
Psicologia della Religione e-journal

Psychology of Religion e-Journal

Dicembre 2014
vol. 1, fasc. 1

semestrale

December 2014
vol. 1, issue 1

Indice / Index

- 1 Presentazione / Editor's note
 Mario Aletti e Germano Rossi
- Studi e ricerche / Theoretical papers**

- 3 Religion, Illusion and their Future in the light of Psychoanalysis
 Mario Aletti
- 27 Identità: psicologia, cultura e religione
 Geraldo José de Paiva
- 55 Ricerca di senso, spiritualità e pratica clinica: ambiguità e distinzioni dal punto di vista
 della psicologia della religione
 Stefano Golasmici
- Rassegne e riflessioni / Studies and research**

- 37 Psicologia, spiritualità, identità
 Lucio Pinkus
- 67 Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di
 conversione
 Raffaella Di Marzio
- Recensioni / Book review**

- 81 Recensione del libro Passos, J. D. & Usarski, F. (2013) (Eds.). *Compêndio de Ciência da
 Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus
 Mario Aletti
- 84 Review of the book Passos, J. D. & Usarski, F. (2013) (Eds.). *Compêndio de Ciência da
 Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus
 Mario Aletti
-
- ii Istruzioni per gli autori / Instructions to Authors
-

Direttore Responsabile / Director

Mario Aletti, *Università Cattolica di Milano; SIPR*

Comitato Scientifico / Scientific Committee

Mario Aletti, *Università Cattolica-Milano; SIPR*
Michela Balsamo, *Università Chieti-Pescara*
Benjamin Beit-Hallahmi, *University of Haifa*
Jacob A. Belzen, *University of Amsterdam*
Pierre-Yves Brandt, *University of Lausanne*
Paul Galea, *University of Malta; SIPR*
Kevin L. Ladd, *Indiana University South Bend*
Geraldo José de Paiva, *Universidade de São Paulo*
Antonino Raffone, *Università "La Sapienza" Roma*
Germano Rossi, *Università Milano-Bicocca; SIPR*
Aristide Saggino, *Università Chieti-Pescara*
Tatjana Schnell, *University of Innsbruck*

Direttore di Redazione / Editor-in-Chief

Germano Rossi, *Università Milano-Bicocca; SIPR*

Comitato di Redazione/Editorial Board

Manuela Brusadelli, *Università Milano-Bicocca*
Leonardo Carlucci, *Università Chieti-Pescara; SIPR*
Raffaella Di Marzio, *Dottoranda UPS Roma; SIPR*
Daniela Fagnani, *Università Cattolica di Milano; SIPR*
Rosa Scardigno, *Università del Molise; SIPR*
Cristina Scarpa, *Università Cattolica di Milano; SIPR*

Istruzioni per gli autori

Proposta. Il manoscritto deve essere presentato in forma elettronica (.doc, .docx, .rtf, .tex) seguendo le "Istruzioni per gli Autori" a www.PsyRel-journal.it. Gli autori devono provvedere a conservare una copia del manoscritto. Sono anche pregati di indicare tutte le informazioni di contatto — indirizzo, telefono, e-mail di tutti gli autori — ad uso della redazione.

"Psicologia della Religione e-journal / Psychology of Religion e-Journal" (PREj) è pubblicata dalla *Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR)* e ha come obiettivo primario quello di divulgare studi e ricerche su tematiche, fenomeni e processi psicologici riguardanti la religione. Particolarmente attenta al panorama italiano della disciplina è però aperta ai contributi di studiosi e ricercatori internazionali; presenta contributi sia in italiano, sia in lingua inglese. La rivista è pubblicata semestralmente a partire dal dicembre 2014. Aperta a tutti gli approcci metodologici, sia qualitativi sia quantitativi, prende in considerazione per la pubblicazione esclusivamente contributi originali in tutti i settori della psicologia della religione, senza preclusione di ordine confessionale, ideologico, epistemologico. La politica editoriale prevede la revisione anonima di almeno due studiosi di comprovata competenza sul tema (*peer-review*). Sono accettati contributi in lingua italiana o lingua inglese.

"Psicologia della Religione e-journal / Psychology of Religion e-Journal" (PREj) is published by the *Italian Society of Psychology of Religion (SIPR)*. It's principal aim is to spread information on studies and research on psychological themes, phenomena, and processes related to religion. Although particular attention will be given to the Italian perspective, the journal is happy to welcome also contributions from international scholars. Contributions should be written either/both in Italian, or English. The journal is published bi-annually beginning in December 2014. It is open to all methodological approaches, both qualitative and quantitative, in every domain of the psychology of religion, without excluding any religious denomination or ideology, or epistemology. Only original contributions will be considered. Editorial policy respects the anonymity of peer-reviews (at least two).

Instructions to Authors

Submission. Manuscript should be submitted electronically (.doc, .docx, .rtf, .tex) following "Instructions to Authors" tab at www.PsyRel-journal.it. Authors should keep a copy of the manuscript. Please provide full contact information — author's address, phone numbers, email addresses — for use by the editorial office.



Psicologia della Religione e-journal

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

Presentazione / Editor's note

Una rivista di psicologia della religione costituisce una novità di rilievo nel panorama della letteratura psicologica italiana. Ben diversa la situazione in ambito internazionale. Già nel 1904, infatti, G. Stanley Hall aveva fondato *The American Journal of Religious Psychology and Education*, presentandolo con un editoriale che sottolineava l'importanza decisiva, per la psicologia tutta e per l'antropologia e la sociologia, di uno studio accurato di temi e processi della condotta religiosa. Altre pubblicazioni periodiche nascevano in Europa, prima fra tutte *Archiv für Religionspsychologie*, fondato nel 1914 ed oggi organo ufficiale della IAPR (International Association for the Psychology of Religion), pubblicato in tre numeri all'anno come *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*. In Italia, dunque, questa rivista viene a riempire un vuoto. In passato trascurata dalle istituzioni accademiche e spesso guardata con diffidenza da certi ambienti ecclesiastici, la Psicologia della religione è sostenuta da decenni da un gruppo di appassionati riuniti nella Società Italiana di Psicologia della Religione. Questa associazione mantiene i contatti con i Soci, i colleghi e le istituzioni italiane e straniere tramite attività culturali e sociali, alcune iniziative editoriali e un essenziale notiziario informativo (*Psicologia della Religione-news*). Ora la SIPR promuove un vero e proprio *Journal*, di ambito e destinatari internazionali, con contributi in italiano e in inglese. Iniziativa culturale che è un atto di coraggio e una sfida, ma anche un'opportunità nuova ed un servizio offerto alla totalità degli psicologi della religione e a tutte le persone interessate alla materia. La rivista mira ad essere un luogo di incontro, pubblicando ricerche ed incoraggiando la discussione su fenomeni e processi, teorie e metodi psicologici e le loro applicazioni al campo delle religioni. Nel perseguire questo scopo cercherà la mas-

A journal of psychology of religion is a relevant piece of news in the Italian psychological literature. On an international scale, on the contrary, G. Stanley Hall founded *The American Journal of Religious Psychology and Education* since 1904, introducing the innovation with an editorial highlighting the crucial importance of an accurate study of the issues and the dynamics of religious behavior for psychology at large and for anthropology and sociology. Other journals were issued in Europe: first of all *Archiv für Religionspsychologie*, founded in 1914 and today *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*, four-monthly official periodical of the IAPR-International Association for the Psychology of Religion. In Italy, therefore, the *Psicologia della Religione e-journal / Psychology of Religion e-Journal (PREj)* fills a gap. Neglected by academic institutions and from time to time looked askance at by some religious professionals, in Italy the Psychology of religion has been supported by a group of enthusiasts (the Italian Society for the Psychology of Religion or SIPR) in the last few decades. The Society oversees the relationship with members, with colleagues, with Italian and international institutions via cultural, social and publishing activities and thanks to a basic bulletin (*Psicologia della Religione-news*). Today SIPR publishes a *Journal*, welcoming and addressing international scholars, with contributions in both English and Italian. Such a cultural effort is both a daring challenge and a new opportunity, a service offered to every psychologist of religion and to every person who's interested in the field. The *Journal* aims at offering room for exchange, at publishing researches and at promoting debate about phenomena and processes, psychological theories and methods and their implementation to the field of religion. Therefore it will be

sima indipendenza dalle confessioni religiose, dalle ideologie, dalle influenze economico-editoriali, ed anche dalle “mode” della *mainstream psychology*. È ben nota l’attenzione posta dalla psicologia accademica contemporanea sulla verifica empirica ed “oggettiva” delle tesi e delle questioni affrontate. Questa linea di tendenza sarà ben rappresentata anche in questa rivista. D’altra parte, la consapevolezza che i dati stessi, sia al momento della loro raccolta sia nella successiva elaborazione e valutazione, potrebbero essere forzati da uno schema teorico pre-costituito (e cioè che il dato “oggettivo” è, a sua volta, un “costrutto” della mente del ricercatore) ci rende attenti ad una decostruzione critica di concetti, modelli, teorie. In questa prospettiva ci auguriamo che *PREj* potrà assumere una sua specificità nell’ambito della letteratura internazionale di Psicologia della religione.

