

Rassegne e riflessioni



Psicologia della Religione e-journal

Società Italiana di Psicologia della Religione
<http://www.PsyRel-journal.it>

Religione vs morte: dalla “gestione del terrore” al coping sul significato

Rosa Scardigno, Giuseppe Mininni – Dipartimento di Scienze della Formazione, Psicologia, Comunicazione – Università degli Studi “Aldo Moro” di Bari

Riassunto

La “varietà” dell’esperienza religiosa si estrinseca anche nell’offerta di sistemi di significato, che hanno un particolare valore nelle situazioni di disagio e di discrepanza tra quello che è atteso-desiderato-contemplato-pensato e ciò che può improvvisamente sconvolgere piani esistenziali e progetti di vita. Operando mediante i percorsi della “conservazione” o della “trasformazione”, le religioni consentono di affrontare l’idea della morte, assieme al carico cognitivo-emotivo che essa porta con sé sia “prima”, garantendo ancoraggi utili a fronteggiare il “terrore della morte”, sia “dopo”, mediante processi che, durante le varie fasi di valutazione dell’evento luttuoso, cercano (non sempre con successo) di garantirne un benefico inquadramento nelle cornici di significato preesistenti.

Parole chiave: Morte, Significato, Terror management, Coping

Abstract

Religion vs death: from “terror management” to the meaning-making coping

The “variety” of religious experience can be expressed by offering systems of meaning which have a special value in situations of distress and of discrepancy between what is expected-desired-considered-thought and what can suddenly disturb both existential plans and life projects. In their pathways oriented toward “conservation” and “transformation”, religions enable believers to face with the idea of death, with its cognitive-affective charge, both “before”, through useful anchorages for “terror management”, and “after” it happen, during the different phases of evaluation of the same event. In this way, they try to guarantee a positive framing into preexistent systems of meanings.

Keywords: Death, Meaning, Terror management, Coping

Introduzione

La morte lascia trasparire la condizione di finitezza degli esseri viventi. L’uomo sembra essere l’unica specie animale ad averne consapevolezza e questa certezza è all’origine della sua inaggirabile “insecuritas” (Semerari, 2005). Non essendo esperibile dalle persone se non quando è irraccontabile, la prefigurazione della propria morte è contornata da un

mix esplosivo di emozioni negative: terrore, tristezza, rabbia, ansia, delusione, sconforto.

Invero la morte è uno dei temi che maggiormente porta l’ambivalenza umana a manifestarsi: quando si parla di morte, oscilliamo tra il desiderio di rimozione nei confronti di quello che rappresenta il limite umano fondamentale (che stride rispetto a norme e valori culturali improntati al benessere, l’ottimismo, la ricerca della felicità e della realizzazione perso-

nale) e la curiosità, talvolta maniacale e morbosa, sfociante persino nel voyeurismo, nei confronti dell'evento misterioso per antonomasia, coltivata anche dal nostro bisogno di certezza e di finitezza che caratterizza la natura umana. Tale oscillazione rappresenta solo una possibile sintesi di atteggiamenti e sensazioni che elicitano riflessioni profonde sull'inizio e la fine, il prima e il dopo, il dolore e la speranza, la certezza e l'incertezza, il *disengagement* e l'attività.

Ma la religione è una risorsa molto utile ad attivare il *coping* emozionale non soltanto quando la morte celebra il suo trionfo effettivo nella storia delle singole persone, ma soprattutto quando essa è percepita come minaccia imminente (come nelle malattie) e finanche quando essa è avvertita solo come oscura e remota necessità. Infatti, la religione rende la mente culturale dell'uomo capace di reggere la paura della morte soprattutto mettendole a disposizione un sistema di credenze tali da giustificare la possibilità di legare la morte a una "nuova nascita".

La riflessione proposta dal presente contributo riguarda le potenzialità offerte dal "sistema di significato" religioso nell'affrontare l'idea della morte, nonché un evento luttuoso. In tal senso, si parlerà della religione come risorsa di senso e di *coping* "prima" e "dopo" la morte. La parola 'risorsa' deriva da una concezione di religione che si lascia alle spalle le definizioni "in negativo" che hanno caratterizzato soprattutto le prime riflessioni a carattere psicologico sulla religione, definita dal padre della psicanalisi ora come "nevrosi collettiva" (Freud, 1908), ora come meccanismo di difesa nei confronti della "repressione" attuata dalla cultura, ora come reazione alla frustrazione derivante dalla scoperta dei propri limiti e dei traumi, primo tra tutti quello della morte, che comporterebbe una regressione dell'uomo ad uno stadio infantile, in cui diverrebbero salienti i bisogni di protezione e di sicurezza, arrivando a costruire l'immagine di Dio come un'illusoria proiezione del desiderio infantile di consolazione (Freud, 1927, 1930).

