

LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La psicologia della religione è oggi riconosciuta come disciplina specifica, accreditata nell'ambito della psicologia accademica e professionale. Non è sempre stato così. La rinascita risale agli anni '70 ed era stata avviata, solo un decennio prima, dalla coraggiosa e pressoché solitaria iniziativa di alcuni "padri fondatori", primo tra tutti Antoine Vergote che aveva creato, con pochissimi allievi, il *Centre de Psychologie Religieuse* a Lovanio. Un recentissimo volume ricostruisce la storia degli ultimi quarant'anni della psicologia della religione nel mondo attraverso le narrazioni autobiografiche di 16 "pionieri" che ripercorrono i propri percorsi motivazionali, curricolari, accademici e didattici, e introducono alle loro pubblicazioni più significative. Il volume è a cura di J.A. BELZEN (ed.), *Psychology of religion: Autobiographical accounts* (Path in Psychology), Springer, New York 2012, € 93,55. Vi si possono cogliere anche tappe ed episodi della storia della disciplina in Italia, sullo sfondo del contributo di M. ALETTI, *My concern with psychology of religion: Defending psychology, respecting religion* (ivi, 19-41).

1. *Il dibattito su religione e spiritualità*

Testimonianza dell'apprezzabile percorso "italiano" della disciplina è il fatto che proprio in Italia, presso l'università di Bari, si è tenuto nell'agosto 2011, il congresso mondiale della IAPR-*International Association for the Psychology of Religion*, organizzato dalla Società Italiana di Psicologia della Religione. Il volume dei Pre-atti, disponibile anche on line all'indirizzo www.iapr2011.org, offre un panorama esaustivo delle tendenze attuali della disciplina. Un tema molto frequentato, nell'attuale temperie culturale post-moderna, è quello della individuazione dell'oggetto della disciplina, diversamente inteso (e diversamente denominato), in funzione dei differenti contesti culturali di riferimento: *religione, religiosità, spiritualità, senso del sacro, fede cristiana...* La polisemia sottende anche scelte teoriche ed epistemologiche diverse, raramente esplicitate, su cui rimane auspicabile un confronto. Peraltro, ciascuno di quei concetti viene, in diverse ricerche, utilmente incrociato con altre dimensioni e caratteristiche psicologiche e psicosociali: tratti di personalità, influssi sul benessere/malessere psichico e fisico, identità personale, pluralismo culturale, attaccamento infantile e attaccamento adulto. Un contributo alla discussione ed uno stimolo ad approfondire i concetti in vista di un confronto, anche con riferimento alla diversità dei contesti, quello

europeo e quello nordamericano, è offerto in H. STREIB (ed.), *Spirituality*, numero speciale monotematico di «*Archive for the Psychology of religion/Archiv für Religionspsychologie*», vol. 34, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 114, € 76,00. Nella letteratura psicologica, l'inglese *Spirituality* ha un significato non coincidente con quello acquisito da "spiritualità" all'interno della cultura, della teologia e della letteratura cristiana nel corso dei secoli. Il concetto appare multidimensionale e vago, dal momento che il suo uso riflette diverse tradizioni intellettuali, culturali e religiose. In psicologia della religione esiste, in particolare, un ampio dibattito sui rapporti tra religione e spiritualità. A volte i concetti sono usati come sinonimi, a volte come contrari e contrapposti, a volte, e forse più spesso, come intersecantesi in un'area comune diversamente disegnata: per alcuni la spiritualità sarebbe una qualificazione quasi aggettivale della forma più autentica della religione; per altri, al contrario, la religione sarebbe una parte ristretta e determinata della più ampia spiritualità il cui cuore sarebbe l'esperienza e la ricerca del "sacro" che la religione tenderebbe ad imbrigliare e governare. Per una certa letteratura, anche sociologica e psicologica, la distinzione spiritualità vs. religione tenderebbe a corrispondere alla bipolarizzazione personale/istituzionale, interiore/esteriore, emozioni/credenze: equazioni in cui non è raro ravvisare qualche scivolamento dall'ambito descrittivo a quello valutativo. Il saggio introduttivo di Herman Westerink evidenzia che il concetto di spiritualità, per quanto molto usato in studi e ricerche empiriche, è ancora privo di una precisa collocazione e significato. Docente presso la Facoltà Teologica Protestante dell'Università di Vienna, Westerink colloca la fortuna dell'affermarsi del concetto di spiritualità nell'intrecciarsi di psicologia e teologia lungo la storia della psicologia della religione. Da un lato, la psicologia ha cercato di emanciparsi dai legami con la teologia e le istituzioni religiose. Da un altro lato, la psicologia della religione rimane strettamente legata al progetto della teologia liberale di fondare la religiosità come una dimensione costitutiva dell'individuo, che ha precedenti e referenti illustri (Schleiermacher, Tillich, Ricœur) e resiste alla critica delle formulazioni teologiche e delle istituzioni religiose, in una cultura secolarizzata ("post-religiosa"). Conseguentemente e per raccogliere questo duplice filone nella psicologia della religione, l'autore propone una distinzione tra una spiritualità teistica (che fa riferimento ad una realtà divina) ed una spiritualità non-teistica, che ha attinenza con un orientamento esistenziale basato su una visione olistica della realtà e la ricerca dell'autotrascendimento. Più determinata e drastica la posizione di Pär Salander, che dà voce a coloro che ritengono il concetto di spiritualità inutile e confusivo all'interno della psicologia della religione. Partendo dalle molte ricerche empiriche che hanno coniugato il con-