La sezione italiana in particolare propone sia rassegne su tematiche di attualità nel dibattito internazionale, sia ricerche, metodi e strumenti specifici per il panorama nazionale.

In questo primo e unico fascicolo del 2014, abbiamo raccolto anche alcuni contributi presentati al 13° Convegno Internazionale “Religione, spiritualità e cura di sé: Opportunità e sfide” (Verona, 26-27 ottobre 2012) e alla Giornata di Studio “La psicologia della religione: ambiti di ricerca e prospettive di applicazione” (Università Cattolica di Milano, 14 ottobre 2013).

crucial to stick to the greatest independence from denominations, from ideologies, from business oriented publishing policies and also from “trends” in the *mainstream psychology*. The attention given by current academic psychology to empirical and “objective” validation of theories and issues is well known. Such trend will find appropriate room in the Journal. On the other hand, the awareness that hard data, both when collected and when subsequently elaborated and evaluated, could be forced into a pre-conceived theoretical framework – that is: the awareness that “objective” data actually is a “construct” of the mind of the researcher – allows us to pay due attention to critical deconstruction of concepts, models, theories. Within such a framework, we wish *PREj* would have a specific identity in the international literature of the Psychology of religion.

The Italian branch, in particular, provides both overviews about topical subjects in the international academic community and research, methods and tools specifically dedicated to the Italian scholars and religious landscape.

In this first and only issue of 2014 you’ll also find a few contributions presented at the 13th International Conference “Religion, spirituality and self: opportunities and challenges” (Verona, October 26-27, 2012) and at the event “Psychology of Religion: research and application” (Catholic University of Milan, October 14, 2013).

Mario Aletti
Germano Rossi

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M. & Rossi, G. (2014). Presentazione / Editor’s note. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 1-2. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014E01>.

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



Theoretical paper



Psicologia della Religione e-journal

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

Religion, Illusion and their Future in the light of Psychoanalysis

Aletti, Mario – *Department of Psychology, Catholic University of Milan, Italy*

Riassunto

La religione, l'illusione e il loro futuro alla luce della psicoanalisi

L'autore richiama il fatto che alcuni recenti contributi di psicoanalisti di diverse scuole post-freudiane hanno spostato l'attenzione dalla questione dell'origine della religione come fenomeno storico-culturale al tema, più propriamente psicoanalitico, dell'atteggiamento personale verso la religione, quale è dato osservare nelle storie di casi clinici. Il principale guadagno di questa modifica è la possibilità di aggirare le dispute e le argomentazioni sul valore di verità delle credenze religiose. In vista di ciò l'autore, come molti altri, adotta il modello di "fenomeno transizionale illusorio", introdotto da Donald W. Winnicott. Mentre sottolinea l'importanza di questo concetto, ne approfondisce le ricadute positive e ne denuncia alcuni usi impropri. Con riferimento alla tendenza di alcuni autori a perseguire l'interazione della psicoanalisi con le neuroscienze, con la psicologia culturale e con la teoria dell'attaccamento, viene posta in discussione la promessa di questi tentativi circa la possibilità di una comprensione profonda della religiosità dei singoli individui. Infine l'autore critica il concetto e la stessa dicitura di "psicoanalisi della religione", proponendo la sua opinione in merito alla questione della verità della religione alla luce della psicoanalisi.

Parole chiave: Psicoanalisi, Religione, Illusione, Oggetti transizionali

Abstract

The author stresses that several recent contributions from psychoanalysts of different post-Freudian schools have shifted their focus of interest from the origins of religion as a historical and cultural phenomenon, to personal developmental paths toward religion as it can be observed in the case-history of individuals. The first benefit of this change is that all arguments about the truth value of religious beliefs can be avoided. To achieve this aim, the author, like many others, adopts the notion of the "illusory transitional phenomenon" introduced by Donald W. Winnicott. While the importance of this concept is pointed out here, some problems that it entails are also analyzed. Another recent trend involves the interaction of psychoanalysis with the neurosciences, cultural psychology, and attachment theory. Examples are presented and critically appraised as to their potential for understanding religion in individuals. Finally the author criticizes the wording "psychoanalysis of religion", delineating his position on the question of religious truth in the light of psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis Religion, Illusion, Transitional objects

I do not know if you have detected the secret link between the *Lay Analysis* and the *Illusion*. In the former I wish to protect analysis from the doctors and in the latter from the priests I should like to hand it over to a profession which does not yet exist, a profession of lay curers of souls who need not be doctors and should not be priests.

(letter from Freud to Pastor Oskar Pfister on the Nov 25, 1928)

Introduction

The title of this essay echoes both the title of Freud's *The Future of an Illusion* (1927) and psychoanalyst and pastor Oskar Pfister's polemical reaction in his essay *The illusion of a Future* (1928). The idea of illusion grew up in the friendly discussion between the two, and this had a considerable impact on psychoanalytic tradition (see Kepler Wondracek, 2003). It also started an important debate about the relationship between psychoanalysis and religion. As my title suggests, the question about the general concept of illusion and its application to religion (see Aletti, 2004, 2010; Eigen, 1981; J. W. Jones, 1992, 1997a, 1997b; Lerner, 1992; Meissner, 1984; Wulff, 1997) is still open to future investigation (see Aletti & De Nardi, 2002; Belzen, 2009; Black, 2006a, 2006b). Reflecting on the existing situation, could allow us to identify some trends in action and to speculate on how the debate may develop. Of course by moving from an observation of current facts to a desirable or projected future, one is operating with subjective preferences. Thus, this article also reflects my personal orientation, which comes both from my forty-years of clinical practice with patients (most of them believers and some even religious professionals) and from my critical review of this topic in the literature of the last three decades (Aletti, 2012; see also Pinkus, 2012).

My contribution presumes some knowledge of the vast amount of literature that I am referring to. It begins "in medias res" (in the middle of) an ongoing debate on the value and the specificity of psychoanalytical literature on religion. As Freud, in the phrase I quoted as *esergo*, I insist that it is of capital importance, to defend psychoanalysis both from "doctors" and "priests" The former reduce psychoanalysis to a mere psychiatric therapy; the latter include not only those who use psychoanalysis as a *Weltanschauung*, frequently in terms of its pseudo-apologetic function, but also those who attempt to play the role of guru, life-coach, or sociologist. Psychoanalysis is a functional and temporary relationship established by means

of an exchange of words, within a special setting, and pregnant with affects (transference and countertransference). Although such a definition requires further clarification, it is enough to highlight an essential element: that psychoanalysis is positioned at the level of interaction between language and affect (see Aletti, 1998, pp. 18-26).

The relationships among religion, depth psychology and psychoanalysis in particular, form an important part of the literature on the psychology of religion, even if, nowadays, controversies abound.

On the one hand, some researchers believe they could acquire a deeper and "truer" understanding of religion (Kaplan & Parsons, 2010; Westerink, 2009). On the other hand, results from these studies are often criticized by most psychoanalysts because they did not emerge from empirical research nor from individual case histories. Added to this, so-called "psychoanalysis of religion" (I will shortly explain my criticism of this expression) has undergone several important evolutions in recent years, such as a better integration with the development of psychoanalytic models, as well as a clearer delineation of religion as a personal experience.

