

Psicologia della Religione

Alessandro Panizzoli*

1. Introduzione

La prima questione che s'intende proporre al lettore verte su quale sia lo specifico della Psicologia della Regione (PdR), branca della Psicologia generale e della Psicoanalisi, specifico che possa giustificare un corso accademico su tale materia. Sono numerosi gli Autori che si sono occupati, da diversi punti di vista, direttamente e indirettamente, dello studio e/o delle relazioni tra *Psiche* e *Religio*, a partire dai classici della filosofia e della letteratura greca e latina, dai Padri della Chiesa, fino ai fondatori della moderna Psicologia scientifica e ai padri della Psicoanalisi. Stilare un elenco specifico di nomi è impresa sconsigliabile sia per questioni di spazio, sia per il rischio di omettere nomi importanti e fare torto a precursori il cui insegnamento è vivo tutt'oggi e non già materiale da archivio storico. Ci accontenteremo di citare gli Autori che sono pertinenti ai contenuti che si andranno sviluppando. Rilevo anche che ogniqualvolta si introduce un discorso psicologico s'interpella il lettore ad una presa di coscienza della sua posizione personale nei confronti dei temi proposti, che possono diventare suggestioni per una autoanalisi, per un esame del proprio vissuto ed, eventualmente, uno stimolo alla revisione e al cambiamento di atteggiamenti/pensieri/ comportamenti. Nel migliore dei casi, addirittura, diventa un passaggio dalla "cecità" alla "visione", soprattutto se soggiace latente nel subconscio una domanda di

* alexpaniz@fastwebnet.it. Docente incaricato di *Psicologia della Religione* presso l'ISSR "Ecclesia Mater", Roma.

“senso” e/o di cambiamento, una sensazione di carenza che si vorrebbe colmare.

2. *Il compito della Psicologia della Religione*

Vi sono molti motivi consapevoli e inconsapevoli per cui le persone credono, o credono di non credere; per cui si definiscano “credenti praticanti”, oppure “credenti non praticanti”, oppure “atei”. Gran parte dei motivi risiedono nelle rappresentazioni inconsce derivanti addirittura dai primissimi anni vita: dalla vita di relazione con le figure genitoriali, in cui sono entrati in gioco un sensorio più sviluppato e capacità maggiori di codifica/decodifica dei segnali; dalla qualità dell’attaccamento con le “figure d’attaccamento”; dall’ambiente eventualmente allargato e arricchito da altre figure parentali; dalla relazione che il bambino/ragazzo vede posta in essere dai genitori (in specie quella amorosa); dall’ambiente sociale, culturale e religioso, con le suoi molteplici forme di religiosità, proselitismo e aggregazione; con la forza del gruppo dei pari e dalle relazioni mediatiche e virtuali sempre più sostituenti le relazioni reali.

Il compito della PdR è proprio quello di occuparsi dei processi psichici che nella singola persona, come nei gruppi, sottendono, sostengono, modificano il credere-non credere in un dio, e dei comportamenti “religiosi” che esprimono quel credo in un determinato ambiente culturale. La PdR è interessata ai processi cognitivi, emotivi e inconsci che indirizzano la costruzione del significato della vita, e s’impegna nell’elaborazione di ipotesi fondative per favorire una conveniente integrazione tra *soma*, *psyche* e *nous*.

Il prof. Mario Aletti così sintetizza:

la psicologia della religione è lo studio, con metodi e strumenti psicologici, di ciò che di psichico vi è nella religione [...] L’oggetto della disciplina è il vissuto psichico, non la/le religione/i in quanto tali. Non è competenza, né interesse, della psicologia fornire risposte ad interrogativi generali sulla religione [...] e sulla verità/falsità dei contenuti della fede del credente. Essa ricerca la “verità psicologica” della condotta religiosa, individuando, ad esempio, i fattori che ne condizionano l’insorgere e la strutturazione, gli aspetti percettivi, emotivi, affettivi, tendenziali, sociali che la caratterizzano, i conflitti che ne intersecano lo sviluppo, i dinamismi e i processi, consci ed inconsci, attraverso i quali

l'uomo giunge ad un atteggiamento personale [...] nei confronti dei sistemi simbolici religiosi che incontra nella sua cultura (Aletti 1998: 2)¹.

Altri autori mettono l'accento anche sulla retroazione che il sentimento religioso produce in chi lo "abita". Ciò implica che lo psicologo della religione non può non soffermarsi anche sull'analisi della funzione culturale e sociale che la religione, come qualsiasi altro fenomeno culturale, svolge in un determinato contesto, sull'influsso che essa esercita sui singoli individui e sulla relazione tra stili di vita e dottrine prescritti e processi psichici consci e non. Ciò configura il quadro di una *Psicologia culturale della religione*. Afferma il prof. Jacob Belzen:

come la psicologia non dovrebbe cercare di acquisire conoscenze su presunti elementi essenziali del funzionamento psichico che siano validi per tutti i soggetti, a prescindere dal tempo e dal 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 (Belzen 2006: 53).

