

LA PSICOLOGIA DI FRONTE A RELIGIONE E SPIRITUALITÀ NELLA CULTURA CONTEMPORANEA¹

Mario Aletti

Le questioni metodologiche costituiscono un tema costante nella letteratura psicologica e sono strettamente interconnesse con la definizione dell'oggetto stesso della psicologia, come avviene per tutte le cosiddette scienze sociali.

Ciò dice della complessità delle questioni poste in campo. E' vero che la metodologia si occupa di metodi e di tecniche di ricerca, ma le sue prospettive e le sue conclusioni sono strettamente interconnesse con gli interrogativi sulla disciplina stessa. Nello specifico, quale è l'oggetto della psicologia, quali metodi sono confacenti all'oggetto individuato? Quali strumenti di ricerca sono validi, attendibili, sensibili? E reciprocamente, non sarà la scelta di una metodologia a determinare l'oggetto? Si pensi in proposito, all'influenza esercitata, nella psicologia, da due diverse tradizioni metodologiche, quella analitico-empirica e quella fenomenologico-ermeneutica (sovente, ma non sempre esattamente, identificate come metodologie quantitative e metodologie qualitative) o dalla scelta tra ricerche sperimentali ("di laboratorio") e osservazione ecologica, oppure tra attenzione centrata sul comportamento osservabile, o sulle sue motivazioni inconscie, sul comportamento puntuale o sul suo strutturarsi in una prospettiva longitudinale (considerata lungo tutto il ciclo di vita individuale o addirittura nell'evoluzione della specie umana).

Questo stato di cose e questa molteplicità di approcci e di metodi della psicologia è ben rappresentata nella letteratura di psicologia della religione. E non potrebbe essere diversamente, posto che la psicologia della religione è un ramo, una subdisciplina della psicologia generale.

Diversamente dalla Sociologia, che studia forme concrete di religione e il loro continuo divenire, perseguendo sempre nuove categorie interpretative e metodologie per verificarle, la psicologia della religione, orientata al funzionamento della psiche a fronte della religione, studia le strutture e i processi (le regolarità e le specificità) dell'atteggiamento della persona religiosa, assunte come sostanzialmente stabili al livello intrapsichico, del singolo soggetto, e comuni e comparabili a livello intersichico, degli individui e dei gruppi.

La varietà delle espressioni concrete dell'esperienza religiosa nella cultura contemporanea è ben nota; testimoniata ad esempio, per quel che riguarda l'Italia, dall'ultima edizione del recentissimo volume enciclopedico curato dal Cesnur (Introvigne & Zoccatelli, 2006). Ma la psicologia è scarsamente interessata alla recensione di tale molteplicità e ne ricerca le caratteristiche psicologiche.²

Personalmente ho creduto di individuare nella cultura contemporanea, accanto a modalità tradizionali e conosciute di religiosità, tre "forme nuove" o meglio tre registri prevalenti, non irrelati tra loro, anzi spesso intersecantesi, di atteggiamento verso la religione (Aletti, 2003a):

- un *registro intimistico-esoterico*, che tende ad un sincretismo psico-religioso e rivendica alla fruizione privata linguaggi, simboli, espressioni di culto una volta gestiti dalle religioni istituzionali. La motivazione

¹ Testo provvisorio ad uso dei partecipanti al convegno. Riproduzione vietata, in qualunque forma.

² Due precisazioni sotto il segno di una polemica che vuole essere 'euristica'. 1). Uso il termine "contemporaneo" ad indicare la prossimità (temporale e geografica) al fenomeno studiato. La ricerca psicologica è sempre situata (né u-topica, né a-cronica) e si misura sul vissuto di soggetti individuati ("questo uomo qui, in questa cultura qui"); non usa facilmente categorie socio-culturali di dimensioni epocali, e tanto meno le loro derivate nominalistico-deduttive come quelle qualificate dal prefisso "post-" (postmoderno, postsecolarizzazione, post-cristianesimo...). Comprendo l'esigenza pragmatico-semplificatoria sottesa, ma sul tentativo di definire un fenomeno osservato per contrapposizione al già conosciuto, grava il sospetto di pigrizia intellettuale, non meno che di carenza di ricerca empirica. 2) La testé deprecata religione "post-moderna" viene spesso indicata come "psicologica". Anche qui opera il sottinteso che il (troppo) psicologico tolga spazio ad altre caratteristiche attese. In realtà ogni religione è "psicologica" nella misura in cui tutto ciò che è umano è (anche) psichico. Vero è che lo psichico, in realtà è rilevabile solo all'interno di una realtà umana complessa, che non è riducibile allo psichico e che non si spiega con la sola psicologia. Nell'ambito dello studio della religione, la consapevolezza che *tutto è psichico, ma lo psichico non è tutto*, previene dalla tentazione riduzionistica di una spiegazione psicologica di un fenomeno complesso come la religione. In realtà i temi della origine, essenza, verità della religione non sono questioni psicologiche; la psicologia si interessa all'interazione psicologica tra un soggetto e la sua religione di riferimento.

fornita dai soggetti per un certo diffuso eclettismo esoterico si richiama al bisogno di “fare esperienza”. Ma spesso si tratta piuttosto di “esperimenti” ben lontano da quel riferimento all’identità del soggetto e alla sua permanenza, alla sua storia e progettualità che sono ambito e condizione di un’esperienza personale significativa.

- un *registro sociale*, che valorizza la funzione dell’appartenenza come risposta ai bisogni di identità e di riconoscimento. Ciò avviene sia nella dimensione “micro” quando viene perseguito l’effetto securizzante offerto da un gruppo a struttura settaria, sia a livello “macro” con riferimento all’immagine forte e socialmente rilevante che le chiese tradizionali oggi sembrano perseguire ed ottenere.

- un *registro intellettuale e razionale* che esprime istanze per le quali la religione sfuma nella spiritualità, con una rarefazione del concetto di trascendente nell’autotrascendimento. Caratteristica largamente condivisa è quella di ricondurre le diverse forme religiose a manifestazioni storiche dell’anelito spirituale, così che la critica delle religioni aprirebbe ad una purificazione della spiritualità. Questa si definirebbe indipendentemente da un rapporto con la trascendenza, nella più generale capacità di rispondere alla ricerca di senso, nel rispetto dei valori paradigmatici della crescita della persona, della convivenza umana, del pluralismo, del rispetto per ogni uomo, per gli animali, per l’ambiente.

L’individuazione di questa triplice modalità (e, ancor più specificamente l’affermazione che la religione sfuma nella spiritualità) anticipa una tesi e sottintende una storia dei concetti di spiritualità, di religione e dei loro rapporti che nell’ambito della psicologia è cammino per molti aspetti nuovo e che cercherò di accennare.