Extensive and significant reviews argue over the current relationship between psychoanalysis and religion (Beit-Hallahmi, 1996; Heimbrock, 1991; J. W. Jones, 1991; Wulff, 1997). In particular, the critical essay, by Corveleyn and Luyten (2005) presents an up-to-date overview of several psychodynamic approaches to religion, topics recurrent in the literature, and methodological problems linked with the necessity of an empirical verification of the theories. My aim here is not to present another similar overview, but rather to propose new perspectives which can involve other topics and new methodologies. In pursuing this goal I will discuss: 1) new models of psychodynamic psychology. In particular I will underline how influential the shift of perspective from drive to relation has been during the "post-Freudian era" (Greenberg & Mitchell, 1983), and 2) the proper

object of the psychology of religion, and the limits and tasks of the psychological and psychoanalytical investigation of religion/spirituality.

Some psychological sub-disciplines have influenced the evolution of both psychoanalysis and psychology of religion. In particular neuropsychology (see Aletti, Fagnani & Rossi, 2006), cultural psychology (see Belzen, 2006), evolutionary psychology and attachment theory (Kirkpatrick, 2005a, 2005b, 2006) have played an important role as well as so-called postmodernist epistemological perspectives (Blumenberg, 1974; Lyotard, 1979).

These theoretical positions help to indicate the individual's personal religion as the proper object of the psychology of religion, thereby overcoming the question about the truth of ontological assertions within religion. I would like to point out, however, that psychoanalytic research on religion is possible only within the individual process of analytic treatment, not outside of it (Aletti, 1998; Fossi, 1990; Rizzuto, 1979; Vergote, 1983, 1990). As my personal contribution, then, I will try to demonstrate how Winnicott's model of illusory transitional phenomena, applied to an individual's religion, can adequately respond to these new demands and perspectives.

From religion as a general cultural phenomenon to a personal one

In the last few decades, the progressive shift within clinical practice and psychoanalytic theories from a drive perspective to a relational perspective (Greenberg & Mitchell, 1983) has provided new opportunities for understanding individual attitudes toward cultural and religious experiences.

The literature about this subject is considerable (for an open and wide overview of different post-freudian models see Aletti & De Nardi, 2002; Beit-Hallahmi, 1996; Black, 2006b; Finn & Gartner, 1992; Heimbrock, 1991; Jacobs & Capps, 1997; Wulff, 1997, pp. 258-471).

Religion, with its relational valence, has re-awakened the interest of psychologists and psychoanalysts. Their focus is currently on personal religiousness and not on religion as a general cultural phenomenon. At this point, the position of practitioners have remained more or less unchanged: "In regard to method, the psychoanalytic understanding of religion remains dependent on introspection and

empathy; in regard to content its domain remains the human unconscious as manifested in the field of religion" (Heimbrock, 1991, p. 85).

At the same time, discussions about the complex human phenomenon of religion and its origins, causes and evolutionary goals become less relevant, as do inquiries concerning the psychological "explanation" of religion. Such reductionist intentions, which pervaded the psychology of religion, were even encountered in psychoanalytic interpretations for a long time, as we can see in Freud's *Totem and Taboo* (1913) and *The Future of an Illusion* (1927). This reductionism was the cause of a long period of sterile controversies between some religious professionals, scholars of religion and psychoanalysts. Similar controversies sometimes shifted the focus of discussion to the validity of psychoanalysis as an instrument of psychological enquiry.

The split object of psychoanalytic investigation on religion (namely as a general-cultural phenomenon or a personal-individual experience), in a certain sense, reflects the distinction between "applied" psychoanalysis versus "pure" psychoanalysis and related theoretical questions. Many issues exist with respect to the "applied" field. Its theoretical justification is the presumption of an analogy between individual psychical processes and the psychical functioning of groups, society and cultural phenomena (see Freud, 1921: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*). This last essay, with which Freud himself was not really satisfied, tried to formulate in theoretical terms an idea that had already found expression earlier. Consider *Imago* (1912), whose subtitle proclaims it a "Journal for the Application of Psychoanalysis to the Humanities". This is the reason why Freud's first essay on *Imago* (which will become the first of four essays in *Totem and Taboo*), is based on another analogy: "Some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics." It is known from Freud's correspondence that he was unhappy with this work, and uncertain of its content (see E. Jones, 1953, chapter 14). In the introduction he admits to some confusion about the analogical method adopted in the essays: "They represent a first attempt on my part at applying the point of view and the findings of psycho-analysis to some unsolved problems of social psychology [*Völkerpsychologie*] [...] I am fully conscious of the deficiencies of these studies [...] An attempt is made in this volume to deduce the original

meaning of totemism from the vestiges remaining of it in childhood – from the hints of which emerge in the course of the growth of our own children” (Freud, 1913, pp. xiii-xiv).

Nowadays, many psychoanalysts tend to dissociate themselves from this analogy (namely that society and culture reproduce phases and processes observable in the psychoanalysis of individuals, see Badcock, 1980). Instead, the trend is to emphasize that authentic psychoanalytic knowledge is founded solely on the relationship between analyst and patient inside a definite setting, as was subsequently systematized in models and theories. These have only a heuristic value, measurable in the capacity to understand further psychic facts in other treatments. By the same token, numerous essays on the psychology of religion cannot be considered psychoanalytic works because they only provide an exegesis of Freud’s opinion on religion (something like: “what he really meant is...”), on its consistency and acceptability from historical, philosophical, moral and theological perspectives. Least psychoanalytic are those polemical works which claim to find causes and motivations for Freud’s polemic against religion in his personal life or perhaps in his neurosis as, for example, Meissner (1984) and Zilboorg (1958, 1962) did. Sometimes such works contrast with what is evoked by the word “psychoanalysis” in contemporary culture. In fact for many decades the relationship between psychoanalysis and religion was cluttered with polemics between representatives of psychoanalysis and the churches (with reductionist claims from one and pseudo-apologetic demands from the other).

Likewise, the essays on the influence of Judaism in Freud’s personal life (Krüll, 1986), in his cultural training (Gay, 1987; Magnani, 1996) and finally on his theoretical formulations (Bakan, 1958; Klein, 1985; Robert, 1974; Yerushalmi, 1991) should not be considered psychoanalytic works. The same could be applied even to the influences of Christianity (as in the famous case of Freud’s Catholic nanny, see Vitz, 1988; see also Zilboorg, 1958, 1962), the Enlightenment and positivism (Magnani, 1996) on Freud’s scientific views and his approach to the psyche. I would also hesitate to accept the so called “psychoanalytically based social psychology of religion”, delving into a phylogenetic perspective of the origin and the truth of religion (Hood, 1992, p. 141, see also Hood, 2010).

These works, as discourses on psychoanalysis and its founder can frequently be very interesting, they are however not truly psychoanalytic essays. In fact, they were produced by philosophers, theologians, sociologists and historians, or by psychologists or even psychoanalysts outside of their clinical activity. It must be admitted that some of Freud’s work on religion could be of great interest to historians, archaeologists, anthropologists and sociologists. But, what really interests psychologists are the issues surrounding the psychodynamics of religion, which are, in a sense, “ahistorical” (Beit-Hallahmi, 1991, p. 92).

From the truth of religion to the truth of the subject

Nowadays, the debate tends to steer clear both of any general questions on the origin, validity, and truth (Aletti, 2000, 2013, August; Black, 1993; Blass, 2004) of religions and of general polemics about psychoanalysis (scientific, heuristic and therapeutic values, cultural matrices). Psychoanalytic observation should be limited only to psychoanalytic discourses. Therefore, the religious patient’s speech must be treated as another patient’s speech, without blind spots or privileges (Rizzuto, 2001b, 2002a, 2002b; Shfranske, 2002). It seems very important to focus on individuals, on their narrative, on their own representation of God, and on their relationship with the divinity, as expressions and, eventually, as reformulations of the libido, during psychoanalytic treatment. Because of its methodological neutrality, psychoanalysis does not know another God than that of psychic reality: this is part of the psychoanalytical perspective, aiming not at the “material truth” but at the “historical truth” (Freud, 1939), that is to the processes of the subjective experience of the individual, in the culture he belongs in. Thus, to think that as analysts we are able to know nothing about God (the God of actual reality; see Meissner, 2001) would rest on the presumed existence of an epistemological area unrelated to psychoanalysis. This question cropped up already in the correspondence between Freud and Pastor Oskar Pfister (Freud & Pfister, 1909-1939). Generally speaking, when analysts belong to both fields (i.e. to both a theological field and psychoanalytical field), this might not allow them to cross into the area of psychoanalytic “neutrality”. If it is true that psychoanalysts recognize the patient’s choices

and thus his attitude toward religion (belief or unbelief) with a 'benevolent neutrality' (as Freud said; see also Milanese & Aletti, 1973, pp. 9-20), this is possible because the analysis deals with psychic objects, not real objects. The same applies when reference is made to the believer's God (not God but a mental representation of God). It should be observed that in this case, Karl Barth's distinction between "religion" as a human construction investigable by human sciences on the one hand and "faith," which has divine origins, on the other, becomes meaningless: since faith is part of human experience, it can become an object of psychological research. A patient's possible conviction about a direct intervention of God in his psyche will be an object of analysis as much as any other subjective certainty. If on the other hand psychoanalysts suppose that God intervenes in their interpretations, then they have not properly grasped psychoanalytic epistemology and technique.