3. *La relazione PdR-Psicologia pastorale e Religione-Religiosità*

È evidente in molte persone il desiderio sincero di far sì che altri si avvicinino a Dio, considerato fonte della vita, di ogni bene e di conforto nella malattia e nel dolore. È evidente anche nei nostri studenti, molti dei quali si avvicinano all'*Ecclesia Mater* all'interno della loro attività di docenza nelle scuole di ogni ordine e grado, o in procinto di diventare docenti. Molti di essi nutrono un sincero desiderio di evangelizzare le giovani generazioni, nella speranza che si aprano alla conoscenza e all'apprezzamento della Persona di Gesù, del suo stile di vita, della sua ermeneutica del mondo e della storia, dei suoi rapporti interpersonali e con il "Padre". E che, di conseguenza, si aprano

¹Il prof. Aletti è il fondatore della Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR). Per la sua attività di ricerca, teorizzazione, attuazione e divulgazione è riconosciuto come una delle massime autorità in questa branca della Psicologia. Egli ha contribuito enormemente a darle uno statuto epistemologico di tutto rispetto.

alla Chiesa, partecipando alla vita sacramentale, alle iniziative parrocchiali ed ecclesiali in genere e magari diventandone a loro volta parte attiva.

Esistono da decenni una *Psicologia pastorale* e una *Psicologia religiosa* che differiscono dalla PdR: la Psicologia pastorale è la psicologia al servizio del pastore, del sacerdote, del catechista, che serve a facilitare il conseguimento di obiettivi pastorali istituzionali: l'evangelizzazione, la catechesi degli adulti e delle giovani generazioni, etc. Ciò è un bene e c'è da considerare il fatto che molti accostamenti e tematiche di psicologia religiosa e pastorale si trovino nel pensiero di coloro che hanno configurato il quadro epistemologico della PdR (basti citare C. G. Jung che era figlio di un pastore protestante). La PdR si differenzia dalla psicologia pastorale perché non ha lo scopo diretto di favorire un'evangelizzazione o un accompagnamento del pastore nel favorire l'adesione a Dio, a una chiesa o a un movimento. Né si può confondere con la Psicologia religiosa anche per il fatto che tale denominazione è ambigua. La Psicologia non è né religiosa né atea, né indifferente. Tale denominazione sta ad indicare soprattutto la lettura in chiave *psico-logica* di segni, simboli, fatti, di natura religiosa. Una "psicologia dei fatti religiosi", come per qualche tempo è stata denominata quale corso di studio anche nella Pontificia Università Lateranense. È evidente che si tratta di un approccio affascinante, a cui talvolta è facile indulgere, ma il nostro interesse è più incentrato sulla concreta persona approcciantesi al religioso piuttosto che ai modelli di lettura del proprium religioso.

4. *Perché credere? Molteplicità degli approcci nel tentativo di rispondere*

La questione fondamentale è: perché le persone credono in un dio, affidano alla sua parola il compito di orientare la vita, affidano alle strutture religiose la propria appartenenza, la propria validazione identitaria, il proprio impegno fattivo e nei casi più estremi la propria militanza in difesa da presunti "nemici" che avverserebbero le verità insite nel loro credo e, dunque, il proselitismo? Certamente il fondamentalismo religioso è un problema serio, come si comprende dall'esercizio della violenza e dalla chiusura ad ogni dialogo, negando che anche altri siano interessati alla ricerca della verità e alla relazione con il trascendente.

Perché le persone credono? Bella domanda! Quante ore/giorni/anni e vite ci vogliono per rispondere? Sì, una vita intera per poi magari prendere atto, finalmente, di non saper dare una risposta precisa. Molti si danno come risposta l'aver avvertito il desiderio di credere come una forza interiore irrefrenabile; altri, l'aver seguito, per trascinarsi, l'esempio dei genitori e la tradizione dell'ambiente socio-culturale; altri, l'aver incontrato persone significative il cui esempio di fede e di vita è stato determinante; altri ancora l'essersi imbattuti in una parola della Sacra Scrittura che ha portato ad approfondirne la conoscenza e ad abbracciarne l'invito a credere; infine (o al principio, secondo la dottrina), la vocazione, la "chiamata", l'irruzione dello Spirito.

3.1. Le varie scuole di pensiero

Vi sono molteplici approcci alla questione che ci stiamo ponendo perché, nel corso della sua storia, la psicologia si è arricchita di molteplici "scuole", si è aperta a contesti diversi, producendo diverse teorie della personalità.

1) L'approccio che potremmo chiamare "spontaneista" o "innatista" ha sempre connotato la riflessione dei Padri della Chiesa. Così sintetizza il Catechismo della Chiesa Cattolica:

Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo [...]. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio (n.27).

E anche:

L'uomo è per natura e vocazione un essere religioso (n.44).

Sant'Agostino, riprendendo Platone, parla dell'infusione nell'essere umano di un'originaria memoria del bene e del vero. Ciò costituirebbe una tendenza dei pensieri, dei sentimenti e dell'agire verso quanto a Dio è conforme, essendo l'uomo Sua immagine. Importanti autori (M. Montessori; H. Clavier; S. Cavalletti) affermano che il bambino è un "essere metafisico", non perché Dio colmerebbe una sua carenza ma perché il bambino cerca una corrispondenza con il suo essere ricco d'amore e quindi struttura la personalità in funzione della sua relazione con Dio che è amore.