Invero il XX secolo ha visto fiorire ed approfondire "la varietà dell'esperienza religiosa" (Scardigno, 2010), anche nelle sue molteplici funzioni propositive/proattive. Ricerche e studi hanno rilevato l'esistenza di legami tra esperienza religiosa e possibilità di miglioramento del controllo personale e di crescita del senso di autostima nelle proprie capacità. Per certi aspetti, l'offerta di riti di passaggio consente di

comprendere e affrontare i momenti di transizioni della vita (soprattutto mediante i sacramenti e/o i vari rituali) e di reinterpretare gli eventi negativi mediante delle "lenti sacre" che consentono ad esempio di leggere un momento di crisi come un'opportunità di crescita spirituale.

La religione come sistema di significato...

La nascita e la morte sono gli eventi liminali dell'esistenza umana e, come tali, ne racchiudono in qualche modo il senso, se non altro perché individuano la polarità delle esperienze emozionali (positive e negative) possibili in vita. Questa è la profonda ragione per cui le religioni come istituzioni della mente culturale dell'uomo, dedicano una particolare attenzione all'elaborazione del significato della nascita e della morte. Nei confronti della morte, le religioni svolgono una fondamentale funzione di inculturazione della mente, fornendo anzitutto l'assetto rituale in cui l'evento deve essere collocato. Con la sua sequenza di gesti e parole prevedibili, l'organizzazione dei riti di sepoltura comporta un'implicita riduzione dello sconcerto totale in cui la morte fa sprofondare i sopravvissuti, che sono costretti a pensarsi al posto di chi non è più.

Cogliendo i tratti cognitivi, emotivi, sociali, nonché antropologici del rapporto tra religione e morte, la psicologia culturale della religione (Belzen, 2004; Manuti, Scardigno & Mininni, 2016; Scardigno & Mininni, 2013) investiga "how the specific 'form of life' the person is embedded in constitutes and constructs feelings, thoughts and conducts" (Belzen, 1999, pp. 238-239), nella consapevolezza che tali pratiche non siano semplicemente modellate dalla cultura, ma sono costituite e radicate all'interno delle particolari interazioni culturali. Essere religiosi, così come l'insieme delle attività e delle appartenenze che conferiscono stabilità e costanza all'esperienza umana, ha origine nelle pratiche culturali: l'essere umano ancora il proprio vissuto alle forme religiose disponibili culturalmente. In altre parole, nessuno sarebbe religioso o attuerebbe pratiche spirituali senza essere stato introdotto a qualche esperienza del genere (Belzen, 2004).

L'adozione di una prospettiva culturale nello studio dell'esperienza religiosa comporta la necessità di esplorarne i "significati", dal momento che la religione stessa può essere definita come "sistema di

significato” (McIntosh, 1995; Silberman, 2005). Un sistema di significato è composto da tre dimensioni fondamentali (Park, 2005):

1. un set di credenze o significati globali, che costituiscono la componente cognitiva del sistema, lo schema principale alla base del quale le persone interpretano le loro esperienze del mondo (concernono Dio o la divinità, la natura umana, il sé, la natura del mondo, il futuro; ad es. credenze nella giustizia, nella prevedibilità e possibilità di controllo, coerenza, benevolenza). Tali credenze costituiscono una cornice integrata che rende possibile la spiegazione degli eventi, sia quelli ordinari che quelli straordinari, legati cioè agli eventi che più ci mettono alla prova, in modo comprensivo e soddisfacente. Tale cornice consente di percepire, comprendere e valutare gli eventi della vita come parte di un modello più ampio, garantendo che qualunque cosa accada all'individuo, positiva o negativa che sia, ha un senso (Pargament, 1997).
2. un insieme di obiettivi globali, che costituiscono la parte motivazionale del sistema e che sono riferiti ad ideali che le persone ritengono importanti nella loro vita e che costituiscono ciò che le persone cercano dapprima di perseguire, raggiungere e in seguito di mantenere. Possono essere connessi direttamente (vivere la propria esistenza nell'altruismo, nel perdono, conoscere il più possibile Dio, avvicinarsi a Lui, raggiungere la salvezza) o indirettamente con il sacro mediante il processo di “santificazione” (Mahoney, Pargament, Jewell, Swank, Scott, Emery & Rye, 1999), termine con il quale ci si riferisce all'attribuzione di un significato sacro o spirituale a eventi o situazioni che possono avere una connotazione “neutra” (ad es. il matrimonio). Essi sono organizzati in gerarchie, per cui è possibile che essi siano graduati secondo diversi livelli di importanza e crucialità, orientano i piani, le attività e i comportamenti personali in vista sia del loro conseguimento che del loro evitamento. Tutto questo influenza gli scopi a breve e medio termine che le persone perseguono nella loro vita quotidiana: alcune ricerche condotte in psicologia hanno mostrato che quando le persone si pongono scopi personali legati in qualche modo alla spiritualità, tali obiettivi risultano legati ad un maggiore livello di benessere e di soddisfazione, in relazione anche al fatto che, per essere perseguiti, essi spesso chiedono sforzi e sacrifici che