Psicologia, religione, spiritualità. Cenni storici

La condotta religiosa è oggetto specifico di studio fin nei primi scritti dei “padri” della psicologia come disciplina accademica. Basti pensare a Edwin D. Starbuck, che già nel 1899 pubblicò un volume di *Psychology of Religion*, o all’analisi delle varie forme dell’esperienza religiosa di William James (1902), o al rigore epistemologico e metodologico proposto da Theodore Flournoy (1902, 1903, 1910) scon l’esclusione del trascendente come oggetto di indagine, o agli studi sulla religiosità adolescenziale e sulla figura di Cristo di G. Stanley Hall (1904, 1917) o alla prospettiva di psicologia culturale (forse impropriamente tradotta come “psicologia dei popoli”) con cui Wilhelm Wundt guarda al mito e alla religione in ben tre dei volumi della sua *Völkerpsychologie*.

Ma nell’intrecciarsi tra metodi ed oggetto cui si accennava, la psicologia della religione come sub-disciplina specifica è venuta progressivamente perdendo di rilevanza e di interesse con l’affermarsi del comportamentismo e con il privilegio accordato alle metodologie sperimentali da laboratorio. Un altro motivo di questa caduta di interesse è probabilmente da ricercarsi nella perdita di rilevanza sociale del comportamento religioso nei decenni centrali del XX secolo, almeno nel mondo occidentale (ma anche nel mondo islamico influenzato dalla cultura occidentale globalizzata). Già Gordon Allport (1950) osservava che gli psicologi sanno occuparsi con molta franchezza di ogni specie di devianza sessuale, ma arrossiscono ed ammutoliscono davanti alle tematiche religiose.

In questi ultimi anni, in cui la religione (comunque intesa), la spiritualità e in generale l’interesse per il “sacro” sono ridiventati fattori influenti nella vita sociale (e spesso politica) non solo negli Stati Uniti e nei paesi dell’America Latina, ma anche nella più secolarizzata Europa (secondo le diverse declinazioni della “deprivatizzazione” della religione, cfr. Casanova, 1994). anche la psicologia sta riscoprendo il proprio interesse per la religione e fioriscono le associazioni, le società scientifiche e le pubblicazioni.³

³ Ultimamente, la *Division 36 - Psychology of Religion* dell’APA-American Psychological Association, che raccoglie diverse migliaia di psicologi, ha ritenuto opportuno aggiungere al suo congresso annuale, una mid-winter conference. L’IAPR-International Association for Psychology of Religion che si è posta in continuità con la storica Gesellschaft für Religionspsychologie fondata nel 1914, conosce un grande rilancio organizzativo e scientifico (Belzen, 2001a, 2002, 2005a) e conta un crescente numero di partecipanti ai suoi convegni triennali (160 comunicazioni scientifiche al congresso di Leuven 2006). Il suo organo ufficiale, la storica rivista *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion* si affianca oggi al più diffuso *The International Journal for the Psychology of Religion* (che, a sua volta, ha recentemente aumentato le pagine annue da 280 a 352) ed a molte altre riviste dedicate a settori specifici (religione e salute mentale, consulenza pastorale, psicologia e teologia, etc). Anche riviste di psicologia generale o di sue subdiscipline dedicano ai temi religiosi frequentemente articoli e spesso numeri monografici. E’ il caso, ad esempio di importanti Journals come *Journal of Personality* (Emmons & McCullough, 1999), *Advances in Motivation and Achievement* (Maher & Karabenick, 2005) *Psychological Inquiry*, *American Psychologists* etc.) Intanto alcuni importanti manuali hanno focalizzato sia le tematiche epistemologiche e metodologiche, (Wulff, 1997; Platvoet & Molendijk, 1999) sia specifici ambiti di ricerca, come quello evolutivo, quello della psicologia del profondo, quello dell’attaccamento, quello neurobiologico, evolucionistico, culturale etc che ci si propone di integrare in un *multilevel interdisciplinary paradigm* che possa mettere a tema tanto la religione quanto la spiritualità. (Paloutzian & Park, 2005).

Nuove possibilità sono aperte anche da una maggior disponibilità degli psicologi della religione ad interagire con specialisti di ambiti vicini di ricerca. Se si considera l'uomo come una unità bio-psico-sociale appare opportuno considerare i differenti e specifici contributi di ciascuna di queste componenti e le loro interazioni, non solo nella realtà vissuta dell'uomo, ma anche nella costruzione delle singole discipline (Aletti, 2006; de Paiva, 2006; Reich, 2002, 2004, 2006)

Di qui il consolidarsi dell'interesse per i temi dei rapporti tra religione/spiritualità e *caratteristiche della personalità*, salute e benessere fisico e mentale, psicoterapia, e in generale per una visione funzionale, della religione intesa come strumento di *coping*⁴.

A livello dei processi di *strutturazione dell'atteggiamento verso la religione*, gli studi sull'incidenza delle figure parentali, da sempre campo privilegiato dell'indagine psicoanalitica, sono oggi integrati dalle ricerche sulle modalità di attaccamento infantile e la loro influenza lungo il ciclo di vita. Ma il campo si allarga nella ricerca, da una parte dei correlati neurobiologici della religione/spiritualità, a volte risalendo fino al campo della psicologia evoluzionistica⁵

A livello dell'incidenza nel *sociale*, la storia contemporanea e l'attualità hanno richiamato l'attenzione allo studio del fondamentalismo (Hood Jr., Hill, & Williamson, 2005), anche inteso come atteggiamento psicologico autoreferenziale acritico e perciò in rapporto ineludibile con la pretesa del possesso della verità (Aletti, 2004) e con la questione dell'identità personale e religiosa. (Aletti & Rossi, 2004). L'osservazione della solidarietà delle religioni con la cultura ambiente ha evidenziato l'ineludibilità di una prospettiva di psicologia culturale (nel caso, della religione, cfr Belzen, 1999, 2001b, 2005b, 2006) che apre sia a studi sulla "costruzione sociale di Dio" (Arbib, 1999), sia a interrogativi sulla "sacralizzazione" di specifiche simboliche, ritualità, cerimonie ed anche fenomeni di costume, della vita individuale e sociale. Quest'ultima tematica risulta particolarmente interessante per la discussione sui rapporti tra sacro, religione, spiritualità e forme pubbliche del vivere civile. Si pensi al viraggio di certi viaggi turistici in pellegrinaggi, ben evidenziato nel recente volume curato da William Swatos (2006), o, in dettaglio, alla guidata costruzione "politico-sacrale" delle visite pellegrinaggio a "ground zero" descritta da Jennifer Selby (2006).