2) Secondo l'approccio psicoanalitico, il bisogno che sottende la genesi della rappresentazione di Dio e l'adesione a una religione è quello psichico inconscio, che proietta su un essere superiore i nostri bisogni di amore, di cura e di protezione di fronte alla durezza della vita. Per Freud, infatti, Dio è una proiezione del padre, un padre esaltato. Al contrario, Jung afferma che Dio è un archetipo presente nell'inconscio collettivo dell'umanità e pertanto non è una proiezione del padre terreno ma, viceversa, è la paternità terrena ad essere proiezione della paternità di Dio. Secondo Frankl, esiste anche un inconscio spirituale, un "Dio nell'inconscio" nel senso di una relazione inconscia con Dio, una relazione con la trascendenza che risulta immanente all'uomo. Pertanto, per Freud, la religione assolve una funzione lenitiva delle angosce e dei sensi di colpa mediante il culto e i cerimoniali; e una funzione di sollievo dalla durezza della vita che spinge gli adepti a costruire un mondo illusorio ove regnano il bene, la giustizia, l'amore. Jung, invece, afferma che la qualità archetipica del sentimento religioso e di Dio stesso, qualità intrinseca alla natura umana, è una delle funzioni psichiche inseparabili dall'individuo; è un valore con i suoi simboli, espressione di concetti che dettano un percorso di vita per chi li sa capire, ovvero che assegnano un aspetto teleologico a ciascuno; chi lo ha, possiede il gran tesoro di qualcosa che è diventa fonte di vita, di sentimento, di pensiero e di bellezza e che ha dona nuovo splendore al mondo e al genere umano. Per Frankl, infine, la religione può essere definita come un sistema di simboli di qualcosa che non può essere catturato in concetti e poi espresso in parole, essendo Dio "il partner dei nostri più intimi soliloqui"; perciò, secondo questo autore, si va verso una religione personale piuttosto che verso l'universalismo religioso, cioè verso un rapporto Io-Tu che è l'essenza dell'esistenza umana.

3) Un terzo approccio, cognitivo e socio-educativo, sostiene che la genesi della rappresentazione di Dio e il vissuto religioso derivino dalla famiglia, dall'educazione e dall'ambiente, quindi dal sistema psichico conscio, che modella e rimodella l'appartenenza religiosa in relazione alle esigenze della vita mentale e spirituale e al bisogno di unificazione della realtà. Cioché questa può essere interpretata e vissuta facendo tesoro del patrimonio valoriale religioso. Uno dei massimi esponenti di questa corrente di pensiero è Gordon Allport, la cui opera descrive tra l'altro le caratteristiche del sentimento religioso maturo in relazione al divenire della personalità matura. In

questo approccio troviamo riferimenti alla “teoria dell’attaccamento”; al bisogno di scoprire l’origine delle cose; alla struttura della personalità in relazione allo sviluppo mentale e ai processi di maturazione del senso religioso, che ha sempre un carattere propulsivo.

In questi ultimi anni, sono comparse altre ipotesi e studi esplicativi piuttosto suggestivi. Vediamone alcuni.

3.2. La teoria dell’attaccamento

La Teoria dell’attaccamento è entrata nel panorama delle interpretazioni consolidate del comportamento umano, sulla scorta dell’opera di John Bowlby (1907-1990). Lo psicologo britannico ha individuato dei “comportamenti di attaccamento” che il bambino mette in atto per attirare l’attenzione del genitore (o di altro *caregiver*) per far sì che esso permanga, per ottenerne vicinanza e cura, ma anche soddisfacimento dei bisogni di protezione e affetto e di stabilizzazione del legame affettivo. Il legame dev’essere duraturo, non transitorio, non intercambiabile né compensabile con altri; dev’essere emotivamente significativo e produrre desiderio di contatto e vicinanza con il genitore; infine, deve produrre uno stato di moderata ansia di separazione. Bowlby sostiene che le interazioni con la figura di attaccamento strutturano “modelli operativi interni”, *Internal Working Models*, IWM, (qualcosa di analogo alle “rappresentazioni oggettuali” della psicoanalisi post-freudiana) che costituendosi come schemi strutturali, conformano percezioni, aspettative e tratti comportamentali nelle successive relazioni interpersonali. Bowlby ha sintetizzato due tipologie fondamentali di attaccamento: “sicuro” e “insicuro”. Dell’attaccamento sicuro ne ha fatto ottima sintesi Mary Ainsworth (1913-1999) delineandone cinque caratteristiche:

- i. ricerca della prossimità, la vicinanza del genitore (o del *caregiver*);
- ii. ricerca di un rifugio sicuro in presenza di situazioni stressogene;
- iii. ricerca di una base sicura che promuove l’orientamento e l’esplorazione;
- iv. ansia da separazione, se ci si sente lontani dalla figura di attaccamento;
- v. lutto di fronte alla perdita della figura di attaccamento.

Ancor più recentemente, Lee A. Kirkpatrick e Pehr Granqvist hanno utilizzato il paradigma dell’attaccamento per spiegare il rapporto uomo-Dio

o, meglio, la relazione personale con Dio, partendo dall'assunto che il legame madre-bambino fonda i futuri legami affettivi dell'individuo adulto. Secondo Kirkpatrick si può applicare il modello d'attaccamento alla fede religiosa poiché Dio e altre divinità sono percepite come figure d'attaccamento e la relazione vissuta con Dio è una personale esperienza di relazione il cui elemento centrale è l'amore:

il tipo di amore provato nell'ambito della relazione con Dio assomiglia molto più strettamente all'attaccamento prototipico del bambino alla madre [...] Dio è considerato come un genitore protettivo, che si prende cura di noi e che è sempre affidabile e disponibile nei confronti dei suoi figli, quando essi ne hanno bisogno (Kirkpatrick 1999: 911-912).