In the last few decades, the focus of observation on religion has moved away from considering its truth content (as if that could be verifiable) or conceiving of it as sublimation or repression of drives, and toward regarding it as a relational modality (Kernberg, 2000). This shift opened up a path to considering religion as a system of internal objects, which have the function of "containing" the feelings, thoughts and fantasies arising in individuals who practice a religion. Like internal objects, in psychoanalysis religious objects do not have an external and material existence; rather they have a heuristic function (Black, 1993). Even if the extrapolative use, by this author, of the concept of internal object may be questionable, it has brought religious experience back into the psychoanalytic arena. When psychoanalysis refers to religiosity, it is interested not in religion *per se*, but only in the psychic functioning.

The attention aroused both by Vergote's *Psychologie religieuse* (1966) and *Dette et désir* (1978) and by Leavy's *In the Image of God* (1988) is reflected in the official journals of international psychoanalytic institutions (Wallace, 1991). Reviews of these works contributed to religious experience being brought back into psychoanalysis. It was in fact improperly subtracted during the period of polemic debate among supporters of different ideologies (both "religious" and "psychoanalytic"). Then the broad discussion that arose following publication of Rizzuto's works (1979, 1996, 1998a, 1998b) was decisive (Beit-

Hallahmi, 1995, 1996; Finn & Gartner, 1992; Jacobs & Capps, 1997; McDargh, 1983; Meissner, 1984, 1987). Moreover, the question "*Does God Help?*" in clinical activity has been raised again in an articulate and extensive book edited by Akhtar and Parens (2001) in which they conduct an extremely rigorous and frank debate on personal religion and the relationship with God during psychoanalytic treatment. The theme of religion and spirituality in analysis is raised by Rizzuto (1979, 1993, 1996, 2001a) and Shafranske (1996) with many examples of clinical cases, some of which involve religious professionals (Rizzuto, 2004a). Some years ago an international conference took place in Italy for the purpose of finding new clinical-hermeneutic perspectives; it was attended by psychoanalysts of different schools, ranging from a classic Freudian perspective of drive psychology and its recent Lacanian evolutions, to Ego psychology, Object relations theory and Self psychology (Aletti & De Nardi, 2002).

Instead of presenting a complete outline of all the approaches that depth psychology can take to religion I will employ the approach toward religion of some psychoanalytical models; they correspond to the purpose of this article, since they delineate new perspectives which bring the mental functioning of religion back into the general discussion of psychical processes.

I would like to add by way of preface that the variety of models proposed from psychoanalysis should not cause surprise because they are only psychological textitmodels. As such, they do not pretend to give an exhaustive explanation of the psyche; they claim neither to be true nor to reflect reality. They have only some heuristic or pragmatic-interpretative ambition to make it easier to understand some mental aspects of the extremely complex phenomenon of belief (or unbelief) which is, as psychoanalysis teaches, certainly over-determined: "The religious significant – symbols, metaphors, the words God or creator, and so on – are themselves multidimensional, and the inner desires, feelings, and representations of the subject are over-defined" (Vergote, 1993, p. 85).

In this essay I have decided to present a few paradigms and illustrate only one (Winnicott's transitional illusory phenomenon) for two practical reasons: a) that model seems to exemplify the whole discussion b) it allows a presentation sufficiently ample and therefore understandable even for non-psychoanalyst

readers. I would like mention only one other prolific approach: that of the Ego Psychology school. Freud's drive model (an intrapsychic model based on drives and unconscious fantasies and their conflicts and vicissitudes) was integrated with an interpsychic and cultural model by Ego psychology. Erik Erikson was the most representative of this approach, even referring to religion. Erikson's epigenetic paradigm of psycho-social identity development (which integrates Freud's observations about psycho-sexual development) was applied to read the most important religious leaders' life like Martin Luther (Erikson, 1958) and Gandhi (Erikson, 1969). It provides useful perspectives on individual religious development, as Hetty Zock (1990) underlined and Ana-María Rizzuto (1979) investigated in her research. This paradigm emphasizes the dynamics of religious development across the entire life cycle and its link with personal identity development (Erikson, 1950, 1959), pointing out the ambivalent outcomes of religious attitudes, as they refer to the individual observation of religious development.

Between “knowing” and “believing”. The model of illusion

One of the most prolific genres of post-Freudian psychoanalysis on religion might perhaps be linked to Freud's work *The Future of an Illusion* (1927). According to Freud, that *illusion* was religion and its future would be to vanish from human history with the progressive advance of science.

Illusion is a belief founded on wishes rather than on empirical observation and verification, thus, it is impossible to give an opinion of its reality value: according to Freud, illusion is not a delusion, and it is not necessarily false; illusions cannot be proved and also cannot be refuted. With regard to religious illusion, psychoanalysis is “an impartial instrument [...] If the application of the psycho-analytic method makes it possible to find a new argument against the truth of religion, *tant pis* for religion; but defenders of religion will be by the same right make use of psycho-analysis in order to give full value to the affective significance of religious doctrines” (Freud, 1927, pp. 36-37). Freud's preference is certainly a scientific vision of the world; psychoanalytic knowledge would place itself on the scientific side, against illusions “derived from human wishes” (p. 31). But post-Freudian psychoanalytic thinking ta-

kes over Freud's distinction between “knowing” and “believing,” consequently between “scientific” and “religious” visions of the world.

Firstly, Pastor Oskar Pfister (1928) argued that each scientific construction is necessarily supported by a “desiring dimension” of “thinking,” that is to say, by an illusion in the Freudian sense. A bit later, Lou Andreas Salomé (1931) claimed that illusions are original and not reducible to explanations in rational language.

Lou Andreas Salomé fundamentally rethinks the concept of illusion, which will prove useful in understanding some basic human experiences, in particular of an aesthetic, erotic and religious kind (see Aletti, 2002, 2004).

With these two psychoanalysts a real change of perspective occurred. Rather than seeing an opposition between “knowing” and “believing,” they came to view the later an aspect of human mental life: in the relationship between human beings and the world the new perspective emphasizes the subjectivity, creativity and fantasy complementary with a scientific worldview. This trend found many expressions in contemporary British psychoanalysis, in particular with Bion's “faith” concept. According to him it is through “acts of faith” that an analyst can “see” and “feel” some phenomena about which he is sure, even if he cannot express them by means of current formulations (see Neri, 2005).

Winnicott argues that such “believing”, as a dialectic moment of “knowing” becomes a constructive element of a wider concept of *illusion*, as a bridge between inner and outer world (see Eigen, 1981; Turner, 2002). I will focus on this model because it seems heuristically rich and able to provide an answer to many epistemological, methodological and technical questions concerning the relationship between psychoanalysis and religion.

The Winnicottian perspective: Religion as an “illusory transitional phenomenon”

In Winnicott's works, the concept of illusion becomes central. Here, object relations theory focused on a dual and bi-personal context. He describes the vicissitudes of “primary emotional development” in terms of processes which, when taken together, may be summarized as a developing capacity to distinguish between the self and the external world, and to

elaborate a rudimentary image of the self, of reality, and of the relations between them.

In this context of structural and relational complexity, the concept of illusion highlights the tension of the subject with regard to an object which is given to him: "The baby creates the object, but the object was there waiting to be created and to become a cathected object" (Winnicott, 1969/1971, p. 89). Reality and illusion are not in contradiction. Rather, illusion is the germinative and inchoate context in which internal and external reality is built.