Un campo in crisi?

E tuttavia, pure in presenza di questo fiorire di interessi e di ricerche, alcuni dei principali studiosi di psicologia della religione parlano del loro ambito di studio come di un "campo in crisi" (Wulff, 1997b, 2003), si domandano se non sia opportuno "fare un passo indietro" (Belzen, & Wikström, 1997) e cercano di individuare qualche "via d'uscita" (Belzen, 2001b, 2005a). Proprio l'allargamento di interesse di cui si parlava porta alla luce nuovi temi ed ambiti di ricerca, nuovi panorami di esplorazione (Jonte-Pace & Parson, 2001; Randour, 1993) e conseguentemente, una varietà di proposte metodologiche, tanto nella prospettiva dell'approccio ermeneutico e clinico (Belzen, 1997; Aletti, 2005; Aletti & De Nardi, 2002) quanto in quella della ricerca empirica (Hill & Hood, 1999; Spilka, Hood, Hunsberger, & Gorsuch, 2003).

In questo ampio dibattito si pone, tra le questioni primarie, quella dell'oggetto stesso della disciplina.

In letteratura si parla di *religione*, di *religiosità*, di *vissuto religioso*, di *spiritualità*, in maniera spesso indifferenziata. La situazione si intreccia e si complica con quella dell'uso di questi concetti da parte dei cultori delle diverse "scienze della religione" vicini: filosofi, storici, antropologi e, certamente, sociologi. Oggi la questione sembra poi accentuata dalla progressiva evanescenza, nella cultura generale, dei confini e del significato del "religioso", cui ho accennato. La "Torre di Babele delle definizioni della religione", bene illustrata in un saggio di Yves Lambert (1991) rimane ed anzi si è complicata dall'allargamento dell'estensione e dal diverso uso che ne fanno le diverse discipline (Platvoet, & Molendijk, 1999).

Io qui posso solo assumermi il compito di accennare a questa problematicità all'interno del dibattito contemporaneo tra gli psicologi della religione. E segnalo subito che la questione cruciale è soprattutto quella dei rapporti tra religione e spiritualità.

Gli psicologi (con pochissime, ma rilevanti eccezioni, di cui darò cenno) non amano il concetto di "sacro", che è pressoché assente nella attuale letteratura. Pare a molti che il concetto di sacro faccia riferimento a qualcosa di dato, di consacrato per se stesso, quasi nella sua essenza. Mentre gli psicologi sono

⁴In generale il coping è inteso come il processo dinamico attraverso cui la persona fronteggia un'esperienza stressante intervenendo direttamente su di essa quando possibile (coping centrato sul problema), oppure mantenendo il controllo dei propri stati interni (coping centrato sulle emozioni). Si parla poi di "coping religioso" quando la religione può fornire la possibilità di una interpretazione o superamento dell'evento stressante alla luce della fede personale, o del sostegno della comunità di appartenenza. cfr Pargament, 1997; si veda anche Grzymala-Moszczyńska, & Beit-Hallahmi, 1996).

⁵La *Evolutionary Psychology*, (i cui costrutti sono ad oggi largamente ipotetici) studia l'emergere e la funzione della psiche lungo l'evoluzione della specie umana e a volte riconduce anche la religione all'evoluzione delle strutture cerebrali. Per una discussione, riferita soprattutto alla difficoltà di distinguere lo specifico dell'esperienza religiosa dalla generica evoluzione del cerebrale e del mentale se si prescinda dall'intenzionalità significativa culturalmente ancorata, cfr Aletti (2006) e in generale, tutto il volume dove il saggio è inserito (Aletti, Fagnani, & Rossi, 2006).

più interessati al movimento soggettivo con cui l'uomo si sporge oltre i confini della propria esistenza terrena e dell'esperienza fenomenica con un atteggiamento soggettivo, di speranza, di ricerca e/o di attribuzione di senso. La religione dà un nome a questo sporgersi del desiderio e della speranza.

Questa intenzionalità significativa è comunque ancorata ad un dato culturale. Lo psicologo non studia il sacro, ma neppure studia la religione, o la religiosità, in astratto (*l'homo religiosus*) aspira piuttosto a studiare il funzionamento psichico della persona nei confronti della religione che incontra nella cultura.

La psicologia non è interessata all'essenza, all'origine, o alla verità contenutistica della religione; o alle profondità dell'anima in cui si originerebbe, fosse pure un preteso innato "senso del sacro" da cui la religione nascerebbe, o che pretenderebbe di imbrigliare e regolamentare. La psicologia, scienza empirica, assume a proprio oggetto un fenomeno concreto, osservabile. (Aletti, 1992, 2003b). Questo uomo qui, determinato, che in questo contesto culturale si confronta con questa religione. Come lo fa, attraverso quali processi ed interazioni con il complesso della sua personalità, con quali conflitti e con quali esiti: questo è il l'oggetto della psicologia della religione. Come insegnava già Giancarlo Milanese, uno dei padri fondatori della psicologia e della sociologia della religione in Italia (Milanese & Aletti, 1973).

Religione e spiritualità

La questione della distinzione e dei rapporti tra religione e spiritualità si è fatta particolarmente interessante e dibattuta tra gli psicologi della religione negli ultimi 10 anni (Paloutzian, 2003), e le soluzioni proposte non sono univoche: intersezione parziale (la relazione più generalmente riconosciuta); sovrapposizione (Miller & Thoresen, 2003) a volte fino alla totale identità; inclusione della spiritualità nel più ampio campo della religione (Pargament, 1997, 1999) o, più frequentemente, inclusione della religione nella spiritualità⁶. Ma c'è anche chi vi vede solo una differenza di intensità del coinvolgimento emotivo personale (maggiore nella spiritualità/maggiore nella religione) e qualcuno anche una contrapposizione (qualche psico-teologo o teo-psicologo evangelico).

Il termine di spiritualità, (il cui significato, essendo definito storicamente e culturalmente, è in continua evoluzione) è divenuto sempre più frequente nel discorso comune, specie nei paesi anglofoni e, per ineluttabile derivazione, anche nella letteratura internazionale di psicologia della religione, che è quasi tutta in lingua inglese. Espressione di questo stato di cose è, ad esempio il dibattito di qualche anno fa all'interno dell'APA dove si è prospettato – ma non approvato - un cambiamento della stessa intitolazione della *Division 36-Psychology of Religion* che molti proponevano di ridenominare "Psicologia della religione e della spiritualità". Del resto questo è anche il titolo preposto al più recente manuale di introduzione curato da Paloutzian e Park (2006): *Handbook of psychology of religion and spirituality*.