possono incrementare il senso di significatività e il valore del loro raggiungimento.

3. un senso soggettivo di significatività della propria esistenza, la componente emotiva del sistema, che è la personale sensazione che la propria vita abbia una direzione, uno scopo, un senso. In questo caso, non è il raggiungimento dello scopo in sé a determinare il senso della significatività della propria esistenza, ma la consapevolezza di essere orientati verso quell'ideale. La religione contribuisce, anche se è da sottolineare in modo non esclusivo, alla percezione della propria esistenza come significativa e piena di valore, soprattutto nell'esperienza dell'invecchiamento (Krause, 2003) e in coloro che nutrono forme di religiosità intrinseca (Ardelt, 2003). Questo comporta la possibilità di sperimentare livelli più elevati di soddisfazione nella vita, di emozioni positive e sensazioni di accettazione nei confronti delle situazioni della vita quotidiana che a breve e lungo termine procurano la possibilità di sperimentare benessere.

In quanto “sistema di significato”, la religione può costituire una risorsa nei confronti della morte in modi molteplici e diversi, talvolta anche imprevedibili, e comunque riconducibili a due macro aree: una prima nella quale si riconosce il valore della religione nel contribuire a “sopportare” l'idea della morte, nella consapevolezza che è ciò che caratterizza la natura umana e a cui tutti andremo incontro. La seconda sarebbe funzionale a “supportare” il vissuto umano allorquando la morte non è più un concetto “immaginato”, ma una drammatica realtà presso la vita delle persone.

... “prima” della morte

Alcuni studiosi, tra cui Jung (1938/1940), definiscono le religioni come “complicati sistemi di preparazione alla morte”, sintetizzando la concezione secondo la quale la religione offrirebbe risposte alle domande esistenziali collegate alla morte e contribuirebbe a fornire un senso di prevedibilità e controllo in contrapposizione all'ansia provocata dalla prospettiva della fine della vita.

In tale cornice, a fronte della universalità del terrore della morte e della necessità di proteggersi e difendersi da esso, la *Terror Management Theory* (Becker, 1973; Jonas & Fischer, 2006) sostiene che gli esseri umani provano ad affrontare inconsciamente il terrore – pressoché universale – derivante dalla

consapevolezza della morte, mediante due processi psicologici: l'adesione ad una visione-del-mondo e l'autostima. Ciò avverrebbe in particolare in condizioni di salienza della mortalità (Solomon, Greenberg, & Pyszczynski, 2004). In altre parole, quando il tema della morte diviene rilevante – ad es. per motivi di cronaca o per ragioni personali – le persone tendono a rinsaldare il legame con la propria comunità di appartenenza, per un verso garantendo un set di “risorse” contro le preoccupazioni legate alla morte, per un altro sviluppando sentimenti ed emozioni positive verso i membri del proprio gruppo e/o coloro che rispettano gli standard culturali, con probabili contraccolpi e sentimenti negativi nei confronti dei membri di altri gruppi – dinamiche in linea con i più generali processi sociali di categorizzazione-favoritismo-discriminazione (cfr. Leone, Mazzara & Sarrica, 2013). La riduzione dell'ansia legata alla morte passa anche attraverso la costruzione di legami che, rinsaldando l'autostima, possono avere effetti benefici proprio in relazione alla problematicità delle tematiche salienti.