Le caratteristiche dell'attaccamento in relazione a Dio si sintetizzano in quattro profili:

- 1) ricerca e mantenimento della prossimità con Dio. *Prossimità* vuol dire che il bambino cerca la vicinanza fisica della madre e del padre e perciò piange, tende le braccia, sorride etc. In una fase successiva è sufficiente il solo contatto visivo o verbale, fino a quando – anche aiutato dai cosiddetti *oggetti transizionali* – impara ad accettare una figura d'attaccamento incorporea. Ora, le credenze religiose suggeriscono varie modalità per favorire la percezione della “vicinanza” di Dio: ad esempio la credenza che Dio sia “onnipresente” e che pertanto una persona è sempre “in prossimità” di Dio; la presenza diffusa e capillare di “luoghi di culto” nei quali la persona che vi si reca può esperire la vicinanza a Dio. Ma la forma più importante del comportamento d'attaccamento finalizzato al mantenimento della prossimità a Dio è rappresentata dalla preghiera, specie quella contemplativa e meditativa.
- 2) Dio come *rifugio sicuro*. Il secondo processo d'attaccamento che si riflette nell'esperienza religiosa è il vissuto di Dio come rifugio sicuro. Cardine dell'attaccamento è l'offerta di protezione ai piccoli della specie altrimenti indifesi; ebbene, la religione – come molte ricerche empiriche mostrerebbero – diviene particolarmente importante nei periodi di difficoltà della vita:

malattia, disabilità e altri eventi negativi della vita, che causano sia stress fisico che mentale; la morte anticipata o reale di amici e parenti e

il trovarsi ad affrontare situazioni di vita sfavorevoli (Kirkpatrick 1999: 913).

- 3) Dio come *base sicura*. L'esperienza della relazione con Dio riflette un terzo carattere essenziale del processo di attaccamento e cioè la percezione di Dio come base sicura, capace di fornire un senso di sicurezza e, appunto, una base sicura per l'esplorazione dell'ambiente. Kirkpatrick cita diverse espressioni dei Salmi, molto eloquenti: «Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me, Signore. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza» (Sal 23,4); in altri il Signore è «difesa» (Sal 2,4) e «rifugio» (Sal 5,12), oppure «mia roccia e mia fortezza» (Sal 18,3). Afferma Granqvist:

Nei credenti chiamati ad indicare le caratteristiche di Dio, alcune delle più frequenti sono: amorevole, sensibile, punto di riferimento, protettivo. Queste sono qualità che qualunque base sicura deve possedere per promuovere il benessere e l'esplorazione nella persona "attaccata". Inoltre, la percezione di avere una relazione personale con un Dio a cui sono attribuite queste qualità (opposte a qualità più punitive o distanti) predice il benessere psichico come libertà da preoccupazioni e colpe e il miglioramento in persone depresse (Granqvist 2009: 32).

- 4) Separazione/lutto. Il processo di attaccamento si riflette anche nelle reazioni alla separazione o alla perdita della figura d'attaccamento: «la separazione da Dio è la vera essenza dell'inferno». Le ricerche mostrano che la perdita della fede può essere vissuta psicologicamente in modo analogo al divorzio e alla dissoluzione delle altre relazioni interpersonali strette.

3.3. *Le Neuroscienze*

Con il termine 'neuroscienze' s'intende un complesso di discipline biomediche (neurologia, biologia molecolare, genetica, biochimica, fisiologia, etc.) che studiano il cervello e il sistema nervoso, con lo scopo di scoprire le basi biologiche delle attività mentali e della loro espressione nei comportamenti umani e animali. Le nuove tecniche d'indagine (TAC, RMN, PET, SPECT) messe a punto dalla neuroradiologia, hanno consentito enormi progressi nella conoscenza del funzionamento del sistema nervoso e di varie pa-

tologie, stimolando riflessioni e ricerche anche in discipline di confine. Dunque, vi è un rapporto con le scienze umane, con la filosofia e con la teologia, perché il problema di fondo è la relazione tra l'oggettività dei meccanismi di funzionamento neuronali e la soggettività dei significati, che rimandano ad un surplus ermeneutico.

1) La *Neuroteologia*. Nella ricerca multifattoriale delle dinamiche che determinano la formazione dell'identità religiosa, la cosiddetta 'Neuroteologia' si pone alla ricerca di una "collocabilità" neurologica di Dio. Si tratta di una visione olistica, una "teoria strutturale biogenetica", la quale cerca di fondare la natura biologica dell'esperienza religiosa. Negli anni '90, Eugene D'Aquili e Andrew Newberg, con esperimenti condotti su sette monaci buddhisti e su un gruppo di suore francescane sottoposte a SPECT (Tomografia Computerizzata a Emissione di Fotoni Singoli) mentre erano ritirati in preghiera "profonda" e meditazione, hanno annunciato con varie pubblicazioni di aver localizzato un'area corticale, situata nella corteccia prefrontale, che presiede i «meccanismi neurali della trascendenza», essendo inibita, durante la meditazione, l'area corticale della circonvoluzione parietale superiore posteriore. Tale area presiede la distinzione tra il sé e il mondo esterno. D'Aquili e Newberg hanno interpretato tale "spegnimento" come una perdita dei confini dell'Io, un «percepire l'io come eternamente intrecciato con il tutto», fuso con l'«Essere Assoluto unitario» con la conseguente captazione dell'universale. Newberg precisa che non si tratta di «mere illusioni neurologiche», ma di una nuova esperienza conoscitiva. Affermano:

gli esseri umani sono mistici innati e hanno la capacità innata di trascendere spontaneamente il sé (Newberg-D'Aquili 2001: 117).