getto di spiritualità con il benessere psichico e fisico, egli mostra come l'uso che se ne fa manchi di chiarezza e di univocità. Spesso le ricerche lo definiscono con propri strumenti di misura incorrendo in una dinamica di circolarità (la spiritualità è quella cosa che è misurata dai test di spiritualità), per cui è impossibile definire a quale realtà il concetto si riferisca (l'"ontologia" della spiritualità). L'autore con una *verve* ironica che non manca di arguzia sottolinea che la recente esplosione delle ricerche sulla spiritualità è tipica del contesto anglosassone (la "Anglosfera") ed è riferita, con pragmatismo americano, soprattutto ai presunti benefici offerti a malati in situazioni di cure ospedaliere, frequentemente a malati terminali. Salander nota anche che è tipico del contesto occidentale, non solo nel mondo dei *media*, ma anche tra gli studiosi, sostituire il termine di religione con quello di spiritualità, quasi a volerlo rivestire di abiti più *trendy* nella cultura contemporanea. La conclusione è che il concetto stesso di spiritualità, per essere utile alla psicologia della religione, dovrà essere meglio precisato e reso univoco, validato in contesti differenti da quello protestante anglo-americano, e, soprattutto, ben distinto sia dalla religione, sia da una generica filosofia di vita. Il volume è chiuso da una postfazione di Ralph Hood che, pur riconoscendo l'indeterminatezza da cui è ancora appesantito il concetto di spiritualità, ritiene che lo studio psicologico della religione tenda inevitabilmente a dedicarsi, in una società sempre più secolarizzata, alla religione privatizzata, individuale ossia a spostarsi verso una nuova religiosità intesa come la "religione dopo la religione".

2. *La ricerca psicologica sulla religione "vissuta"*

Tra gli psicologi della religione si sta facendo sempre più sentita l'esigenza di ricerche sulla religione vissuta, quale è realmente esercitata dai credenti delle diverse religioni, nelle loro specificità: credenze qualificanti, pratiche culturali, struttura organizzativa, forme storico-culturali determinate e loro incidenza nelle forme pubbliche del vivere civile. Emerge infatti la consapevolezza che alcune ricerche, pur definendosi "empiriche", rischiano di arrestarsi al rilevamento di concetti astratti (religione intrinseca/estrinseca, spiritualità, fondamentalismo, misticismo, attaccamento), o di ridursi ad una rilevazione demoscopica, spesso basata su questionari autodescrittivi, piuttosto che approfondire strutture e processi propriamente psicologici in gioco nell'atteggiamento dei soggetti verso la religione di riferimento, lungo la propria storia individuale e nel contesto culturale specifico. Si evidenzia, in conclusione, la necessità di coniugare l'approccio specificamente psicologico con il rispetto della specificità delle singole religioni quali si possono cogliere

nelle forme storico-culturali determinate.