The transitional experience is a fundamental step in an individual's process of growth; it refers to "an intermediate area of experiencing," i.e. "the use made of objects that are not part of the infant's body yet are not fully recognized as belonging to external reality" (Winnicott, 1953/1971, p. 2). Winnicott analyzes the complex relations between what is perceived as subjective and what is perceived as objective. This happens in adulthood as well as childhood.

"No human being is free from strain of relating inner and outer reality [...] the relief from this strain is provided by an intermediate area of experience [...] which is not challenged [...] This intermediate area is in direct continuity with the play of the small child who is 'lost' in play" (Winnicott, 1953/1971, p. 13). According to Winnicott, culture and within it, art, religion, and science, follow the goal of uniting what is subjective (internal) and what is objective (external) and in some way perform the function of a transitional phenomenon (see Aletti, 2007).

After Winnicott, many researchers applied the concept of the transitional phenomenon to religion with many stimuli, but this also presented some problems. A good example is Paul W. Pruyser's work in which, beginning from the etymological meaning of illusion as *in-ludere* (to play) he sees the "illusionistic world" interposed between the "realistic world" and the "autistic world," as a "world of play of the creative imagination in which feelings are not antagonistic to thinking" (1977, p. 334). In this outline, Pruyser considers art, religion and even science as functionally equivalent to transitional phenomena in the individual's mental economy. But with Pruyser, one of the most enthusiastic supporters of Winnicott's model, there begins a possible misunderstanding that can be found in successive authors; this is to consider the transitional phenomenon as a process which happens at a conscious level, joining subjectivity to

objectivity (often understood, respectively, as individual and social), such that the innovative model of Winnicott, which joins the inner to the outer world, risks being reduced to an issue of social psychology.

The ambiguity in considering the mediation between two elements as an example of the "transitional phenomenon" becomes clear among those authors who talk about concepts and ideas of a "transitional" God. A concept cannot be "transitional", because it cannot be a cathected object. By the same token, a fetishistic use of the religious object refers to a drive investment which twists the transitional use. The erroneous reduction of the transitional model to a sort of bridge between individuality and collectivity appears clear in authors who study – occasionally following a confused "psychotheological" approach (McDargh, 1993) – the idea of God transmitted by ecclesiastical institutions or the assimilation of theological doctrine about the efficacy of Grace on real human life (Meissner, 1987, 1997). In particular the real efficacy of God in psychic life during psychoanalytic psychotherapy (Meissner, 2001), may fall outside the concern of psychology as an empirical science. Sometimes this is based on psychoanalytic theoretical misunderstandings and technical psychoanalytic errors (Thomson, 2001).

Ana-Maria Rizzuto's well-known work is more rigorously psychoanalytic and closely linked to clinical practice than that of many other authors who follow the Winnicottian model (see Aletti, in press). She considers the representation of God to be an illusory transitional object (in Winnicott's terms). She brings back the representation of God to the dialectic between representations of the self and those of primary objects, and shows their formation, transformation and utilization during the life-cycle (Rizzuto, 1979, 1998b, 2001b).

She stresses vigorously that object representations and the representation of the self are composite memory processes, mainly unconscious and pre-conscious, which interact with each other. They originate from the bio-psychic adaptation to the environment. The representation recalls, with an ego organization, memories of each level: beginning with visceral, sensorimotor, perceptual, iconic, and later, also conceptual memories. During psychoanalytic treatment, the representation of God may in some cases reveal itself in a peculiar manner, even with primary dynamic processes which contributed to forming the

patient's most recent representation.

Rizzuto supports her theoretical formulations with examples from many clinical cases showing how, during treatment, relations and representations change as a consequence of modifications in object relations and in transference (Rizzuto, 1979, 1992, 2001a, 2009). This is because – according to Rizzuto (2001a, p. 26 – “the analyst is a transference and real object, occupying *locus parentis* (a position that facilitates the revival of intense emotions bestowed by the analys and upon the divine representations)”.

In addition, Rizzuto emphasizes the indispensability of believing in a general sense (not religious), on both a conscious and an unconscious level, for a normal working of the mind (Rizzuto, 1996-1997, 2002, pp. 435-436). As a psychoanalyst, she is more interested in human mental functioning than in the content of beliefs; Rizzuto (2006), knows that this believing function is necessary to religious faith but is not sufficient to structure it in the subject's mind. This leads us to a discussion about the specifics of psychoanalytic inquiry into personal religiosity.

From believing to religious faith. Psychodynamic processes

Some authors with an interest in psychoanalytic theory supported the argument of continuity between the human experience of trust and religious faith. For example McDargh (1983, 1993) argued that, without any continuity solution, faith in God originates from the basic trust structured in early infant relationships with parents; he seems to confuse the search for a metaphysical transcendent reality with the need for self-transcendence of one's own limits that is present in every interpersonal relationship (McDargh, 2001).

I think we must be careful: the terminology could induce some misunderstanding of this topic. In fact, many psychoanalysts consider some experiences such as “basic trust” (Erikson, 1950), “faith” (Bion, 1970, 1992), or a “secure base” (Bowlby, 1969, 1988) fundamental for mental orthogenesis.

There is no doubt that relational psychoanalysis sees “faith” as a psychological phenomenon absolutely central to personality development (see J. W. Jones, 1997b; Rizzuto, 1996-1997, 2002a, 2002b; and also the work of the theologian Zock, 1999). Winnicott's psychology in particular is a “deep phenomenology of faith” (Eigen, 1981, p. 413; see also Lerner, 1992).

We should remember, however, that what really matters in Winnicott's view of individual development is “believing in” something (“in anything at all”, Winnicott, 1968, p. 143). Believing itself is more important than the specific contents of the belief (which might – but need not – be of a religious nature). The relationship between basic trust and the faith of a believer must, therefore, be carefully considered. A basic belief can structure even a psychologically healthy atheism (see Aletti, 2002).

Other authors who, in the wake of Jacques Lacan, have intertwined psychoanalysis with other humanistic disciplines such as anthropology, linguistics, phenomenology and the history of religions, also support the indispensability of believing for both personality development and the construction of cultural phenomena. In this way Julia Kristeva, beginning from a vision of psychoanalysis as a narrative story in a context of trust and love (Kristeva, 1984, 1985), opens a perspective to a “pre-religious” and secular “need to believe” that is both essential for each human person and fundamental for religious belief (Kristeva, 2006, 2010).

Even Sophie de Mijolla-Mellor, another Lacanian psychoanalyst, recently addressed the topic of the similarities and dissimilarities between faith and psychoanalysis and discovers, within the need to believe, both “a source and drive genesis which is not necessarily expressed with faith in the divine.” Rather, its outcomes are multiple and some can even be dangerous; this need can give rise to forms of blind certainty that may end with pathological delirium or religious fanaticism. This risk of increasing “belief” is not absolutely negative, but rather underlines the strong vitality of the unconscious “need to believe” which can also exteriorize itself in an enthusiastic scientific discovery, as occurred with Freud and other early analysts, during the initial construction of the psychoanalytic adventure (Mijolla-Mellor, 2004).

These notes on the ambivalence of “faith” and on the connections between the development of personal identity and religious identity underline a need for some issues which psychoanalysis must still confront, in both clinical practice and theory. These revolve around the relation between the unconscious and the conscious: the representation of God and the concept of God; formation and transformation of divine representation and the conscious adherence to faith; and finally the need for basic trust and religious faith

in a personal God (see Aletti, 2002). The expression “unconscious representation of God” could be problematic, not only from a nominalistic perspective. I think it is culture which offers the name of God within all religions. The name of God, culturally received (“found” in Winnicott’s terms), meets the individual’s unconscious object representations. In relation to these, according to principles of economy and ego syntonic/dystonic, an attitude toward religion is structured (Aletti & Ciotti, 2001). But I prefer to think of unconscious object relations not as pre-oriented by culture, but as informal “representational magma”, and thus a-religious (Aletti, 2005).

Certainly, the real faith felt by religious believers is much more definite than an unconscious representation; it is irreducible to mental processes of individual believing, in particular in Christianity. Psychology does not study religion as such, but rather human beings and their relation to religion in their culture during the construction of identity. The attitude toward religion and the construction of religious identity are observed by psychology as functions of an individual’s structure, processes, conflicts and their outcomes.