In sostanza, il cervello umano sarebbe filogeneticamente configurato per accogliere l'esperienza religiosa. Ecco perché una delle loro pubblicazioni principali, apparsa dapprima sul *Giornale di Religione e Scienza Zygon* e, successivamente, in un volume, s'intitola: *Why God won't go away*.

2) I *neuroni specchio*. Negli anni Novanta, alcuni ricercatori guidati dal prof. Giacomo Rizzolatti, direttore del Dipartimento di Neuroscienze dell'Università degli Studi di Parma, hanno scoperto dei neuroni nell'area F5 (corteccia premotoria) del cervello di una scimmia *Macacus*, denominati "neuroni specchio" (*mirror neurons*: cfr. Rizzolatti-Sinigaglia 2006). Gli

esperimenti mediante l'uso di metodi di visualizzazione dell'attività cerebrale² hanno permesso di dimostrare la presenza di un sistema “specchio” nei primati – e successivamente anche nell'uomo – che costituisce la base fisiologia della empatia³. Gli esperimenti hanno mostrato che tali neuroni si attivano sia quando l'animale osserva un altro eseguire un atto motorio finalizzato, come ad esempio prendere un oggetto con la mano o con la bocca; sia quando afferra in proprio l'oggetto. L'attivazione di tali neuroni è tanto maggiore quanto l'azione vista è congruente con il repertorio a disposizione dell'osservante in termini di fine e mezzo per conseguirlo; è poco significativa se l'azione è solo mimata o fatta in modo non congruente. Perciò, in termini generali i neuroni specchio costituiscono un sistema che mette in relazione le azioni eseguite da altri con il proprio repertorio interno di azioni della medesima classe. Ciò significa che è possibile una comprensione implicita di ciò che viene osservato, poiché quegli stessi neuroni sono in grado di confrontare ciò che viene fatto da un agente esterno con ciò che l'animale fa in proprio. Tale comprensione avviene anche quando le azioni degli altri individui non sono completamente visibili e perciò la loro finalità può essere solo supposta sulla base della propria risonanza interna rispetto a quelle azioni. Nell'uomo i neuroni specchio delle aree premotorie, che si attivano sia durante l'esecuzione che l'osservazione di un'azione, possono mediare la comprensione implicita – oltreché diretta – e permettere una comprensione immediata dell'intenzionalità alla base del comportamento e delle azioni altrui, ossia la comprensione del “perché” dell'azione, cioè dell'intenzione che l'ha promossa.

Con la dovuta cautela, si possono inferire da questi esperimenti alcune conclusioni:

- in primo luogo, per comprendere gli altri dobbiamo prima avere delle conoscenze interne, degli “a priori” legati al sistema motorio, il sistema che “verifica” le nostre conoscenze;

² In particolare, sono stati usati la risonanza magnetica funzionale per immagini (fMRI), la stimolazione magnetica transcranica (TMS) e l'elettroencefalogramma (EEG); e nell'uomo anche la tomografia ad emissione di positroni PET.

³ Con il termine *Einführung* Freud intende *immedesimazione*, ossia quel meccanismo a cui si arriva mediante identificazione e imitabilità; gli autori di scuola fenomenologica affermano che l'empatia è una condizione esistenziale dovuta all'essere-nel-mondo-con (*Mitwelt*), alla vita comune, con tutte le opportunità di potersi specchiare nelle vite altrui. Termini talvolta usati come sinonimi sono: simpatia e compassione.

- in secondo luogo, tra noi e gli altri c'è un legame empatico. Gli altri entrano continuamente in noi con il loro agire. Ciò sia in caso di azioni "fredde", prive di valenza emotiva, ma anche per azioni emotivamente "calde";

- in terzo luogo, ogni analogia tra cervello e computer, come spesso si sostiene, cade non solo per le differenze di funzionamento, ma per la logica intrinseca del cervello che è strettamente legato al mondo esterno ed agli altri;

- infine, il sorprendente legame tra il nostro agire e quello degli altri potrebbe essere alla base del comportamento altruistico ed etico.