A questa esigenza (rispettare la psicologia e rispettare la religione) risponde, sia pure su un tema molto specifico, l'interessante volumetto **Psicologia e culto**, numero monografico di «Rivista Liturgica» 98/1 (2011), pp. 192, € 10,50. Il volume disegna un orizzonte per le tematiche riferibili al rapporto psicologia e liturgia attraverso gli interventi di sei studiosi (M. Aletti, G. Sovernigo, G. Crocetti, L. Pinkus, P. Sequeri, E. Saporì) che propongono modelli psicologi e psicoanalitici di lettura del rito e del suo rapporto con il tempo e con lo spazio della celebrazione, della dialettica tra soggettivo ed oggettivo nella partecipazione personale, della rilevanza dell'estetico e del sensoriale nella costruzione della interiorità spirituale. A completamento, stimolanti note su tematiche particolari: la musica nella liturgia, la pietà popolare, il senso di colpa... e tante altre, che rendono il volumetto, ricco di contenuti ma di agevole lettura, prezioso non solo per gli studiosi, psicologi e liturgisti, ma anche per i Pastori e per il singolo credente che voglia riflettere criticamente sulla sua pratica culturale.

Ben centrato sul rilievo psicologico della religione (cattolica) nel nostro contesto culturale, in particolare sulla relazione tra religione e benessere psicofisico, è la raccolta di saggi di **A. FILIBERTO - E. TORRE (ed.), Il religioso risorsa nella sofferenza psichica. Spunti per un dialogo tra clinica e patologia**, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 160, € 19,00. I diversi contributi sono animati dalla condivisa convinzione che la religione è elemento rilevante nel benessere psicofisico, tanto nella strutturazione di alcune sofferenze e sintomi psicopatologici, quanto nel processo di cura di sé e del prendersi cura di altri. Centrale in questo senso il saggio di Lucio Pinkus, *Doppia identità: una polarità da integrare*, che mostra come l'attenzione alla valenza psicologica della spiritualità superi la conflittualità tra credente e non credente, nella convinzione che l'esperienza della fede-fiducia è fondamentale per l'ortogenesi del soggetto. Medesima attenzione a ciò che è universalmente umano, originario e previo all'atteggiamento personale verso la religione, permette allo psicoterapeuta – ribadisce Pinkus – di evitare conflitti tra la propria identità di clinico e il proprio personale credo. Tesi certamente condivisibile e strutturalmente connessa alla psicoterapia psicodinamica, che supera la posizione (sconcertante!) sostenuta nello stesso volume in un altro saggio che sostiene, invece, che lo psicoterapeuta debba dichiarare ai pazienti la propria posizione nei confronti del credo religioso, asserendo che «solo un ingenuo può pensare che lo psicoterapeuta sia neutro». Affermazione stravagante, perché la deontologia professionale prevede la neutralità dello psicoterapeuta circa le scelte valoriali del paziente.

In proposito, è illuminante a livello metodologico quanto prezioso per i contenuti, il volume di **L. PINKUS, *Psicopatologia della vita religiosa*** (Scienze Umane e Vita Consacrata), Editrice Rogate, Roma 2010, pp. 168, € 16,00, che affronta un tema spesso ignorato o trascurato, dentro e fuori le comunità religiose. La malattia mentale di un confratello genera sconcerto e fastidio e spesso viene confinata in una prospettiva volontaristica (con un richiamo all'impegno e alla buona volontà del soggetto) o fideistica (con l'invito a intensificare la preghiera) o, più spesso, demandata all'efficacia, esterna ed estranea, della terapia farmacologica. Opportunamente, il volume colloca la trattazione della patologia in una prospettiva teorica generale e, al tempo stesso individualizzata, della personalità colta nel suo complesso e nel farsi della sua integrazione umana e religiosa. Di questo processo, che è compito mai terminato e non garantito da deviazioni, individua indicatori sensibili e momenti di svolta, opportunamente evitando l'attuale corriva tendenza all'incasellamento diagnostico – intorno all'asse di una "norma" astratta e pre-definita di ciò che è sano e ciò che è malato – tipico dei dizionari diagnostici medico-psichiatrici. «Malato è l'espressione con cui indico una persona che sta vivendo una delle molteplici forme di sofferenza mentale che non rientri nella normale successione degli eventi dell'esistenza, bensì ne rappresenti uno stato di sofferenza e anche rispecchi una condizione di disfunzionalità del sistema di personalità perdurante nel tempo, che ne coarta l'autonomia» (71). La rinuncia, premessa ed esplicita, ad ogni velleità di osservazione oggettiva, propone e testimonia un approccio di psicopatologia che appella ad una disponibilità e ad un atteggiamento anche metodologicamente innovativi, che raccoglie la «nostra capacità di ascolto delle autodescrizioni che i malati ci presentano; la ricerca del possibile senso nascosto nei loro comportamenti; la nostra capacità di immedesimarci, mediante l'intuizione e l'introspezione di noi stessi con l'interiorità dei malati» (73). Questa proposta, decisamente divergente rispetto all'attuale tendenza alla riduzione della psichiatria ad encefaloiatria, si inserisce in quell'approccio psicodinamico che nasce dalla consapevolezza dei limiti di uno studio "oggettivo" di ciò che è per definizione soggettivo, come la storia psichica dell'individuo. Un tale approccio, che mira a comprendere dall'interno il significato di patologie e disagi psichici, perviene a rimettere in gioco schemi abusati di lettura dei rapporti tra santità e malattia mentale. E l'autore, che anche in questo caso può riferirsi alla propria esperienza clinica, invita a «spezzare il legame tra normalità e santità, disertando ogni tentazione di affidarsi ai certificati degli psichiatri, per stabilire se una persona sia o no santa» (76). Per questi motivi, e per tanti altri ancora, la lettura si rivelerà