Per molti studiosi, la religione farebbe riferimento ad un dato sostantivo e ad un oggetto individuabile nella cultura: cioè a credenze formali e stabilite, a pratiche esteriori di gruppo, a istituzioni culturalmente rilevanti. Mentre la spiritualità si presterebbe meglio ad una definizione in termini di funzionalità ai fini di auto-realizzazione esistenziale, di potenziale interno, di facilitazione delle relazioni con gli altri. In ultima analisi, secondo alcuni, spiritualità risponderebbe di più alla dimensione "psicologica". La religione sarebbe più statica, ancorata alla tradizione, all'ortodossia delle credenze e all'istituzione e incline al fondamentalismo, mentre la spiritualità sarebbe più dinamica e personale, creativa, basata sull'esperienza e sul mondo delle emozioni, aperta alla ricerca e allo spirito critico.

In conclusione, per una certa letteratura, anche psicologica, la distinzione spiritualità/religione tenderebbe a corrispondere alla polarizzazione personale/istituzionale, interiore/estriore, emozioni/credenze: equazioni in cui non è raro ravvisare qualche scivolamento dall'ambito descrittivo a quello valutativo.

Ma credo che la bipolarizzazione tra religione e spiritualità debba essere ripensata criticamente.

Per esempio, la contrapposizione tra religiosità istituzionale e spiritualità personale sembra ignorare il fatto psicologico specifico che la spiritualità è, a sua volta, vissuta dal soggetto in un contesto e correlata ad una cultura e ad una organizzazione sociale, e come si accennava, alla struttura linguistico-simbolica in cui esse trovano espressione (Aletti, 1994; Aletti, Fagnani, & Colombo, 1998). E, d'altra parte, le istituzioni religiose, nelle loro migliori forme e messaggi, invitano gli aderenti ad una adesione spirituale personale, che coinvolge emozioni, esperienze e comportamenti. Vorrei anche sottolineare che molti soggetti tra coloro che lasciano la religione tradizionali per inserirsi in gruppi e movimenti "spirituali" in realtà si inseriscono in gruppi a struttura altrettanto, o forse più, rigidamente organizzata, a leadership autoritaria. Non sembra quindi che la polarizzazione istituzionale/personale equivalga operazionalmente a religione/spiritualità.

⁶ E' posizione molto seguita. Per un'argomentazione, cfr. la posizione personale di Zinnbauer nei contributi a più mani di Zinnbauer & Pargament, 2002; Zinnbauer & Pargament, 2005; Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999.

Più utile come dispositivo euristico mi pare la polarizzazione sostantiva/funzionale. tra una religione e spiritualità.

Esiste un filone della psicologia della religione che trova le sue radici in James ed espressione nel concetto di “religione umanistica” di Erich Fromm, ma in parte anche nell’idea di “assoluti di sostituzione” di Gordon Allport, che si articola sul concetto di “esperienza religiosa”. Questa, che enfatizza l’emozione e il “sentimento religioso” apre la strada al concetto contemporaneo di spiritualità o di religione senza trascendente/Dio e alla cosiddetta psicologizzazione della religione, vale a dire alla riduzione della religiosità ad una esperienza soggettiva di “spiritualità”, dove lo spirituale tende a svanire nei più ampi contorni dello psichico. Per questo, la duplice scelta della maggior parte degli psicologi della religione: a) di considerare non “la religione” nella sua essenza, ma il funzionamento psichico della persona nei confronti di una specifica forma religiosa oggettivamente rilevabile in una cultura, e b) di riservare il concetto di religione a quelle forme che fanno riferimento ad un essere che è ritenuto trascendente o divino. La consapevolezza di questo riferimento intenzionale e l’assenso prestatovi sarebbe costitutivo della “religione” e la distinguerebbe dalla generica “spiritualità”.

Esiste una spiritualità non religiosa. In questo, la spiritualità non sarebbe un’alternativa alla religione, ma il suo più vasto *humus*, o soltanto una sua parte. Qualcuno, per conseguenza, propone una disciplina specifica, “Psicologia della spiritualità”, distinta dalla Psicologia della religione (de Paiva, 2005). In realtà, in assenza di un riferimento culturale precisato e in un qualche modo “sostanziale”, una definizione funzionale della religione/spiritualità finirebbe per perdere le sue connotazioni e confondersi con una qualunque motivazione o proposta esistenziale; ovvero, in un progressivo scivolamento concettuale, il religioso si ridurrebbe allo spirituale e questo allo psichico; con evidente danno della chiarezza circa l’oggetto e circa la disciplina che la studia.

Alcuni cenni alla storia del concetto di spiritualità nella psicologia della religione permettono di capire meglio lo stato attuale della questione. I concetti, e le parole che li indicano, sono sempre portatori di una storia, che non è meramente linguistico-etimologica ma che è solidale con la cultura in generale, con le singole discipline scientifiche, ma anche con tutta la società, la politica, l’economia, l’egemonia culturale di un gruppo (de Paiva, 2005). Ciò vale anche per i concetti e le parole della scienza.

Il concetto di spiritualità tende oggi ad includere, presso alcuni autori americani, quello di “esperienza religiosa”, soprattutto nelle sue componenti emotive, soggettive, interne (“psicologiche”) mentre la religione indicherebbe ciò che è esterno, esteriore, visibile. (Ma va notato che in quasi tutte le lingue europee, come in italiano, a sottolineare la dimensione soggettiva dell’adesione ad una religione si usano più facilmente i termini “vissuto religioso” e “religiosità”, quando non più esplicitamente “esperienza religiosa”. Va anche ricordato che nella letteratura americana divulgativa, e a volte anche in quella scientifica - specie nella psicologia transpersonale ed umanistica - *spiritual* viene spesso usato ad indicare persona o gruppo riconducibile alla galassia *new-age*. Esempio di questa equivoca ed ingenua identificazione un saggio di Houtman e Aupers (2006).

Il concetto di spiritualità entra lentamente nella letteratura di psicologia della religione a partire dagli anni ’90 (cfr. Řican, 2004). Ancora nel 1996 il manuale di Hood e collaboratori, dalla impostazione esclusivamente psico-sociale ed empirica, ricco di oltre 2000 voci bibliografiche, sosteneva che “il termine *spiritualità* è assai popolare, ma il suo significato resta ancora estremamente oscuro” e “non utile per la ricerca empirica” (Hood et al, 1996/2001, pp. 139-140). Anche secondo Pargament (1999) Il primo uso del termine, sembra dettato più da vezzo stilistico che dall’esigenza di introdurre un concetto nuovo rispetto a “religione” mentre, per sottolineare l’aspetto soggettivo ed interiore della religione, sembravano più adeguati i termini “religiosità” ed “esperienza religiosa”.