L'adesione ad un sistema culturale, e il conseguente rispetto degli standard dei valori da esso proposti, coltiva nelle persone la credenza di giocare un ruolo importante all'interno di tali sistemi. In altre parole, la vicinanza e il contatto con credenze, atteggiamenti, obiettivi e comportamenti posti alla base di tali strutture rappresentano un fattore protettivo, contribuendo a fornire ordine e stabilità all'esistenza delle persone.

In particolare, la religione rappresenta un sistema “denso” di significati, in cui le attività umane possono essere radicate conferendo significatività alle stesse e garantendo a chi le produce qualche forma di vita dopo la morte. Con riferimento a quest'ultimo topic, rispetto a tutte le altre *worldview* culturali che contribuiscono ad affrontare l'idea della morte, la maggior parte delle religioni propone il concetto della trascendenza della morte mediante la proposta di un “Aldilà”.

Fornendo valori e norme, le persone percepiscono il “valore” dei loro comportamenti, laddove siano in linea con questi standard di vita. Non è pertanto un caso che, a fronte della salienza della mortalità, aumenti la severità dei giudizi morali (Rosenblatt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski, & Lyon, 1989), nonché l'adesione a norme culturali, come l'onestà e la generosità (Jonas & Fischer, 2006).

In quanto sistema di significato, la religione può agire in maniera estremamente efficace su entrambe le dimensioni: attraverso il sistema di credenze offerto, garantisce protezione e la trascendenza della morte mediante le idee sull'immortalità letterale (il concetto dell'anima, della vita dopo la morte) e simbolica (la propria “eredità” spirituale, culturale, i figli) (Voci & Pagotto, 2010). Alcuni sistemi religiosi valorizzano in particolare il concetto di “speranza”, intesa sia come possibilità di condurre azioni finalizzate al raggiungimento di un obiettivo – mediante la promessa di una vita dopo la morte – sia come possibilità di individuare percorsi alternativi per raggiungere tali obiettivi (ad es. “le vie del Signore sono infinite”, “chiusa una porta se ne aprono 1000”). Inoltre, l'adesione ad una forma di vita religiosa viene riconosciuta come fonte di benessere soggettivo, anche in virtù del potenziamento del senso di autostima (Jones, 2004): la persona può percepirsi come meritevole di amore e fiducia per mezzo non solo del supporto sociale percepito, ma anche per la possibilità di instaurare una relazione con un Essere superiore e trascendente, pronto ad amare e perdonare.

La funzione protettiva della religione non trova spazio solamente con l'angoscia elicitata dalla salienza della morte: diversi studi hanno altresì mostrato che l'appartenenza religiosa può ridurre le possibilità di suicidio (Fiz Pérez & Laudadio, 2010). Per un verso, le forti sanzioni sociali legate al suicidio ne scoraggiano la pratica, agendo in maniera “diretta”; d'altra parte, l'appartenenza religiosa garantisce una rete di supporto sociale che costituisce un prezioso fattore protettivo contro il suicidio. Inoltre, le regole di comportamento esplicite o implicite inquadrate nelle cornici religiose biasimano comportamenti aggressivi ed ostili, nonché l'abuso di sostanze quali alcol, fumo e droghe – fattori che possono essere correlati al suicidio.

... “dopo” la morte

Se la religione costituisce un fattore protettivo nei confronti dell'idea della morte, un secondo ed altrettanto prezioso contributo può avvenire quando le persone sono chiamate a gestire un lutto. Nelle situazioni ordinarie, quando qualunque evento si frappone sulla nostra strada, rispondiamo in base ad un percorso che è più o meno il seguente: si procede mediante una valutazione cognitiva primaria (che concerne la stima di quanto un evento sia minaccioso, sotto con-

trollo o prevedibile) e secondaria (che riguarda le possibilità di azione in relazione alla prima valutazione) (Lazarus, 1984). Tale *step* mette in moto dei tentativi di intervento noti come strategie di *coping*. Il *coping* è inteso come la capacità di far fronte alle situazioni e comprende l'insieme delle strategie cognitive e comportamentali che le persone mettono in atto per far fronte – con diversificate possibilità di successo – a una situazione stressante e alle emozioni negative da essa indotte (Lazarus & Folkman, 1984).