remunerativa e stimolante per gli psicoterapeuti e per la pratica clinica. Tuttavia, i destinatari privilegiati sono i confratelli che, nella vita religiosa, si trovano a vivere accanto a persone che, con la loro sofferenza, inducono disagio e sconcerto nella comunità. In particolare, ai superiori religiosi viene segnalato che «non devono mai dimenticare che, a prescindere dalle proprie caratteristiche personali, la loro persona è anche gravata di significati simbolici che, per il malato, possono avere valenza positiva, di incoraggiamento, ma anche persecutoria» (79). A tutti i lettori, del resto, è rivolto l'invito a cogliere il senso umano e cristiano, della presenza del malato mentale nella comunità religiosa.

Pure fondato sull'esperienza clinica in prospettiva psicodinamica, ma riferita ad una situazione psicopatologica del tutto particolare è il volumetto di **M. ALETTI - P. GALEA, Preti pedofili? La questione degli abusi sessuali nella Chiesa** (L'etica e i giorni), Cittadella, Assisi 2011, pp. 122, € 9,80. La questione dei "preti pedofili", ovvero degli abusi su minori compiuti da ecclesiastici, ha destato clamore nell'opinione pubblica, configurandosi, più che in un dibattito informato e consapevole, in un conflitto tra istituzioni giudiziarie ed ecclesiastiche e, ad un livello più popolare, in una mischia mediatica, pro o contro: la Chiesa, il celibato sacerdotale, le procedure vaticane, la persona del Pontefice. Distanziandosi dal clamore delle polemiche, il libro non si limita alla denuncia delle sopraffazioni, ma propone una rilettura della "relazionalità pedofila" che, quand'anche non violenta, comporta sempre un abuso di posizione e un tradimento della fiducia riposta dal minore nell'adulto, sacerdote e "padre". Attenzione privilegiata è posta alla psicodinamica delle persone coinvolte: quella delle vittime anzitutto (portatori di una sofferenza difficilmente sanabile, che la Chiesa dovrebbe considerare figli prediletti), ma anche quella dell'abusante il cui comportamento chiede di essere considerato all'interno della totalità complessa della persona («il prete pedofilo non è solo "un pedofilo"») e nell'ambito più ampio di un'immaturità affettivo-sessuale che pone importanti interrogativi sui percorsi formativi e sulla maturità umana richiesta a sacerdoti e religiosi.

Con la concretezza di atteggiamenti verso la religione, nella fattispecie le sette e i "movimenti antisette", si misura anche il volumetto di **R. DI MARZIO, Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto**, Edizioni Scientifiche MA.Gi, Roma 2010, pp. 175, € 16,00. In un campo perlustrato con percorsi tortuosi di troppi sedicenti "esperti" spesso animati da spirito polemico ed interessi personali, il lavoro della Di Marzio è una notevole eccezione, che affronta la questione *sine ira et studio*, superando le secche della contrapposizione ideologica e delle "guerre di religione", a volte sottese

agli stessi concetti di "setta", di lavaggio del cervello, di proselitismo, di adesione coatta, di "de-condizionamento", di tecniche di de-programmazione. Questi concetti vengono analizzati in una prospettiva storico-critica e nel loro significato attuale, nella loro risonanza personale e soggettiva, non meno che nei processi collettivi psicosociali in gioco. Per questa via l'autrice giunge a suggerire i percorsi di un dialogo tra "difensori delle sette" e "movimenti antisette", sul terreno di una riflessione psicologica circa le motivazioni individuali, i processi psicosociali, le dinamiche relazionali e gruppal, non solo delle "vittime", ma anche dei loro "guaritori".