5. *Alcune osservazioni critiche*

Sono molteplici i problemi concettuali e metodologici dell'estensione della Teoria dell'attaccamento alla religione. Ne segnalo uno, il più importante, che riguarda il *perché* della fede in Dio: se un attaccamento sicuro genera una struttura gerarchica – al cui interno il bambino colloca le altre figure di attaccamento oltre la madre e il padre (nonni, fratelli/sorelle, baby sitter, insegnanti, etc.) e che soddisfano le quattro condizioni determinanti: 1) quantità e 2) qualità di tempo dedicato, 3) investimento emotivo e 4) stimolazione sociale – perché non dovrebbero bastargli tali attaccamenti multipli e gli altri che sorgono nelle varie tappe della vita? Che bisogno avrebbe di credere in Dio considerandolo un attaccamento sicuro? E inoltre, in cosa transita l'originale attaccamento sicuro a Dio quando si scopre che Dio non è affatto il garante delle sicurezze, delle relazioni "romantiche", delle "illusioni religiose" (nella concezione freudiana)? Ad esempio, le Beatitudini evangeliche sicuramente rimandano a Dio come consolatore, premio, incontro, rifugio, quindi soddisfacente le condizioni dell'attaccamento. Ma allo stesso tempo vengono indicate strade "pericolose" e nettamente diverse da quelle che il mondo propone: la povertà di spirito, la mitezza e la misericordia, la purezza di cuore, la lotta per la giustizia e per la pace e la conseguente accettazione della persecuzione a causa di esse. Il conflitto con la logica del mondo è qui evidente, come pure il conflitto con il mantenimento della prossimità con i *caregivers*, i quali certamente sconsigliano di abbracciare una qualsiasi

logica di quel tipo: quale genitore proporrebbe al figlio una etica dell'accettazione della persecuzione, o della lotta per la giustizia, o la povertà materiale e spirituale?

Nel caso della c.d. *Neuroteologia*, affermare che gli esseri umani sono "mistici innati" porta con sé la domanda su che cosa s'intenda con il termine "mistico". Nel testo *Dio nel cervello* è riportato che anche l'ascolto di musica suscita unione mistica essendo un'esperienza di "piccola trascendenza". Ma allora qualsivoglia esperienza di godimento estetico (guardare la natura, un quadro, lo stesso rapporto sessuale) può essere ascrivibile alla categoria del misticismo?

L'esperimento di D'Aquili e Newberg ha una sua fragilità intrinseca. Anzitutto nell'esiguità del campione; poi nella sua eterogeneità. I monaci buddhisti hanno voluto meditare in un ambiente spoglio, con poca luce, qualche candela e un bastoncino d'incenso e hanno segnalato il raggiungimento del massimo della concentrazione agli sperimentatori sentendosi come una goccia che si perde nell'oceano del Tutto dissolvendosi, secondo un'immagine tipica dei maestri orientali.

Le suore, invece, hanno chiesto un'immagine di Cristo e una croce. Anche il cervello delle suore, come quello dei monaci, perde i confini dell'io, ma, invece di smarrirli indefinitamente nel Tutto, li ritrovava marcatamente definiti nell'immagine sacra, con la quale veniva a identificarsi completamente. Appare evidente una differenza: da una parte l'unione mistica avviene con il Tutto; dall'altra con Cristo. Ossia si designa con lo stesso termine un'esperienza che per alcuni non ha a che fare con la divinità; per altri ha senso solo con l'unione mistica con la divinità, con un Dio personale amico e confidente.

In definitiva, si può convenire sui processi neurologici attivati ma ciò non significa capire il *proprium* dell'esperienza attivata. Non Dio, ma la traccia del "pensiero" di Dio è presente nel cervello. La religione, poi, è molto di più che sola meditazione e "stati mistici" poiché si sostanzia di molti altri fattori che la rendono altamente "differenziata" (cfr. Allport 1950).

6. *Piste di ricerca semi inesplorate: il rapporto tra il soggetto-utente e l'oggetto-Rete*

Il *Report Digital 2019* effettuato da *We Are Social*⁴, condotto insieme ad *Hootsuite*⁵, propone una raccolta di dati che ci confermano che la Rete rappresenta un fenomeno che ha invaso la vita sociale, lavorativa, affettiva a livello mondiale (ad esclusione dei paesi poveri del Sud del mondo). Oltre alla possibilità di smartworking, e-commerce, lezioni a distanza come nel periodo del Covid, canali video e musicali, etc. il *Report* ci riporta i dati sull'enorme impiego dei social media: è stimata una media nel mondo di circa nove account social a persona (*Report Digital 2019*: slide 79). La caratteristica che denota l'uso dei dispositivi è che ogni utente può scollegarsi quando vuole e poi ricollegarsi, perché comunque l'oggetto-Rete è sempre lì, a disposizione, rassicurante, e non si altera né si offende, né dispone di una volontà di "distacco" propria. Vi sono esigenze che ci vedono connessi perché legate al lavoro o ad altri motivi di utilità pratica o di svago. Tuttavia, non si può non notare che un sistema siffatto evoca le nozioni sullo sviluppo infantile, in particolare la fase della separazione-individuazione, il controllo confortante sulla prossimità dell'altro significativo e l'onnipotenza, tratto riconosciuto in età evolutiva come appartenente a Dio che ora si attribuisce alla Rete. La dinamica connessione-disconnessione-riconnessione può inconsapevolmente rassicurare l'utente che il distacco o allontanamento dall'oggetto non implica una condizione frustrante legata all'attesa per l'assenza dell'oggetto, al doverne fare a meno, al vuoto, alla separazione e alla perdita di quegli attributi relazionali e narcisistici di cui la connessione-relazione è intrisa.

È sorprendente l'analogia con la fase pre-edipica dello sviluppo del bambino, il processo di separazione-individuazione. La psicoanalista Margaret Mahler (1978) articola in fasi il percorso che giunge al raggiungimento di una soddisfacente separazione-individuazione che a sua volta prevede quattro sottofasi: differenziazione, sperimentazione, riavvicinamento, costanza oggettuale.