Rispetto alle molteplici possibilità attraverso le quali il *coping* è stato classificato, una tra le più efficaci riguarda la distinzione tra (Frydenberg & Lewis, 1994):

1. *coping* orientato al problema, quando le azioni messe in atto sono tese ad agire sul contesto per risolvere le difficoltà;
2. *coping* orientato all'emozione, quando la persona agisce non tanto per modificare la situazione, quanto per intervenire sul proprio vissuto emotivo, contenendo le ansie.

Se le strategie di *coping* riconducibili a tali categorie entrano in azione nelle situazioni "ordinarie", di fronte a scenari drammatici e traumatici, quali quelli generati da una perdita, le risorse "normali" possono non essere sufficienti. Invero, in situazioni di tale rilevanza si procede ancora con una valutazione cognitiva dell'evento, che include un inquadramento dello stesso (come minaccia, perdita o sfida), una iniziale attribuzione causale tenti di spiegare perché è avvenuto (per una coincidenza o per il volere di Dio), nonché la valutazione di quanto esso sia discrepante rispetto al sistema di significato preesistente.

Nello specifico, un avvenimento gravissimo quale la perdita di una persona cara, rappresenta con ogni probabilità una sfida e una minaccia nei confronti del sistema globale della persona. La misura della discrepanza percepita rispetto al sistema globale di significato nonché di quanto l'occorrenza violi le credenze e gli obiettivi generali, determina il livello di *stress* relativo all'evento. Di conseguenza, in genere la morte di una persona anziana provoca meno *stress* rispetto alla morte di una persona giovane, in quanto più in linea con gli ideali di giustizia, del corso naturale della vita, della benevolenza divina. D'altra parte, la morte di una persona cara provoca un livello di sofferenza più intenso rispetto ad una persona estranea perché viola l'obiettivo generale di mantenere un

legame di affetto il più a lungo possibile. In entrambe le situazioni prospettate, la discrepanza che ne deriva è altamente "scomoda" perché provoca una perdita di comprensibilità, controllo e prevedibilità del mondo. Tale discrepanza deve pertanto essere ridotta mediante un processo di cambiamento nel significato attribuito agli eventi, ai significati generali o ad entrambi, in modo tale da promuovere l'integrazione dell'evento nel sistema di significato globale. In tali situazioni, le normali strategie di *coping* fondate sul compito o sulle emozioni non sono efficaci, pertanto il *coping* sarà orientato al significato (Park, 2005).

Inteso in tale accezione, il *coping* può subentrare in diversi momenti:

1. Nella fase di comprensione iniziale dell'evento, la religione può fornire spunti interpretativi da utilizzare nel processo di attribuzione causale. Di fatto, nella spiegazione di una malattia, può essere preferita una spiegazione "scientifica" (la persona si trovava in un periodo di vulnerabilità fisica, ha incontrato delle condizioni ambientali sfavorevoli, ha condotto una vita non salutare) oppure una spiegazione fondata sulla Trascendenza (Dio non metterebbe mai alla prova una persona assegnandogli una sfida che è al di là delle proprie possibilità di sopportazione; Dio sta cercando di comunicare qualcosa tramite quell'evento; Dio mi sta punendo per qualcosa che ho fatto).
2. Nella fase di interpretazione dell'evento occorso, i grandi sistemi delle religioni costituiscono dei potenti strumenti di regolazione collettiva dei vissuti emozionali, alimentando una serie di credenze diverse sulla possibilità di una vita ultraterrena. Tale cambiamento può essere prodotto in due modalità:
 - (a) la riattribuzione religiosa, che consiste nell'attribuzione di ragioni più accettabili e coerenti con il sistema di significato globale (es., l'evento è parte di un piano di Dio impercettibile, la volontà di Dio va al di là della comprensione umana). In tale prospettiva, la fede in Dio trasforma il significato/la semantica della morte perché sostituisce l'idea della vita chiusa entro un confine invalicabile con l'immagine del "passaggio" a miglior vita. Il concetto di "salvezza", promessa dalle religioni secondo differenti modulazioni storico-culturali, è l'antidoto all'inesorabile punizione: se si riesce a credere che "la

vita non è tolta, ma trasformata”, come solennemente si afferma all’apice del rito cattolico della sepoltura, allora si è “salvi”.

- (b) la reinterpretazione positiva, che consiste principalmente nell’identificazione dei benefici che possono seguire un evento stressante. In tal caso, possono essere coltivati pensieri sulla sofferenza che produce perseveranza, la quale fortifica il carattere e il carattere a sua volta nutre la speranza; in altri casi, l’evento può essere interpretato come un’opportunità per apprezzare il valore della vita, una sfida per crescere, un modo per avvicinarsi a Dio.