3. Religione, affetti, desiderio. Nuovi contributi alla luce della psicoanalisi

È noto che Freud, in *L'avvenire di un'illusione* (1927), dopo aver descritto la religione come illusione e, cioè, nella sua accezione, una credenza basata sul desiderio, sottolinea che, però, l'illusione non è un miraggio, tantomeno un delirio e neppure, necessariamente, un errore. Radicata negli affetti, la religione, quanto al suo contenuto di verità, è inconfutabile, non meno che indimostrabile in termini razionali: «In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale» con cui, a buon diritto i «difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa».

L'intuizione di Freud ha fornito a molti psicoanalisti e psicologi della religione stimolo e modelli di rilettura del vissuto religioso, a partire da alcuni dei primi discepoli, come il pastore Oskar Pfister, che coglie all'origine di ogni sapere (quello scientifico non meno che quello religioso) un "pensiero desiderante" e Lou Andreas Salomé, cosmopolita esploratrice di movimenti culturali ed anime di grandi uomini dell'Otto-Novecento. Per la Salomé il vero credente, quello psicologicamente sano, si distingue dal "sedentario" perché è "creativo": sa di essere "creatore del suo creatore" nel ricevere, utilizzare e costruire la propria rappresentazione di Dio. Per il credente la fede è "il fragile involucro del dubbio": all'interno delle espressioni che danno un nome a Dio si agita il dubbio di tradirne la verità e di nominare il nome di Dio invano. Non si tratta, certo, del dubbio del relativismo e dell'exasperazione nichilista; quanto, piuttosto, del dubbio dell'esitazione di chi cerca la verità, senza l'arroganza del possesso. Non "maestra del sospetto" (secondo il fraintendimento di Paul Ricœur) ma dispositivo dell'emergere dei processi psichici del soggetto al soggetto stesso, la psicoanalisi aiuta la comprensione del percorso di instaurazione del desiderio e dell'appagamento e, conseguentemente, anche la comprensione di quel bisogno di credere che è all'origine di tanti percorsi

umani, tra cui quello del divenire religioso. Non a caso la lettura della religione alla luce della psicoanalisi è una costante nell'opera di Antoine Vergote. Il contributo che egli ha dato alla costruzione di un'antropologia teologica a partire dall'archeologia psicoanalitica dell'umano è illustrato nell'opera di J.-B. LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio Fidei), du Cerf, Paris 2007, pp. 678, € 55,00. Lecuit recepisce da Vergote la convinzione metodologica che la psicologia sarà tanto più utile alla teologia, quanto più sarà fedele ai suoi propri principi e metodi nel cercare la verità psicologica sull'uomo; verità che, per ogni credente come per il teologo, non potrà risultare in contraddizione con la verità sull'uomo rivelata da Dio. Nel pensiero di Vergote l'autore rintraccia tre grandi assi o processi, ciascuno dei quali collega un polo psicoanalitico e un polo teologico. Nella prima parte, "Dal corpo libidinale al corpo della risurrezione", è sviluppata la questione dell'unità complessa e del destino dell'essere umano, tra la realtà psichica inconscia, il corpo e lo spirito. Nella seconda parte, "Dall'attaccamento fusionale all'amore-agape" trova sviluppo il tema psicoanalitico dell'emergenza del desiderio e dell'amore. La sublimazione consiste in una trasformazione della libido, non nella sua negazione: l'inconscio rimosso è preceduto dall'inconscio originario, cioè dal fatto che l'uomo è costitutivamente un soggetto di desiderio; e perciò radicato nella relazione. Ne risulta la possibilità di un'apertura a un desiderio di Dio, e ad una religione, che non origini da una rimozione della libido. Infine la terza parte, "Dal complesso parentale all'intersoggettività teologale", approfondisce il tema della relazione del mistero dell'uomo con il mistero di Dio, a partire da un orizzonte complessivo: come avviene l'ominizzazione dell'individuo e della specie, tra natura e cultura? Qui la posizione di Lecuit si fa interrogante e critica. Egli individua in Vergote un emergentismo non riduzionista, che, conservandosi lontano dal materialismo riduzionista, si appoggia su una logica dialettica della complessità e dell'autorganizzazione: di fatto, il vettore dinamico di tutti e tre gli "assi" da lui ricostruiti nel percorso di Vergote: dalla archeologia profonda dell'umano al possibile esaudimento del desiderio, per il credente, nell'incontro con il mistero di Dio. Un'opera di impegno teorico che chiede di essere letta con attenzione ma che fornisce, alla luce della riflessione psicoanalitica di Vergote, strumenti per una miglior comprensione dell'uomo, dei suoi processi, dei suoi conflitti e degli esiti di quei conflitti. Ad una rilettura in prospettiva psicodinamica dei vissuti e del divenire religioso sono impegnati anche i diversi saggi raccolti da Germano Rossi in **M. ALETTI, Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi**, Aracne, Roma 2010², pp. 281, € 19,00. «Il contributo fondamentale di Aletti