Così, ad es., durante la sottofase dell'esplorazione, il bambino per un breve periodo esplora l'ambiente e accetta di allontanarsi dalla madre, la

⁴ Cfr. <https://wearesocial.com/it/blog/2019/01/digital-in-2019>.

⁵ Piattaforma leader nel settore del social media management

quale durante la sua assenza fisica può essere sostituita almeno in parte dalla presenza di un'immagine interna sicura che rimanga relativamente stabile indipendentemente dallo stato di bisogno istintuale e di disagio interno. Tuttavia, la fase del riavvicinamento ci dice che il bambino esploratore, dopo un po', sente il bisogno di ricongiungersi con la madre quale sicuro rifugio e conforto, spinto anche dal timore che un'eccessiva distanza provochi un allontanamento della madre e dal timore di non essere più visibile ai suoi occhi. La costanza oggettuale, che garantisce il consolidamento dell'identità, è il grande compito della quarta sottofase, che può prolungarsi nel tempo. È la conquista della capacità del bambino di separarsi non solo per un breve periodo dalla madre e diventare attivo nell'esplorazione dell'ambiente e nell'intrattenere relazioni con i suoi coetanei e anche con bambini più grandi.

Osservando il comportamento soprattutto degli adolescenti nei confronti dell'oggetto-Rete, si nota che il bisogno di postare tutto di sé, ossia passare dall'*intimità* alla *estimità*¹⁰ è analogo a quanto rilevato nella crescita del bambino: è il bisogno di essere visti, valutati; è una esplorazione dell'ambiente umano per verificare fino a dove spingersi e quali reazioni si suscitano che soddisfino il bisogno di autostima. È il comportamento del bambino che durante la fase di riavvicinamento, oltre a verificare la presenza della madre, ne cerca l'approvazione per aver esplorato, per aver mostrato il suo approccio iniziale all'autonomia. A seconda della posizione della madre il bambino, poi, nelle fasi successive, deciderà cosa mostrare di sé (fino anche a costruire un *falso sé* per compiacere le eccessive aspettative della madre). Analogamente, l'identità digitale si costruisce in riferimento a come una persona decide di rappresentarsi, in base a cosa sceglie di mostrare di sé in Rete finanche a mostrare un falso sé per riscuotere approvazione.

Allora la sfida è questa: quale relazione sussiste oggi tra la genesi della rappresentazione di Dio che in età evolutiva si assegna all'interiorizzazione delle figure genitoriali e la successiva modificazione di tale rappresentazione in relazione all'utilizzo della Rete? Se la Rete sembra acquisire alcuni delle qualità che i bambini (di ogni credo religioso) assegnano a Dio, ossia l'onnipotenza, l'onnipresenza, la connessione, le trasformazioni (cfr. Heller 1986);

¹⁰ Serge Tisseron, psicoanalista francese, nel 2001 definisce "estimità" il desiderio di «rendere pubblici alcuni elementi della propria vita intima al fine di valorizzarli grazie ai commenti di coloro che abbiamo scelto per esserne testimoni» (Tisseron 2016: 75).

e se è vero che la rappresentazione di Dio cambia con noi, con i nostri oggetti primari nella metamorfosi ininterrotta con la quale diventiamo noi stessi in un contesto di esseri significativi, allora la questione che stimola la ricerca è questa: la Rete può considerarsi un surrogato di Dio? Un suo sostituto? Un veicolo della ricerca di approvazione e di senso? Una ricerca, che non presuppone investimenti di adesione/militanza/fede, di ulteriorità rispetto al mondo dei dati di fatto? Oppure semplicemente una regressione del percorso di maturazione suscitato dalla paura di essere soli, senza relazioni vere che siano validanti e congruenti per la costruzione dell'identità adulta? Per chi si volesse impegnare in questa ricerca la Pdr può offrire validi supporti.

7. *Lettura dei fenomeni di patologia religiosa nella gioventù contemporanea*

La PdR si occupa anche delle manifestazioni originate o originanti o comunque legate ad una patologia religiosa. L'universo giovanile è quello maggiormente esposto ai rischi del fondamentalismo, dei comportamenti violenti, quello che più di tutti subisce gli aspetti negativi del contesto post-moderno. In linea con i suoi tratti salienti sembra che, insieme ad altre grandi Religioni, anche il Cristianesimo sia messo in questione come totalizzante visione del mondo. Ciò comporta non tanto una rinuncia al credere in Dio quanto piuttosto una rinuncia ad assumere i saperi, gli atteggiamenti e i comportamenti che il deposito della fede ha sedimentato nel corso della storia e che costituisce il portato pratico che il credente è invitato a fare proprio. Sul versante opposto, esistono correnti integraliste che attraversano l'Induismo, l'Islam e il Cristianesimo stesso, in ogni parte del mondo. Integraliste sia per quanto concerne l'interpretazione dei testi sacri; sia nei comportamenti etici e culturali; sia mettendo in atto un proselitismo convinto di detenere la "verità unica", che mal sopporta la differenza e che punta ad una irreggimentazione della vita pratica all'interno di una moralità rigida e ossessiva. C'è un filo rosso che tesse la trama di movimenti e fenomeni di quella gioventù contemporanea a cui sono stati scippati i canali "normali" del desiderio/bisogno di esprimere in forma ordinata, condivisa, leggibile, il riferimento al mistero con il suo fascino e la sua ricaduta nella vita umana, conferendole un orizzonte di senso. C'è una nuova "ritualità violenta" che accomuna il bullismo

dei ragazzini, la militanza nella destra neofascista e nazista, la radicalizzazione di tanti giovani nelle file dell'Isis.