Ma, contemporaneamente, veniva affermandosi, specie nel contesto americano e nella letteratura psicologica anglofona, la valenza pragmatica del concetto di spiritualità; per un’esigenza fondamentalmente riconducibile alla ricerca del “politicamente corretto”, secondo criteri di uguaglianza democratica. Il riferimento ad una generica “spiritualità” sembrava delneare un concetto più relativo e meno discriminante rispetto all’indicazione di una specifica religione ed era molto più “americano” nel ricondurre le singole forme religiose ad un unico comune denominatore che le rendesse “democraticamente” tutte uguali. Ciò rivestiva una grande importanza per esempio nella legislazione e nella pratica educativa dove il concetto di “educazione spirituale” appariva più universale e politicamente corretto di “educazione religiosa”.⁷

⁷ La situazione qui accennata è ben documentabile nella letteratura (libri e riviste) degli ambienti della psico-pedagogia religiosa, della pastorale, dell’educazione del clero.

Una soluzione teorica che rispondesse a queste esigenze fu proposta da Kenneth I. Pargament nel 1997 da una posizione autorevole quale quella di Presidente della *Division 36*. Egli definisce la spiritualità, come “ricerca del sacro” e la colloca al centro della religione, come la sua vera anima e caratteristica essenziale. (Pargament, 1999) La religione includerebbe la spiritualità, ma la religione sarebbe anche tante altre cose: istituzione, dottrina e teologia, rituali; soprattutto, la religione sarebbe usata per tanti altri fini che non sono “spirituali”, quali la ricerca di riconoscimento, di salute, di potere. E’ qui evidente la polarizzazione valoriale/moralistica stabilita da Pargament sull’asse spiritualità/religione equivalente a positivo/negativo. Ed anche in questo caso si evidenzia l’importanza della storia delle parole e del contesto in cui si producono.

Infatti Pargament stesso annota che l’espressione “*I am not a religious person, but I am spiritual*” è rivendicazione abbastanza comune nella popolazione generale americana (Pargament, 1999, p.4) e cara anche a tanti psicologi, specie coloro che si dedicano alla cosiddetta “psicologia umanistica” e transpersonale.

Ma è stato osservato che questo slogan non avrebbe molto senso all’orecchio di un europeo. Per esempio Hans Stifoss-Hanseen, dell’Università di Oslo, sostiene che un norvegese (ma -aggiungo io- anche un italiano) formulerebbe lo stesso concetto con l’espressione “Non sono cristiano, ma sono religioso” utilizzando il termine “religioso” nello stesso senso che l’americano copre con “spirituale” (Stifoss-Hanseen 1999, p. 28). cioè per esprimere la sensazione che esiste qualcosa oltre la vita del quotidiano, ma senza aderire ad alcuna religione istituzionale.

Per una lettura psicologica dell’identità religiosa.

Come già si diceva, la psicologia non studia, propriamente, la religione, ma la persona, nel suo rapportarsi con la religione che incontra nell’ambiente, lungo il non mai concluso percorso di costruzione della propria identità. L’atteggiamento verso la religione (e la eventuale strutturazione di una identità religiosa) sono studiati, quindi, dalla psicologia come funzioni della persona, della sua struttura, dei suoi processi, dei suoi conflitti, e degli esiti di quei conflitti (Aletti, 2003b, 2003b)

La valutazione psicologica dei percorsi dell’identità religiosa comporta perciò un duplice rimando: ai processi di costruzione dell’identità personale e alla coerenza col quadro complessivo della religione di riferimento rappresentata nelle forme pubbliche della cultura. Si tratta di una relazione dialettica, in continuo divenire e dagli esiti non predeterminabili, in funzione della molteplicità degli elementi individuali e culturali in gioco. Evidentemente, nella misura in cui, nel contesto culturale, perdono di rilevanza i segni di una tradizione forte, anche la costruzione dell’identità religiosa conosce difficoltà, conflitti, indebolimenti che possono ripercuotersi sull’identità personale. Può così verificarsi un affievolimento o una perdita dell’identità individuale, sociale o religiosa o, all’opposto un irrigidimento difensivistico dell’identità che, nell’ambito religioso, può dar luogo a forme di dogmatismo, di settarismo, di fondamentalismo (Aletti, 2004).

Naturalmente, il riconoscimento della religione come fatto culturale specifico e del vissuto verso tale religione come fatto psichico specifico è previo a qualunque valutazione di verità (ad esempio sulle credenze, simboli, riti) e non implica né comporta l’adesione personale. Cionostante, la psicologia esprime un giudizio di autenticità del vissuto religioso del soggetto. Tale giudizio non è astratto, né autoreferenziale (autenticità non è uguale a “sincerità”) ma sempre contestualizzato rispetto alla religione di riferimento e alle conoscenze riconosciute dalla ragione scientifica in quel determinato contesto culturale. Ogni credente, direi riecheggiando un celebre paradosso di Donald Winnicott⁸, ri-“crea” la religione che “trova”.

Per quel che riguarda le religioni monoteistiche, poi, l’identità religiosa si costruisce attraverso l’instaurazione di una relazione personale con un Trascendente vissuto come personale e si esprime nella specifica relazione che è la fede. Per il credente, credere *in* Dio è cosa ben diversa che credere che Dio esista (Vergote, 1993); significa un affidarsi, sostenuto dalla speranza e dal desiderio. Ma quando il fedele sostiene di credere *in* Dio, accentuando un aspetto relazionale della fede, accende la curiosità scientifica dello psicologo: quale è il contenuto della sua idea di relazione personale con Dio, quale rappresentazione di Dio essa suppone, quale ambiente linguistico-culturale, da una parte e quali processi psicodinamici individuali hanno fornito materiale e percorsi di questa rappresentazione?⁹

Di qui la necessità del dialogo con la teologia per la conoscenza dei contenuti teologici della religione che si studia dal punto di vista psicologico. In proposito dovrebbe far riflettere il senso di estraneità

⁸ “il bambino crea la madre che trova”

⁹ In questa prospettiva evidentemente anche la fede, non meno che la “religione” è oggetto di indagine psicologica.

denunciato dal credente rispetto ai tratti con cui lo studioso, psicologo, sociologo o filosofo descrive la sua fede.