all'epistemologia e alla metodologia della psicologia della religione consiste nella discussione del complesso intrecciarsi tra Psicologia, Teologia e Psicoanalisi. Se questo è il tema principale del libro, ve ne risaltano altri di grande rilievo come il tentativo di un inquadramento interculturale della psicologia della religione, i rapporti della psicologia della religione con la postmodernità, il rilievo della Neurobiologia nel dibattito su natura e scopo della religione, le convergenze e le divergenze tra il ruolo dello psicoterapeuta e dell'accompagnatore spirituale, il tema dell'"anima" nella psicologia e nella psicoanalisi e, ancora, una presentazione critica della teoria dell'attaccamento applicata alla religione dal punto di vista della psicoanalisi. In conclusione Aletti mostra come la psicologia possa giocare un ruolo di istanza critico-decostruttiva (tanto iconoclasta quanto purificatrice) della condotta umana verso la religione. D'altra parte, egli denuncia che, di fatto, la psicologia spesso opera una scotomizzazione della realtà religiosa, specie quando la psicologia viene assunta come criterio ultimativo della realtà» (G.J. DE PAIVA, «Archiv für Religionpsychologie/Archive for the Psychology of Religion» 2011).

4. Neurobiologia e religione. Tra riduzionismi psicologistici e ingenuità pseudoapologetiche

Le tematiche che, in qualche modo, accostano neurologia e religione sono oggi di grande attualità ed il campo è affollato di pubblicazioni. L'aggiornamento via internet di *Research Review A digest of new scientific research concerning religion, brain & behavior* presenta agli specialisti del settore qualche diecina di contributi di studio e ricerca ogni mese. Si può quindi capire la smania, ed insieme la precarietà, di alcuni tentativi di divulgazione. L'editoria divulgativa, magari ammantandosi di scientificità, ne ha fatto un punto di forza. Il fatto che ogni attività mentale abbia un correlato cerebrale si presta a volte a confusioni tali per cui la correlazione viene intesa come un nesso causale; ciò esita a letture sbagliate, perché ideologiche, sia nella prospettiva di una pseudoapologetica (Dio è nel cervello, dunque si fa presente ad ogni uomo) sia, più spesso, in quella del riduzionismo pseudoscientifico (Dio è nel cervello, dunque è un artefatto residuale dell'evoluzione umana).

Ad esigenze divulgative risponde il volume di **F. FABBRO, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa***, Astrolabio, Roma 2010, pp. 478, € 38,00 che, mentre si distende per un considerevole numero di pagine in una introduzione su strutture, processi e funzionamento del cervello e dell'intero sistema nervoso, non sembra cogliere la specificità psicologica dell'esperienza religiosa