È necessario contemplare un’ulteriore ipotesi: gli eventi traumatici estremi, quali quelli legati alla fine della vita, possono essere talmente discrepanti rispetto al proprio sistema generale di significato che nessun tipo di interpretazione può essere in grado di restaurare una congruenza rispetto alla credenze preesistenti. In tal caso, può avvenire un cambiamento dei significati generali. Si tratta di un cambiamento che è tanto più radicale quanto più comporta l’alterazione delle credenze sul sé, sul mondo, sulla natura umana, su Dio, nonché su obiettivi e fattori che conferiscono un senso di significatività alla propria esistenza. Per tali ragioni, tali cambiamenti possono condurre a trasformazioni religiose radicali, nelle due forme più nette della conversione e dell’apostasia, ma anche sotto forma di ridotta/accentuata partecipazione religiosa.

Sistemi di significato collettivi: il caso 11 settembre 2011

L’attribuzione di significato (religioso) agli eventi non è di natura squisitamente intrapsichica, ma costituisce una parte di un percorso continuo e reciproco di interazione tra l’individuo e la società. I sistemi nei quali l’individuo vive, intesi sia come microsistemi (quali la famiglia e i gruppi con i quali la persona agisce direttamente) sia come macrosistemi (Bronfenbrenner, 1979) – la religione e altre istituzioni –, forniscono una struttura che sostiene le persone nella loro vita quotidiana e nelle situazioni di crisi. Rivolgendosi ad esse nelle situazioni di incertezza, viene consolidata e rafforzata la loro presenza. La salienza di tali dinamiche si impone in situazioni particolari: emblematico è il caso dell’11 settembre 2001. Il “disagio” provocato dall’evento è stato di

natura personale e pubblica, innescando un senso di “lutto condiviso” e una ricerca collettiva di significato. Inoltre, il fatto che i terroristi avessero incorniciato il loro attacco nel quadro religioso, richiamava esplicitamente il bisogno di spiegazione religiosa e nel contempo impegnava tutti nello sforzo di trovare un significato per quegli attacchi “in diretta”.

Nella gestione individuale e collettiva di un evento tanto irrazionale e spaventoso, sono subentrate diverse strategie di *coping* (Nielsen, 2001) alcune fondate sulla “conservazione” dei principi (strategie preferite in quanto implicanti meno cambiamenti, con conseguente minore impegno e stress), altre sulla “trasformazione” (strategie meno preferite in quanto implicanti cambiamenti più radicali, derivanti dal fatto di aver “perso” i propri significati preesistenti). La conservazione può agire mediante differenti strategie:

1. La prevenzione religiosa, fondata sul rimarcare una serie di vincoli e sul dichiarare una serie di comportamenti come *off-limits* (ad es. la droga, il sesso prima o fuori dal matrimonio). Nel caso dell’11 settembre, si tratterebbe di interpretare l’evento come la conseguenza della diffusione di norme sociali troppo permissive;
2. Il supporto religioso, che contribuisce al mantenimento della significatività della propria esistenza, alimentando la sensazione di non essere soli nel dolore e nella lotta. Nei discorsi successivi agli attentati, le persone comuni e i leader politici si affannavano a ripetere slogan e massime, quali “God is with us”, “God bless us”;
3. I rituali di purificazione, che consistono nei tentativi di ripristinare il contatto con la realtà e di far fronte alle proprie debolezze mediante rituali, come avviene con il sacramento della “riconciliazione” nella religione cattolica. Incontri di preghiera di gruppo, veglie svolte nella notte, con le sole luci delle candele, fiaccolate, hanno svolto tale importante funzione in tutto il mondo;
4. L’inquadramento religioso, reso possibile dalla riaffermazione dei valori e degli ideali di base del sistema di significato. A tale scopo hanno contribuito soprattutto i discorsi di politici, cariche istituzionali e religiose che hanno ripetuto che “le bombe non possono distruggere la libertà”.

Le strategie di trasformazione sembrano intervenire quando le strategie di conservazione sono sta-

te provate e hanno fallito, e riguardano ancora una volta la conversione o la polarizzazione del vissuto religioso, mediante eventuale abbandono della fede o, al contrario, l'adesione più forte ad un sistema religioso.