Per esempio non si potrà trascurare che nel monoteismo biblico il Dio trascendente non è una potenza della natura, né un principio intrinseco all'evoluzione dell'universo, né un sacro diffuso, omogeneo e coalescente con il mondo naturale. Dio è riconosciuto come personale ed il credente crede di instaurare con lui una relazione personale, in risposta ad una sua Parola che è articolata in quello che la teologia chiama Rivelazione. E d'altronde la fede, per il cristiano in particolare, non è un salto fuori dal mondo; comporta l'assunzione delle forme secolari di vita vissuta in una precisa eredità culturale. (Angelini)

L'identità religiosa si costruisce anche in relazione ai contenuti della religione ed al suo modo specifico di integrarsi nella cultura ambiente. Ad esempio, Vergote osserva che lo scintoismo è così strettamente legato con la cultura e la società giapponese che l'identità nazionale e quella religiosa vi sono inseparabili e "Un cristiano giapponese resta in gran parte uno straniero" (Vergote, 1999, p. 6)¹⁰.

A fronte della complessa strutturazione dell'identità religiosa, alcuni tradizionali indici di demoscopia religiosa (frequenza, partecipazione, dichiarazioni di credenza o di ortodossia) appaiono oggi inadeguati a cogliere le dimensioni della religiosità, del sacro, del credere senza partecipare o dell'errabondare eclettico nella galassia delle nuove religioni. In particolare, la psicologia persegue strumenti di ricerca attenti a non ridurre il mentale al verbalizzato, né alla dichiarazione consapevole di appartenenza o di autovalutazione, nella consapevolezza che anche le più complesse e raffinate tecniche di elaborazione statistica non possono porre rimedio alle carenze metodologiche introdotte dall'uso di strumenti di misura non validi, o non attendibili. Molta attenzione va pure posta al momento della eventuale traduzione di testi dall'inglese, quando questi utilizzino termini e concetti la cui risonanza semantica sia particolarmente solidale con la cultura dell'ambiente dove lo strumento è stato validato. Ad esempio il celeberrimo e tanto usato test di religiosità intrinseca/estrinseca di Allport e Ross, (1967) nella revisione proposta da Gorsuch e McPherson (1989), su soggetti italiani (ma pare anche su altri campioni europei) presenta una struttura fattoriale diversa da quella consueta nei paesi anglofoni. In particolare emergerebbero non due, ma tre dimensioni: quella della religiosità intrinseca è molto simile a quella originaria di Allport, mentre la "religiosità estrinseca" di Allport ad un'analisi di coerenza interna delle scale, sarebbe da specificarsi in "estrinseca personale" ed "estrinseca sociale". La diversità delle risposte a molti item, tra il campione italiano e gli altri sembra risalire alla valutazione culturale di ciò che è lo scopo, intrinseco ed estrinseco, attribuito alla religione in diversi contesti culturali.

Due ordini di obiettivi

Il vissuto verso la religione può essere studiato come variabile dipendente o come variabile indipendente rispetto agli altri vissuti e funzioni della psiche umana, nella costruzione dell'identità personale.

E' ovvio che la psicologia della religione, in quanto ramo dell'indagine psicologica, utilizzi teorie, metodi e tecniche della psicologia generale e che ciò fornirà un contributo alla maggior conoscenza della psiche dell'uomo. Su questa funzione "confermativa" molti autori fondano la legittimità di una psicologia della religione, mostrando come essa sia "scientifica", almeno quanto lo è la psicologia in generale. Questa è anche una posizione "giustificativa", utile a ritagliare uno spazio epistemologico specifico alla disciplina, all'interno della psicologia.

Ma un altro versante di questioni metodologicamente rilevanti e capace di dare un contributo nuovo alla conoscenza della psiche umana è quello che si interroga sulla specificità del vissuto religioso, rispetto ad altri vissuti della personalità. Che la preghiera o la meditazione, come tutto ciò che si verifica nella mente, abbia un corrispettivo neurobiologico è ovvio. Che l'appartenenza ad un gruppo religioso possa essere studiata con le metodologie della psicologia sociale e ne rispetti criteri e dinamiche dovrebbe pure essere dato per scontato. La questione che si pone è, invece, se l'appartenenza religiosa costituisca un elemento differenziante rispetto ad altre appartenenze. Allo stesso modo: c'è una differenza specifica e rilevabile tra il partecipare al rito religioso di una processione e il semplice camminare in gruppo, verso una meta condivisa? Oppure se la religione è un vissuto psichico relazionale, c'è una differenza tra la relazione personale con Dio, inteso dal credente come persona e ogni altra relazione personale, sia pure con un genitore? Quali sono i "marcatori" di queste differenze e come sarebbe possibile rilevarle? Beninteso pur restando sempre dal punto di vista del vissuto del credente, nel rispetto cioè della flournoyana esclusione metodologica del trascendente sia come oggetto di studio che come criterio esplicativo della condotta

¹⁰ La cosa è ben illustrata nelle opere letterarie di Endo Shusaku (*Obaka-san*, *Silenzio*, *Fiume profondo*) e analizzata nelle ricerche interculturali di de Paiva (2001a, 2001b), psicologo sociale brasiliano che ha studiato l'incontro della cultura giapponese con quella sud-americana ed occidentale in genere.

religiosa, ma allo stesso tempo senza scotomizzare quel “coefficiente di trascendenza” che il credente attribuisce alla propria condotta (Flournoy, 1902, 1903, 1910. cfr anche Aletti, 1992, 2003b)

Entrambi questi obbiettivi possono essere raggiunti con uno studio accurato delle forme private e pubbliche della religione dei soggetti-persone. Cura particolare deve essere rivolta alla comprensione dell'intenzionalità significativa contenuta nell'agire del credente e al suo conformarsi con i significati “teologici” normativi in quella specifica religione. Solo per esemplificare: quale il vissuto psichico nella celebrazione ai Sacramenti e in genere nella liturgia? Quali le significazioni personali del linguaggio religioso, abitualmente usato (la simbolica parentale, la “relazione personale” con il Dio vivente, la “resurrezione della carne” le parole del perdono...)?

La carenza di simili ricerche su concreti comportamenti religiosi e il prevalente concentrarsi su concetti generali ed astratti, quali religione, spiritualità e loro dimensioni strutturali sono alcune delle difficoltà che la psicologia della religione deve affrontare oggi. D'altra parte, l'accentuarsi degli studi sui rapporti tra benessere e religione/spiritualità (non per niente, in questo caso, considerate come sovrapponibili) è indice di una lettura funzionalistica, che studia le funzioni della religione per lo psichismo, e non un fenomeno psichico in quanto specificamente orientato alla dimensione religiosa (trascendente).