The psychological assessment of religious identity involves a double reference: both to processes of religious identity construction (beginning from object representations) and coherence with a cultural view of personal religion (Vergote, 1999; see also Aletti, 2011). It deals with a dialectic, continually changing, with no pre-oriented outcomes as a function of the multiplicity of individual and cultural elements. Certainly religion, in its concrete structure, is based on a mixture of a “need to believe” (which I define as *a-religious*) and cultural religious givens (Belzen, 2003, 2006; for the incidence of Christian Catholic givens see Rizzuto, 2004a, 2004b).

These questions are elucidated very well by Antoine Vergote. His work is a psychoanalytic view of personal and incisive revisions within classical and Lacanian psychoanalysis.

Vergote underlines the relationship between subject and his cultural, symbolic and linguistic environment. Vergote (1974a), taking into consideration the heuristic value of psychoanalysis as a means of understanding the fundamental structures of human beings (Huber, Piron, & Vergote, 1964; see also the collection of texts by Vergote edited by Corveleyn & Hutsebaut, 1998). Thus, psychoanalytic inquiry

seeks the significant “archaeological” structures upon which each symbolic organization, especially religion, is established. Psychoanalysis as archaeology of theology (Vergote, 1974b) extends to the possibility (although not the necessity) of faith. From this ambivalence derives a refusal to use psychoanalysis for any apologetic purposes or religious coping. Illuminating the intimate junction in healthy persons between the affective-libidinal body and the language system with its capacity of speech-acts, psychoanalysis manifests a structural analogy with religious belief. This explains both the possible (religious) pathologies and the possible psychologically positive effect of religion; it also justifies the rejection of any functionalistic therapeutic use of religion as a “coping procedure” (Vergote, 2002, p. 4). Vergote argues that human components sustain very well both faith (truth, trust and engagement) and mental health, but that the instrumental use of religion as a coping mechanism destroys the real truth of religion and its beneficial characteristics (Vergote, 2001a).

He prefers not to use the Winnicottian term “illusion” and adopts it only for the specific phase of infant transitional experience: illusion creates a psychological *humus* in a person which can become the soil where love and adult experiences of art and religion grow (Vergote, 1993, 2001b). According to Vergote, the value of religion does not reside in its utility. As in all sciences, the goal of the psychology (of religion) is truth. It aims neither to lead toward God nor toward non-belief. It sheds light on mental aspects (conscious or unconscious to a greater or lesser degree) of both religious and anti-religious convictions. Through the same careful search for truth, psychology of religion is useful for believers and non-believers. For believers there is a certainty: inasmuch as psychology explains the human truth, it makes human beings more able to find the motivations behind their belief, making them more autonomous and aware (Vergote, 2005).

From an interdisciplinary comparison to recognizing the specificity of the psychoanalytic approach

Psychoanalysis knows that its practice is linked to the cultural environment in which both patients and analysts are engaged and other psychological sub-disciplines are involved. My intention is to provide

some examples of the current debate on psychoanalysis and religion in a highly condensed form. In the following paragraphs my concern is rather to express my personal view that these disciplines, although useful for scientific research, could never replace the work that is done in the psychoanalytical relationship between psychoanalyst and patient, “on the couch”.

Psychoanalysis and neurobiology

The interaction between psychoanalysis and biological science has always been difficult. First of all they came from two “closed” and polemical scientific worlds. But even when exchanges occurred, different methodological views and conceptions about what is meant by “knowing” set limits on them (Greenfield & Lewis, 1965).

Nowadays, the search for correlates between psychoanalytic assumptions and neurophysiological phenomena is occurring predominantly outside the environment of psychoanalytic practitioners (see Tramonti, 2003). The supporters of so-called “neuropsychanalysis” are few; they include Mark Solms (see Kaplan-Solms & Solms, 2000; Solms & Turnbull, 2002; and Modell, 1993).

Psychoanalysis, which recognises the complexity of the interaction network between body-brain-mind (see e.g. the “drive” concept), tends to safeguard, even in the specific field of psychology of religion, the peculiarity of the psychoanalytic approach which focuses on the subject holistically, as an agent of mental activity both conscious and unconscious. The subject-person represents both complexity and unity of individuals with their idiosyncratic specificity and intentionality of mental acts. By contrast, “reifying” the psyche leads toward annihilating it and reducing it to something else: neurology, chemistry, etc. Human facts, divested of meaning, become something organic and animal. These limits of the neurological perspective are well denounced by an acute neurologist such as Oliver Sacks, in his autobiographical testimony in *A Leg to Stand on*. It is a fascinating exploration of the physical basis of personal identity. He maintains that “Neuropsychology is admirable, but it excludes the psyche”. As a living creature, the human being, is by nature an active agent, a subject of his/her own experience, not an object. It is precisely this subject, this “living I” which is not taken into consideration (Sacks, 1984). It is clear that each relational experience, like all psychic experiences,

necessarily has some corresponding factors at the brain level. To outline a vision of the neurological organization of mental functions, such as “repression” or “reality test”, does not necessarily mean to adopt an organic vision.

Psychoanalytic reading, derived from its heuristic models of “understanding” (*Verstehen*), is not commensurable with the kind of “explaining” (*Erklären*) provided by neurobiological processes. It is indubitable that without neurological structures repression could not be possible nor could affective interaction, and least of all a transference relation. But psychoanalysis has a place downstream from the complex human experience that allows verbal interaction, and it does not study only one of many levels of speech relation: psychoanalysis looks at its syntax and perhaps also its semantics more than its functional and instrumental conditions (Aletti, 2006).

Psychoanalysis and cultural psychology

Psychoanalysis is a functional and temporary relationship established by verbal interaction within a special setting, permeated by affects (transference and countertransference). Psychoanalysis is placed at the level of linguistic-affective interaction (Aletti, 1998, pp. 18-26) inside a cultural symbolic context (Belzen, 2001, 2006, 2010).

Religious experience arises from the intersection between intrapsychic, interpsychic, relational and cultural components. This means that individual religious experience grows up and can be observed only inside a specific cultural symbolic context, both in a synchronic dimension (with regard to religious traditions belonging to different cultures in the same historical period) and a diachronic dimension (with regard to the historical evolution of one religious tradition) (Belzen, 1997).

Cultural psychology (of religion) meets some emergent indications of modern general psychology (Belzen, 1999). Phenomenological, hermeneutical, narrative, critical-anthropological, constructionist approaches emerged as a consequence of a critical awareness of the loss of knowledge derived from both an emphasis on “empirical” research and a generalization of abstract psychology on a *homo psychologicus*. But it would be impossible for a psychoanalyst to accept a de-culturalization of the personal religious experience. Psyche links the neurobiological and cultural components of the human organism, its

wishes and its conflicts with the cultural environment. And psychoanalysis knows no other God than the one the subject “talks about” in a defined culture. To give a name to God happens in a symbolic context (see Aletti, Fagnani, & Colombo, 1998).

Psychoanalysis and post-modernism

According to different thinkers, we now inhabit the post-modern era. The concept of the “postmodern”, which is derived from aesthetic, philosophical and socio-cultural matrices, has been introduced progressively in all sorts of literature and applied to various human activities, becoming an elastic and comprehensive though ambiguous category.

Postmodernism is described by J.-F. Lyotard (1979) as “incredulity towards metanarratives” (Enlightenment, Idealism, Marxism); this concept can be useful to psychological inquiry because it suggests some social and cultural characteristics of contemporaneity which can influence the development of psychological sciences.

According to postmodern thought, which rejects the notion that metaphysics and knowledge reflect reality, the truth is both an asymptotic path and a hypothetical autobiographic narration. Mental representation is a psychical fact, not an external one. This concept of truth and in general the relation between subject and object has greatly stimulated the interest of psychology.

Psychology is not extraneous to the success of “postmodern” thinking, mainly in the forms of Freudian psychoanalysis with its unconscious components about subjective behaviour, its surmounting of an objectivistic vision of physical reality, and its proposal of a representational mind. In the last few decades, some issues of “postmodern” culture certainly contributed to releasing psychology from naturalistic-scientific and objectivistic pretences, toward hermeneutic and narrative positions.

As for psychoanalysis, hermeneutic and social constructionism have helped to surmount the theoretic rigidity typical of metapsychic constructions; also, they have remarked on the attention toward the interpersonal and empathic context of analytic discourse, which helps to overcome the vision of the “neutrality” in analytic relationships as distant and “aseptic.”