Considerazioni conclusive

Secondo una storiella ebraica, a un vecchietto che gli chiedeva "A che serve morire?", il rabbino rispose: "A camminare con Dio". Abolendo la morte, Dio e l'uomo si salvano reciprocamente e aprono la storia del loro incontro alle attese di un amore infinito.

Le religioni, intese come "sistemi di significato", propongono forme di "risemantizzazione" della morte: è questo il grande capolavoro psicologico della religione, istituzione culturale che, fin dall'inizio e a tutte le latitudini, appare capace di intercettare i bisogni più profondi della condizione umana. La fede in Dio non solo rischiarla la domanda sul senso del tempo, sottraendolo alla legge minacciosa della misura, ma concede anche alle comunità umane la convinzione di attraversare il confine del tempo con gradi di certezza ben superiori a quella che l'arte ispira ai singoli creatori di grandi opere. In effetti, la religione offre solide fondamenta alla funzione lenitiva già svolta dalla letteratura nei confronti della finitezza. Per il più celebre semiologo italiano (Eco, 2002), il fascino esercitato dai grandi capolavori dell'arte consiste nel rendere più tollerabile la frustrazione della morte. Vedere come certe vortuose vicende umane abbiano trovato la loro conclusione attenua il rifiuto della mente di pensare la propria inesistenza.

Operando mediante "conservazione" o "trasformazione", le religioni offrono strumenti interpretativi e ancora di senso ai quali attingere nelle situazioni di disagio e di discrepanza tra quello che è atteso-desiderato-contemplato-pensato e ciò che può improvvisamente sconvolgere piani esistenziali e progetti di vita. Se affrontare l'idea della morte, assieme al carico cognitivo-emotivo che essa porta con sé, può rappresentare il "germe" di una deriva ateista e nichilista, per molte persone la religione sopravvive bene a questi pericoli rinsaldando la forza, individuale e collettiva, del credere al di là dell'esperire, allorché la Parola supera lo sguardo.

Riferimenti bibliografici

- Ardelt, M. (2003). Effects of religion and purpose in life on elders' subjective well-being and attitudes toward death. *Journal of Religious Gerontology*, 14(4), 55-77. http://dx.doi.org/10.1300/J078v14n04_04
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- Belzen, J. A. (1999). The cultural-psychological approach to religion: Contemporary debates on the object of the discipline. *Theory and Psychology*, 9(2), 225-229. <https://doi.org/10.1177/095935439992004>
- Belzen, J. A. (2004). Spirituality, culture and mental health: Prospects and risks for contemporary psychology of religion. *Journal of Religion and Health*, 43(4), 291-316.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. it. *Ecologia dello sviluppo umano*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- Eco, U. (2002). *Sulla letteratura*. Milano: Bompiani.
- Fiz Pérez, F. J. & Laudadio A. (2010). La fede come dimensione centrale del benessere psicologico individuale. *Il Minotauro. Problemi e ricerche di psicologia del profondo*, 37(1), 54-70.
- Freud, S. (1908). *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (caso clinico del piccolo Hans)*. In *Opere*, Vol. 5 (pp. 481-589). Torino: Boringhieri, 1972.
- Freud, S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 435-485). Torino: Boringhieri, 1978.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 557-630). Torino: Boringhieri, 1978.
- Freydenberg, E. & Lewis, R. (1994). Coping with different concerns: Consistency and variation in coping strategies used by adolescents. *Australian Psychologist*, 29(1), 45-48. <http://dx.doi.org/10.1080/00050069408257320>
- Krause, N. (2003). Religious meaning and subjective well-being in late life. *Journal of Gerontology: Social Science*, 58B(3), S160-S170. <https://doi.org/10.1093/geronb/58.3.S160>
- Jonas, E. & Fischer, P. (2006). Terror management and religion: Evidence that intrinsic religiousness mitigates worldview defense following mortality salience. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(3), 553-567. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.91.3.553>
- Jones, J. W. (2004). Religion, health and the psychology of religion: How the research on religion and health helps us understand religion. *Journal of Religion and Health*, 43(4), 317-328. <http://dx.doi.org/10.1007/s10943-004-4299-3>