Rispetto ai comportamenti “ordinari” delle grandi religioni, i ricercatori sembrano più attratti dalle manifestazioni e comportamenti “strani” di minoranze e “sette”. Spesso argomentando che sono “nuovi” e che rappresentano/annunciano il cambiamento. A parte il fatto che rimarrebbe l'interrogativo su chi e che cosa cambia, e sull'incidenza nel sociale (e nelle singole personalità) di tali “cambiamenti”, lo psicologo, specie se istruito dalla prospettiva clinica, vera matrice del sapere psicologico, conosce i tempi lenti dell'evoluzione personale ed è interessato ai processi in atto nella psiche del credente, più che alle loro estrinsecazioni effimere.

In realtà, ancora oggi si osserva che sono le grandi religioni storiche quelle che hanno un impatto sull'identità del soggetto e sulle forme condivise del vivere sociale: Islamismo, Ebraismo, Cristianesimo, oppure, in altri contesti socio-culturali (e quindi probabilmente da studiare con altri parametri e metodi): Scintoismo, Induismo...)

E'quanto riteneva anche Freud che, nell'intento di misurarsi con l'illusione religiosa, credenza basata sul desiderio, e come tale indimostrabile quanto inconfutabile, ma in fondo, pericolosa ebbrezza, riteneva che valesse la pena di prendersela solo coi robusti bevitori, i veri credenti, quelli in cui si ha una piena attestazione dell'incidenza psicologica della religione. Come scriveva in una lettera a Marie Bonaparte del 19 marzo 1928: “Corriamo il rischio di sopravvalutare la frequenza di un atteggiamento irreligioso tra gli intellettuali. Me ne sono convinto proprio ora, nel constatare le reazioni alla mia *Illusione*. Questo dipende dal fatto che sotto il nome di religione vengono offerte le bevande più diverse, con una percentuale di alcool minima; anzi: in realtà analcoliche. Eppure ancora se ne ubriacano. I vecchi bevitori erano dopo tutto una categoria rispettabile, ma sbronzarsi con il sidro (sugo di mele) è veramente ridicolo. (citato in Jones, 1957/1962, p. 524).

A questa asserzione di Freud si ricollega idealmente anche un recente intervento del Presidente della IAPR, Jacob Belzen, che esorta gli psicologi della religione a dedicarsi a chiare, reali e piene manifestazioni della spiritualità, quali si possono verificare nelle religioni, trascurando forme residuali o marginali di spiritualità variegata e disperse. (Belzen, 2005, p. 14). Questo *de minimis non curat praetor* è una convinzione della gran parte degli psicologi della religione, interessati non a descrivere le varie forme dell'esperienza religiosa, ma a coglierne la struttura, le dinamiche i processi, i conflitti e i loro esiti lungo lo strutturarsi dell'identità personale.

Bibliografia

- Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.
- Aletti, M. (1994). Religious experience, gender differences and religious language. In M. Aletti (Ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (pp. 381-391). Roma: LAS.
- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp.59-97). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003a). Psicologia e nuove forme della religione. In M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, & P. Sequeri, *La religione postmoderna*. (pp. 21-54).. Milano: Glossa.
- Aletti, M. (2003b). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia*, 28, 254-286
- Aletti, M. (2004). Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo. Prospettive psicologiche. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* (pp. 25-46). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 27, 1-18.
- Aletti, M. (2006). Between neurobiological findings, cultural contexts and individual attributions. The specificity of the psychological approach to religion/Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione. In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 138-197). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M., & De Nardi, F. (Eds.) (2002). *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M., Fagnani, D., & Colombo, L. (1998). Religious metaphor: psychology, theology, aesthetics. Some clinical considerations. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 213-224). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti, M. & Rossi, G. (Eds.) (2004). *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: Macmillan. Trad. it. *L'individuo e la sua religione. Interpretazione psicologica*. Brescia: La Scuola, 1972.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Arbib, M. E. (1999). Crusoe's brain: of solitude and society. In R. J. Russel, J. G. Murphy, T. C. Meyering & M. E. Arbib (Eds.), *Neuroscience and the person. Scientific perspectives on divine action* (pp. 419-448). Vatican City State: Vatican Observatory Publications / Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences
- Belzen, J. A. (Ed.) (1997). *Hermeneutical approaches in psychology of religion*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi
- Belzen, J. A. (1999). The cultural-psychological approach to religion: contemporary debates on the object of the discipline. *Theory and Psychology*, 9, 229-256.
- Belzen, J. A. (2001a). Developments in the International Association for the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1-7.
- Belzen, J. A. (2001b). The future is in the return: back to cultural psychology of religion. In D. Jonte-Pace & W. B. Parsons (Eds.), *Religion and psychology. Mapping the terrain* (pp. 43-56). New York-London: Routledge.
- Belzen, J. A. (2002). The reconstitution of the International Association for Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 137-140.
- Belzen, J. A. (2005a). A way out of the crisis? From *Völkerpsychologie* to cultural Psychology of Religion. *Theory & Psychology*, 15(6), 812-838.
- Belzen, J. A. (2005b). Methodological concerns in the psychology of religion: continuities, losses and transforming perspectives. *Religion*, 35, 137-165.
- Belzen, J. A. (2005c). The Symposia for European Psychologists of Religion, 1979-2003. A retrospective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 297-313.