Realtà diverse, ovviamente, con diversa gradazione d'impatto sociale e politico. Ma tenute insieme da un substrato psicologico/religioso che è simile se non uguale. Ribadisco che il disagio giovanile nella società contemporanea, che assume diversi volti, è strettamente connesso alla crisi della famiglia. Ma per fare il salto in certe appartenenze non basta il disagio personale. Occorre la "famiglia sostitutiva" con i suoi luoghi, le credenze, le idiosincrasie, i suoi rituali d'iniziazione; con il sistema di regole condivise e le sanzioni relative alle infrazioni.

Spesso occorre anche una narrazione "politica" come nel caso del radicalismo islamico. Il "furioso desiderio di sacrificio" che accompagna la vita del "supermusulmano"⁶ votata a colpire l'"infedele" o il traditore della causa ha anche un'origine storica: la fine dell'impero ottomano dopo 680 anni, l'abolizione del califfato, la nascita del primo Stato laico in Turchia per opera di Kemal Atatürk, la colonizzazione in specie francese. Tutto ciò è vissuto come "l'ideale islamico ferito", un torto fatto ai musulmani di ogni tempo. Di conseguenza la *seduzione narcisistica degli ideali* perduti e da riconquistare è un potente fattore di radicalizzazione. La *giustizia identitaria* è la chiave di volta della costruzione del radicalismo. In definitiva il supermusulmano è una diagnosi sulla vita psichica dei musulmani impregnati di islamismo, che hanno sviluppato una "personalità collettiva" – per dirla con Jung – e che sono ossessionati dalle presunte colpe altrui, dal desiderio di sacrificio, dal mito di un "ritorno alle origini".

Essi si concepiscono come "voci di Dio", che pronunciano il loro odio contro i correligionari che non hanno, a loro dire, una fede autentica e incendiaria; e contro gli altri, anche membri delle "Religioni del Libro". E uccidono sempre proclamando *Allah akbar*. Si sottomettono a Dio ma in realtà sottomettono Dio a loro stessi. E così attraggono frotte di violenti che si convertono al verbo jihadista per slatentizzare le tendenze antisociali e le pulsioni omicide.

⁶L'espressione è tratta dallo studio di Fethi Benslama, francese di origine tunisina, psicologo clinico e psicoanalista che insegna Psicopatologia clinica presso l'Università *Paris VII* ed è autore di molti saggi sull'argomento. Egli lavora come psicologo clinico nella periferia parigina di Saint Denis ove osserva la "radicalizzazione" dei giovani musulmani. Sua è l'espressione "Supermusulmano": cfr. Benslama (2016).

Come si vede da questi cenni, c'è un ampio spazio per chi volesse impegnarsi nello studio della contemporaneità che appare legata al fenomeno religioso e che interpella lo psicologo della religione a fare chiarezza sui meccanismi che istillano l'idea che nella Religione, nei suoi testi sacri vi sia il germe della violenza e l'istigazione a renderla palese con azioni delittuose. E a diffondere studi, iniziative, pratiche di sostegno alla famiglia, affinché non sia lasciata sola nel difficile compito di educare i figli.

Occorre una collaborazione con le altre discipline delle scienze umane e con la Teologia per cercare insieme di fare chiarezza e di proporre una ermeneutica chiara e condivisa del portato pacificante e terapeutico dei testi sacri e delle Tradizioni autentiche e vive che ogni credo religioso porta con sé.

In questo l'Istituto *Ecclesia Mater* è senz'altro nella prospettiva giusta, offrendo agli studenti una *ratio studiorum* in cui tale *circolarità ermeneutica* ne è un tratto distintivo.

Bibliografia

Aletti, M.

- (1998) "La Psicologia della Religione: ambiti di studio e opportunità professionali", *Psicologia della Religione-news*, 3,2: 1-3.

Belzen, J. A.

- (2006) *La psicologia culturale della religione: prospettive, sfide, possibilità*, in Aletti-Fagnani-Rossi, *Religione: cultura, mente cervello*, Centro Scientifico Editore, Torino 2006: 21-57.

Benslama, F.

- (2016) *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Cassidy, J.-Shaver, P. R.

- (2000) *Manuale dell'attaccamento*, Fioriti, Roma 2002.

Granqvist P.

- (2009) *La religione dal punto di vista della teoria e della ricerca sull'attaccamento: prospettive generali e tendenze attuali*, in Rossi

G.-Aletti M. (edd.), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne editrice, Roma 2009: 29-44.

Heller, D.

(1986) *Il Dio dei bambini*, Elle Di Ci Editrice, Leumann, Torino 1991.

Kirkpatrick L.

(1999) *Attaccamento e rappresentazioni e comportamenti religiosi*, in Cassidy-Shaver 2000: 909-930.

Newberg, A.-D'Aquili, E.

(2001) *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondatori, Milano 2002.

Panizzoli, A.

(2019) *Psicologia della Religione*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Rizzolatti, G.-Sinigaglia, C.

(2006) *So quel che fai, Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Tisseron, S.

(2016) *3-6-9-12. Diventare grandi all'epoca dei media digitali*, La Scuola, Brescia.