- Jung, C. G. (1938/1940). *Psicologia e religione*. In *Opere*, Vol. 11 (pp. 15-111). Torino: Boringhieri, 1979.
- Lazarus, R. S. (1984). On the primacy of cognition. *American Psychologist*, 39(2), 124-129. <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.39.2.124>
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (Eds.) (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer-Verlag.
- Leone, G., Mazzara, B. M. & Sarrica, M. (2013). *La psicologia sociale: Processi mentali, comunicazione e cultura*. Roma: Laterza.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E., Emery, E., & Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual realm: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology*, 13(3), 321-338. <http://dx.doi.org/10.1037/0893-3200.13.3.321>
- Manuti, A., Scardigno, R., Mininni, G. (2016). Me, myself and God: Religion as a psycho-cultural resource of meaning in later life. *Culture & Psychology*, 22(1), 3-34. <http://dx.doi.org/10.1177/1354067X14551294>
- McIntosh, D. N. (1995). Religion as a schema, with implications for the relation between religion and coping. *International Journal for the Psychology of Religion*, 5(1), 1-16. http://dx.doi.org/10.1207/s15327582ijpr0501_1
- Nielsen, M. E. (2001). Religion's role in the terroristic attack of September 11, 2001. *North American Journal of Psychology*, 3(3), 377-383.
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: The theory, research and practice*. New York: Guilford Press.
- Park, C. L. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707-729. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>
- Rosenblatt, A., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T., & Lyon, D. (1989). Evidence for terror management theory: I. The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(4), 681-690. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.57.4.681>
- Scardigno, R. (2010). *La varietà discorsiva dell'esperienza religiosa nel ciclo di vita*. Tesi di dottorato, Università degli Studi 'Aldo Moro' di Bari.
- Scardigno R. & Mininni G. (2013). Le sens de la religiosité dans les différentes périodes de la vie: Une approche culturelle et discursive. In P-Y. Brandt & J.M. Day (Eds.), *Le développement religieux* (pp. 189-219). Genève: Labor et Fides.
- Semerari, G. (2005). *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*. Milano: Spirali.
- Silberman, I. (2005). Religion as a meaning system: Implications for the new millennium. *Journal of Social Issues*, 61(4), 641-663. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x>
- Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (2004). The cultural animal: Twenty years of terror management theory and research. In J. Greenberg, S. Koole, & T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of experimental existential psychology* (pp. 13-34). New York: Guilford Press.
- Voci A. & Pagotto L. (2010). *Pregiudizio. Che cosa è, come si riduce*. Roma-Bari: Laterza.

Il testo qui presentato è un ampliamento della relazione presentata alla Giornata di studio su “Coping e Religione” organizzata dalla SIPR (Università di Milano-Bicocca, 21 novembre 2015).

Rosa Scardigno, Dipartimento di Scienze della Formazione, Psicologia, Comunicazione – Università degli Studi “Aldo Moro” di Bari.

Ha conseguito il Dottorato di Ricerca in “Psicologia: Processi Cognitivi, emotivi e comunicativi” con una tesi dal titolo “La varietà discorsiva dell’esperienza religiosa nel ciclo di vita”. Attualmente Assegnista di ricerca presso l’Università di Bari, coltiva interessi nei confronti della psicologia culturale della religione, valorizzando i costrutti della religione come sistema di significato e come sistema di comunicazione, nonché del vissuto religioso nelle varie fasi del ciclo di vita e a livello interculturale. Dal punto di vista metodologico, cerca di coniugare tecniche più tradizionali (mediante l’utilizzo di interviste, focus group) con contesti di ricerca più attuali, come i siti web e i social media.

Giuseppe Mininni, Dipartimento di Scienze della Formazione, Psicologia, Comunicazione – Università degli Studi “Aldo Moro” di Bari.

Professore Ordinario nel settore della Psicologia Sociale, è autore di numerose pubblicazioni a livello internazionale, nonché di volumi nazionali, che si occupano della psicologia secondo la prospettiva teorico-epistemologico della psicologia culturale discorsiva. Ponendo sempre uno sguardo critico sulle questioni di

attualità nonché sui principali dibattiti a carattere etico-morale, ha promosso prospettive inedite di analisi (critica) del discorso all'interfaccia tra psicologia, linguistica e semiotica.

Corrispondenza / email: rosa.scardigno@uniba.it

Citazione (APA) / APA citation: Scardigno, R., & Mininni, G. (2016). Religione vs morte: dalla “gestione del terrore” al coping sul significato. *Psicologia della Religione e-journal*, 3(1), 1p-9p. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2016A20i>.

Online: <http://www.PsyRel-journal.it>