(e ignora la vasta letteratura in proposito). Si sofferma piuttosto su alcune manifestazioni eclatanti, elencate sotto i titoli accattivanti delle due parti ("Il cervello religioso" e "Neurosentieri verso il sacro"). Il "cervello religioso" viene introdotto come categoria che si ritroverebbe all'origine dell'adesione all'induismo, al buddismo, al tao-ismo, alle religioni misteriche antiche e alle pratiche amerindie ed anche a manifestazioni "religiose" particolarmente eclatanti: sciamanesimo; le tecniche mistiche, o l'esaltazione ottenuta con l'uso di piante allucinogene, o l'epilessia come "morbo sacro", ecc. L'interesse e la curiosità per i fenomeni particolari di manifestazioni "strane" viene a scapito della considerazione della valenza psicologica dell'esperienza della popolazione religiosamente "normale" (almeno in senso statistico): la religiosità della gente comune, quella realmente vissuta dal credente all'interno della propria chiesa o denominazione. Misurare su questo orizzonte l'esperienza religiosa è molto impegnativo (e certo meno appagante sotto il profilo del successo editoriale) e richiederebbe la competenza riunita e collaborante di neurobiologia, psicologia e teologia.

A tale risultato mirava il gruppo di lavoro i cui contributi sono confluiti nel volume edito dalla Facoltà Teologica Pugliese, **L. RENNA (ed.), *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici*** (Persona e Psiche), EDB, Bologna 2010, pp. 304, € 24,50. Coniugare neuroscienze ed antropologia in vista di un rinnovamento della riflessione sull'etica è oggi compito intrigante e quasi "missione impossibile". Il risultato non è privo di spunti interessanti, ma non riesce ad un esito complessivo unitario e non sembra superare il livello – difficoltà ricorrente in tanti convegni in materia – della giustapposizione di competenze diverse e tra loro irrelate, solo apparentemente governate da un disegno teologico. La complessità dell'accostamento alla questione dei rapporti tra neurobiologia e religione, in particolare la consapevolezza che ogni discorso psicologico sulla religione è un discorso sull'uomo credente e non sull'esistenza di Dio consiglia di evitare – lo ripetiamo – da una parte, ingenui entusiasmi apologetici e, dall'altra, divulgazioni riduzionistiche e sensazionalistiche. A quest'ultima tentazione sembra indulgere il volumetto di **V. GIROTTO - T. PIEVANI - G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin***, Codice Edizioni, Torino 2008, pp. 204, € 19,00. Il titolo e la tesi di fondo evocano una battuta del biologo Richard Dawkins che osservava che il cervello umano sembra «appositamente progettato per fraintendere il Darwinismo». In realtà l'impianto teorico del libro dovrebbe misurarsi (ma gli Autori non ne sono consapevoli) con un'obiezione fondamentale: se il comportamento umano è frutto dell'evoluzione, quale vantaggio evolutivo presiede a questo esito di rifiuto del

Darwinismo da parte delle "persone comuni"? E quale eccezione evolutiva (e quale criterio esterno) autorizza gli autori a chiamarsi fuori da tale destino comune e garantisce che il loro pensiero controintuitivo sia (evolativamente) più significativo? O più efficace di quelle "macchine di credenze" cui l'uomo avrebbe piegato le proprie competenze cognitive? Questi temi meriterebbero una riflessione più accurata, in linea con le pretese di filosofia della scienza che qua e là vengono avanzate. Gli autori non sembrano avvertiti che la "scienza" (ivi compresa la teoria darwiniana dell'evoluzione) non è la realtà, ma una sua descrizione o narrazione e, perciò, il reale non coincide con lo "scientifico", tanto meno vi si rinchiude. La prospettiva propriamente psicologica è nel libro ristretta, inficiata dal postulato che «la nostra attività mentale sia il *risultato* dei processi fisici che si svolgono nel cervello» [corsivo nostro]. In questa prospettiva, scavalcando con disinvoltura il dibattito contemporaneo sui rapporti tra cervello e mente, gli autori ne ignorano alcune pur limitate, ma chiarificatrici, conclusioni. I processi neurobiologici che sono concomitanti all'attività mentale circa "il religioso" non ne sono una spiegazione causale e, d'altra parte, non possono prescindere dalla cultura e dalla storia individuale e sociale in cui l'atteggiamento verso la religione trova forma ed espressione. Il volume, scritto con l'andamento e lo stile accattivante e un po' guascone che in questi anni sembra fare la fortuna mass-mediatica di qualche professionista dell'"anti-religione", sfiora questioni di fondo che meriterebbero ben altro approfondimento teorico e confronto con verifiche empiriche, quali quelle dei rapporti tra neurobiologia e cultura, cervello e mente, condizioni e condizionamenti.

Prof. Mario Aletti