- Belzen, J. A. (2005d). In defense of the object: on trend and directions in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 1-16.
- Belzen, J. A. (2006). Cultural psychology of religion: perspectives, challenges, possibilities/ La psicologia culturale della religione: prospettive, sfide, possibilità. In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 21-57). Torino: Centro Scientifico Editore
- Belzen, J. A., & Hood, R. W. J. (2006). Methodological issues in the Psychology of Religion: Towards another paradigm? *Journal of Psychology*, 140, 5-28.
- Belzen, J. A., & Van der Lans, J. M. (Eds.) (1986). *Current issues in the psychology of religion*. Proceedings of the third symposium on the psychology of religion in Europe. Amsterdam: Rodop
- Belzen, J. A., & Wikström, O. (Eds.). (1997). *Taking a step back. Assessments of the Psychology of Religion*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford-Cambridge, MA: Blackwell.
- Emmons, R. A. (1999). Religion and spirituality? The roles of sanctification and the concept of God. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 17-24.
- Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (1999). Religion in the Psychology of Personality. (special issue) *Journal of Personality*, 67(6), 873-1218.
- Flournoy, T. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Flournoy, T. (1903). Observations de psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 326-371.
- Flournoy, T. (1910). *Psicologia religiosa*. Pavia: Mattei, Speroni e C.
- Giordan, G. (Ed.) (2006). *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*. Milano: Franco Angeli.
- Gorsuch, R. L., & McPherson, S. E. (1989). Intrinsic/Extrinsic measurement: I/E revised and single-item scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 181-187.
- Grzymala-Moszczyńska, H & Beit-Hallahmi, B. (Eds.) (1996). *Religion, psychopathology and coping*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Hall, G. S. (1904). *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education* (2 Vols.). New York: Appleton.
- Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in the light of psychology*. New York: Doubleday.
- Hill, P. C. & Hood, R. W., Jr (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL, Education Press.
- Hood jr, R. W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *Psychology of religion. An empirical approach* (2 ed.). New York: Guilford Press. Trad. it. *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2001.
- Hood, R. W. Jr., Hill, P. C., & Williamson, W. P. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. New York – London: Guilford .
- Houtman, D. & Aupers, S. (2006). La spiritualità come concetto sociologico. In G. Giordan (Ed.), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo* (pp. 48-70). Milano: Franco Angeli.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. L., (Eds.) (2006). *Le religioni in Italia*. Leumann (TO): Elledici
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study of human nature* New York-London-Bombay: Longman. Trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*. Brescia: Morcelliana, 1998.
- Jones, E. (1957). *The life and work of Sigmund Freud*. Vol. 3. New York: Basic. *Vita e opere di Freud. 3 L'ultima fase (1919-1939)*. Milano: Il Saggiatore, 1962.
- Jonte-Pace, D., & Parsons, W. B. (Eds.) (2001). *Religion and psychology. Mapping the terrain. Contemporary dialogues, future prospects*. London – New York: Routledge:
- Koenig, H. G., & Cohen, H. J. (2002). *The link between religion and health. Psychoneuroimmunology and religion*. Oxford: University Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford: University press.
- Lambert, Y. (1991). La "Tour de Babel" des définitions de la religion. *Social Compass*, 38(1), 73-85.

- Luckmann, Th. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: MacMillan. Trad. Ital. *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino. 1976.
- Maher, M. L. & Karabenick, S. A. (Eds.) (2005). Motivation and religion (Special issue). *Advances in Motivation and Achievement*, 14, 1-425.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health: an emerging research field. *American Psychologist*, 58, 24-35.
- Milanesi, G., & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Torino: ElleDiCi.
- Paiva (de) G. J. (2001a). Cristo in Giappone: rive e derive del cattolicesimo nella letteratura di Endo Shusaku. In M. Aletti & Germano Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 217-230). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Paiva (de) G. J. (2001b). Pluralism and identity: the psycho-social and personal religious identity of Brazilians affiliated with Japanese "new religions". In M. Aletti & Germano Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 289-295). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Paiva (de) G. J. (2005). Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In M. M. AmatuZZi (Ed.), *Psicologia e espiritualidade* (pp. 31-47). São Paulo (Brasil): Paulus.
- Paiva (de) G. J. (2006). Cultural and neurobiological complementarity in psychology of religion. In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 128-135). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Paloutzian, R. F. (2003). Psychology of, and, for, in and against religion (and spirituality?): Pragmatism works. *Psychology of Religion Newsletter, American Psychological Association Division 36*, 28(2). 17-19
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York – London: Guilford
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research and practice*. New York-London: Guilford.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Piedmont, R. L. (1999). Does Spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor model. *Journal of Personality*, 67, 985-1013.
- Pieper, J. & van Uden, M. (2005). *Religion and coping in mental health care*. Amsterdam – New York, NY: Rodopi.
- Platvoet, J. G., & Molendijk, A. L. (Eds.). (1999). *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests*. Leiden-Boston-Koln: Brill
- Randour, M. L. (Ed.) (1993). *Exploring sacred landscapes. Religious and spiritual experiences in psychotherapy*. New York: Columbia University Press. Contributo anche di Rizzuto.
- Reich, K. H. (2004). Psychology of religion and neurobiology: which relationship?. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 26, 117-133.
- Reich, K. H. (2002). *Developing the horizons of the mind. Relational and contextual reasoning and the resolution of cognitive conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, K. H. (2006). Neurobiology: what could it mean for the psychology of religion?/Neurobiologia: quale contributo alla psicologia della religione? In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 107-127). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Řican, P. R. (2004). Spirituality: the story of a concept in the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 26, 135-156.
- Roelofsma, H.M.P., Corveleyn, J.M.T. & J.W. van Saane, J. W. (Eds.) (2003). *One hundred year of psychology of religion*. (pp. 11-32). Amsterdam: VU University Press.
- Shafranske, E. P. (Ed.) (1996). *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Selby, J. (2006). The politics of pilgrimage: the social construction of ground zero. In W. H Swatos, Jr. (Ed.) *On the road to being there. Studies in pilgrimage and tourism in late modernity* (pp. 159-185). Leiden: Brill.
- Spilka, B., Hood, R. W., Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *Psychology of religion. An empirical approach*. (3 ed.). New York: Guilford Press

- Stifoss-Hanseen, H. (1999). Religion and spirituality: What a European ear hears. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 25-33.
- Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*. New York: Scribner's Sons.
- Swatos, W. H., Jr. (Ed.) *On the road to being there. Studies in pilgrimage and tourism in late modernity*. Leiden: Brill.
- Vergote, A. (1993). What the psychology of religion is and what it is not. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 73-86.
- Vergote, A. (1999). Psicologia dell'identità religiosa: struttura, processi, problemi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista* (pp. 3-15). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vergote, A., & Van der Lans, J. M. (1986). Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion. Introductory statements to the plenary debate. In J. A. Van Belzen & J. M. Van der Lans (Eds.), *Current issues in the psychology of religion. Proceedings of the third symposium on the psychology of religion in Europe* (pp. 67-81). Amsterdam: Rodopi.
- Wulff, D. M. (1997a). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2. ed.). New York: Wiley
- Wulff, D. (1997b). A century of psychology of religion: where does it leave us today? In J.A. Belzen & O Wikström (Eds.), *Taking a step back: assessments of the psychology of religion* (pp. 183-197). Uppsala: Uppsala University.
- Wulff, D. (2003). A field in crisis. Is it time to start over? In :H.M.P. Roelofsma, J.M.T. Corveleyn, & J.W. van Saane (Eds.) *One hundred year of psychology of religion*. (pp. 11-32). Amsterdam: VU University Press.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2002). Capturing the meanings of religiousness and spirituality: one way down from a definitional Tower of Babel. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 13, 23-54.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park, *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (21-42). New York – London: Guilford.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 889-919.