But psychoanalysis, as opposed to some extreme positions taken by “postmodern” philosophers, is defended by its concrete clinical reality from the

temptations of a radical constructionism and relativistic ontology, because of the attention paid to the *hic et nunc* of therapeutic interaction (Holt, 2001). According to me, the idea of extreme postmodernists that every theory, including empirical paradigms, is anchored to (and united with) the socio-cultural environment leads neither to relativism nor to the conclusion that it is impossible to share analytic practice and theory, as, for example, Hoffman (1998) and Stern (1985) affirm. An object may be observed from one point of view or several points of view. But no object can be observed without a point of view, as John R. Searle (1983) has noted in his theory of the intentionality of mental states.

Psychoanalysis and attachment theory

The psychoanalytic environment, during the last two decades, has showed some weak but increasing interest in attachment theory. Attachment theory was previously popular in the field of empirical research on the development of both infant and adult relationships. Nowadays the theory, elaborated by Bowlby in the Sixties on the early relationships between mother and infant (see Bowlby, 1969, 1973, 1980, 1988), is richly structured and applied to many contexts of psycho-social life (Cassidy & Shaver, 1999). Nevertheless it was rejected by many important psychoanalysts (firstly Anna Freud) because it was considered too far from psychoanalysis in the way it reduced object relations to real and concrete contacts and neglected internal mental work (Greenberg & Mitchell, 1983). Nowadays, other authors are open to an interchange or integration between psychoanalysis and attachment theory. One researcher thinks this is possible only in theory and not in clinical practice (Gullestad, 2001). Others, after a comparison with object relations models, identify a common nucleus in the two approaches. In particular Peter Fonagy (2001), using the concept of “internal working model” originally presented by Bowlby, proposes a bridge between the topics of internal representations and empirical observation of external behaviours. More recently there was an application of attachment theory to religion (Kirkpatrick, 1992, 1999; Granqvist, 1998, 2009). According to this approach, attachment is a psychological system of evolutionary adaptation in which religion would arise (Kirkpatrick, 1998a, 2005a). This perspective of evolutionary psychology, scarcely empirical (as has been revealed by Watts,

2006), is considered useful by those looking for a common theory in the field of psychology of religion (Beit-Hallahmi, 2006; Luyten & Corveleyn, 2007). With regard to psychoanalysis, some authors propose attachment theory as a place where psychoanalytic concepts could be empirically validated by case studies of individual histories (Granqvist, 2006a; for many controversies on such commensurability see Granqvist, 2006a, 2006b; Rizzuto, 2006, see even Wulff 2006; Luyten & Corveleyn, 2007).

I myself have argued elsewhere that attachment is only one component of relational mental organization and thus of the relation with God and that psychoanalytic and attachment theory could be complementary without any reductionism, since they focus on different aspects of the same phenomenon. The problem in applying attachment theory to religion lies in explaining how physical-biological attachment and psychological attachment are related, and whether such attachment is generally commensurable with the relationship with God. From a relational point of view, it should be better specified what kind of connection exists between attachment to other human beings in childhood and in adulthood on the one hand and attachment to God on the other, in particular to the Christian God (Granqvist, 2009). In addition, psychoanalysis faults attachment theory for not paying more attention to individual mental development, its processes, conflicts and outcomes. In particular the attachment models proposed to explain relationships with God (in continuity – “correspondence,” or discontinuity – “compensation”; see Granqvist, 1998; Granqvist & Hagekull, 2000; Kirkpatrick, 1997, 1998b) sometimes appear too rigid. Through evolutionary psychological hypotheses (linked to attachment theory) developed by some scholars (Kirkpatrick, 2005b, 2006), the human psyche seems to have been coerced into omninclusive, anthropological-social and philosophical theorizations which are too far from the understanding of real individual mental functioning.

Psychoanalysis and empirical validation

The topic of empirical validation of psychoanalytic constructs and paradigms is one of the most tormented areas in the whole history of psychoanalysis, beginning with distrust of Freud’s first intuitions by psychiatrists and physicians in general, and ostracism of Freud himself.

Currently, very diverse positions coexist within the field of psychoanalysis and religion. There are those who believe an integration of classic psychoanalytic approaches, namely combining the case study method with psychodynamically inspired empirical research (Corveleyn & Luyten, 2005; Luyten & Corveleyn, 2007), is both possible and desirable. In line with this, as I argued just above, some authors propose attachment theory as an area where psychoanalytic concepts could be empirically validated. Again, some concepts of attachment theory derive from psychoanalytic theorization, even if many people (including myself) disagree with those (Granqvist, 2006a, 2006b; Wulff, 2006) who hold that attachment theory is in fact a form of object relations theory. In my view it is based more on “real” relationships than the inner world. According to some (Huber, Piron, & Vergote, 1964; Rizzuto, 2006) it is impossible to have an empirical validation of psychoanalysis with an experimental methodology. Interpretation of psychoanalysis is not pre-dictive but post-dictive. Furthermore, psychoanalysis is explicated inside the analyst-analysed relationship, unique and unrepeatable for its complexity. Therefore, other authors (like me) suggest that we should consider them two different approaches, empirical and psychoanalytical, which lead to different views about human religiosity. The scientific experimental method can illustrate aspects and variables definable operationally in a research project. This research on common religious characteristics in a group of people can explain only general categories. A psychoanalytic observation studies in depth, with a longitudinal view, conscious and unconscious motivations and the personal story which a subject utilizes to attribute sense to his experiences. This allows a deeper inquiry about idiographic characteristics of personal religious experience (Aletti, 2003). However it is important to remember that the psychoanalyst’s knowledge derives from the subject’s words: namely the language, its gaps, lapses, and redundancies. For example, the psychoanalyst does not know directly the patient’s object relations. He hears the person’s speech on his or her historical relationships (past, present, future). Only interpretation and reconstruction, within a transference/countertransference context in an affective relationship, provide the psychoanalyst with a link to the patient’s object relations. The analyst, with a knowledge of both his personal experience

and clinical practice, will be able to tolerate, better than an empirical researcher, the absence of a structured and exhaustive knowledge about the individual. Vergote's comments on Lacan's work are valid for all psychoanalysis: "What analyst could lay claim to a completed doctrine if he defines human beings by the gulf between signifier and signified and by a quest for truth that is asymptotic?" (Vergote, 1970, p. 29).

The question of religious truth in the light of psychoanalysis

The question of religious truth has recently resurfaced in international literature also with reference to psychoanalytical theory, I must be clear that according to me, as I stated at the beginning of this contribution, many issues are false problems, produced by misunderstandings on epistemology and methodology both of psychology of religion and psychoanalysis.

The wording "in the light of psychoanalysis" in the title of this paragraph is no accident. I believe the most used concise expression "psychoanalysis of religion", as well as "psychoanalyst of religion", is inappropriate and can also be misleading for at least two reasons. A) On the one hand, psychoanalysis is not interested in religion as such nor in its philosophical or theological truth. Psychoanalysts don't focus on religion as a cultural organized phenomenon, or on its origin and history, or on its social or evolutionary role. Psychoanalysis should be limited to the experience of the individual, i.e. to dynamic processes involved in the internal representation of God. B) On the other hand, the analysis never applies to the patient's one isolated attitude (in this case, the one toward religion). Every psychoanalysis is the analysis of a person, in his complex individual wholeness. Clinical psychoanalysts point out, however, that psychoanalytic research on religion is possible only within the individual process of analytic treatment, not outside of it.

I'm used to summing it all up, by saying that psychoanalysis doesn't aim at the truth of religion but at the truth of the subject: not at the truth of the belief but at the truth of the believer (Aletti, 2010). It aims at constructing a personal identity and, within such an identity, maybe also religious identity (or atheistic identity, or any other position between these two extremes).

In fact, numerous publications are occurring predominantly outside the environment of psychoanalytic practitioners and cannot be considered psychoanalytic works as they only provide an exegesis of Freud's writings on religion, (for instance, "what did Freud really mean...") or on its consistency and acceptability from epistemological, historical, philosophical, social, moral and theological perspectives. Similarly, I would also hesitate to accept the so called "psychoanalytically based social psychology of religion", delving into a phylogenetic perspective of the origin and the truth of religion (Hood, 1992, p. 141; see also Hood, 2010).

The latest example of such an improper and misleading – for sure not psychoanalytical – way to meet the issue is the paper by D. E. Kronemyer (2011), "Freud's Illusion: New Approaches to Intractable Issues". The author aims at confuting Freud's reasoning about religion as an illusion "using concepts derived from current work in analytical theology" and by exposing five kinds of erroneous "tacit presuppositions" that – he suggests – are hidden in the reasoning itself. The outcome is a conglomeration of quotations and cross-references that embraces evolutionism and thermodynamics; hardly any reference is made to psychoanalytical works, with a number of serious misunderstandings of the thinking for example, of Freud, of Rachel B. Blass (2004) – and, lastly, mine –, among others. There is little psychology of religion in this contribution and no psychoanalysis at all.

Erroneously, Kronemyer includes Blass among the ones that state "the question of God's existence should be 'bracketed' because it no longer is relevant or meaningful" (p. 260). Actually Blass supports the opposite view and answers him: "This a gross misrepresentation of my view" (Blass, 2012, p. 170). In an article published in 2004, meaningfully entitled *Beyond illusion: psychoanalysis and the question of religious truth* Blass, in fact, had strongly disagreed with "the new psychoanalytic approach to religion" (p. 617). She observed that, in the last few decades, psychoanalysis and religion seemed to have found a positive reconciliation thanks to the reassignment of religion to Winnicott's perspective of illusion. That way, both psychoanalysis and religion gave up what should be a core mission for both of them: "the passionate search for truth".

Actually in the last few decades, the focus of observation on religion has moved away from consi-

dering its truth content (as if that could be verifiable) or conceiving of it as sublimation or repression of drives, and toward regarding it as a relational modality, following and applying object relations theory.

According to me, Blass seems not to perceive Winnicott's distinction between object-relating and the use of an object (Winnicott, 1969, pp. 86-94). It is not the object that is transitional, but the use of it. I agree with her that, for the believer – God is “real” means that He is “actual”. But that's irrelevant as far as psychoanalysis is concerned. The psychoanalyst is not interested in the truth or falseness of the contents of the religious illusion. Once agreed that illusion is considered as playing of the subject with the reality, an illusion is true as such (that is psychic function). That's all that matters. Not the existence of God, but the *belief* in His existence.

Blass wonders what is left, in the view of “Winnicottians”, of the firm belief of the believer in the unquestionable truth of his faith: “my religion is true”. What I think is left is the discourse expressed by the patient: to be acknowledged, to be interpreted, to which a meaning should be given in the psychic organization of the mind of the patient. No different from what we have to do with a memory of a rape by an uncle (whether it is true or false) or with the declaration of love for the analyst or with the dream of being *Little Red Riding Hood*. Psychoanalysis is not interested in the actuality of the narrative of the patient, but in the motivations beyond, in the unconscious processes and in the meaning the narrative expresses and reveals. To sum it all up, psychoanalysis is not interested in the semantics, but in the syntax of the narrative of the patient (Aletti, 1998). That's why the issue about the truth-value of the belief of the patient has hardly any importance at all. The point is not the evidence as Beit-Hallahmi thinks, when he says: “when you start looking for evidence you discover the same amount of evidence [that Jesus was born in Bethlehem in Roman time] that we have for Krishna (or for Adam and Eve)” (Beit-Hallahmi, 2001, p. 224; for a fuller discussion, see Beit-Hallahmi, 2010). I basically agree with this affirmation of Beit-Hallahmi but that is not the issue; my point is that, to know that a given religion is true or truer than others is not interesting to the psychoanalyst. The right question we should pose is which mental representation such a belief is based on for the specific patient in his own cultural “milieu”.

Rejecting the point of view of the “newer analytic approaches” (Blass, 2004, p. 626), and not appreciating the difference between the object and the use of the object, Blass doesn't see how a subjective experience of Transcendent could occur without an actual transcendent object.

As Rizzuto says (2009): “The new view of psychoanalysis opened the way for exploring religion from a psychoanalytic point of view by focusing on subjective experiences of some transcendent nature without the need for a transcendent object” (p. 42).

It is not God that is transitional (in His actual existence or inexistence) but how a person uses Him. The psychoanalyst observes that the psychological relevance of faith is in the desire of the existence of God (not in the proof of its contents). From a psychoanalytical view, the point of faith is in the dynamics of believing. What matters is not the content or belief, it is the process of the believing. The psychoanalyst focuses on how, not on what; on the process, not on the content.

An article by David Black (1993), *What sort of a thing is a religion? A view from object-relations theory*, offers an analysis of the problem of the truth of religion in the light of the object relations theory. Black suggests avoiding considering religion as a phenomenon that could be empirically proven with scientific demonstrations and theoretical reasoning; in his views, religion should be seen as a system of internal objects, which have the function of “containing” the thoughts, desires and even delusions arising in individuals who practice a religion. Like internal objects in psychoanalysis, religious objects do not have an external and material existence; rather, they have a heuristic function during the treatment (Black, 1993). Unlike the analytical objects, they arise from within a historically and culturally given tradition, a tradition within which man can express his relational endowment and reality. An analyst can judge their long-term effects on the patient, not their real existence.

According to Beit-Hallahmi (and also to me, to some extent) in some publications interpreting religious behaviors in the light of the object relations theory, psychoanalytical reasoning and apologetic aims blend inextricably. Amongst the non-psychoanalysts, some psychologists, religious professionals and committed religionists have seen it as a way to re-establish the value of religion, also for

apologetic purposes. “There is a faint, sweet aroma of apologetics that hangs over the writings” (Beit-Hallahmi, 1992, p. 121) as a new way to defend religion, with some “empathy and sympathy with religious believers and religious beliefs” (p. 121), embraced by people who seem to be more “religious psychologists” than “psychologists of religion”.

But the application of the object relations theory is not a mere point in a sterile discussion between religious insiders and outsiders. Nor is it “especially tied to or conducive to pro-religious sentiments or religious apologetics” (p. 122). Maybe someone thought it could be a further point in favor of the faith because of the underlining of the “believing” as intrinsic dynamics of the development of the personality, but the relationship between the believing in general and the religious faith (moreover Christian) is far from being direct or automatic and should be analyzed carefully, with no apologetic drifts.

However, though not taking any particular stand on the ontological truth of the contents of the belief system, psychoanalysis should not neglect the *belief content*, regardless of its actuality. The psychoanalysis of a believing person must take into consideration whether he/she believes to have an interpersonal relationship with a father figure or whether his/her perception is of being one with the Whole. The same applies to whether one believes in the material efficacy of prayer, whether the sacraments of the Catholic church bring one really in contact with God, or whether one strongly believes to belong to God’s chosen people.

Sadly enough, the issue of the truth of religion is also stimulated by the presumption to say everything about religion. But, in fact psychoanalysis doesn’t say what religion is (neither in fact does it want to say what psyche in itself is). It simply studies its functioning. The need to say what psyche is actually drives some scholars to look for help and support in other disciplines, different from psychoanalysis and far from its epistemological field.

Psychoanalysis, although practiced from inside the dual analyst-analyzant relationship, can offer a valuable contribution to the psychology of religion. A thorough comparison among several clinical cases allows theoreticians of psychoanalysis to detect typical and recurrent dynamics and psychological processes, which may lead to a cautious formulation of interpretative models. This work helps the psychology of

religion by offering clues and themes for empirical quantitative research.

Bearing in mind the prospect of the possible evidence psychoanalysis could offer about the truth, not of the *religion*, but of the *person* (whether believer or not), a full methodological neutrality – without apologetic stretching or psychologistic reductionisms – should be embraced. That is: defending psychology, respecting religion (Aletti, 2012).

The psychoanalyst investigates the psychic dynamics and doesn’t make statements about the truth-value of religion or about the ontological existence of God: such choice shows respect on the one hand, for the neutrality about the patient’s values – which is mandatory for the analyst – and, on the other hand, for the principle of the methodological exclusion of the transcendent, introduced by Theodore Flournoy (1902) as an essential requirement for the psychology of religion. The point is that the psychoanalyst has no access to God, but he has access – via and only via the narrative of the patient – to the latter’s representation of God. God is not an object of the psychoanalytical work, but the psychic process involved, certainly is.

Therefore, it looks puzzling that among the psychologists of religion there are so few practicing psychoanalysts, and such a vast majority of believers or religious professionals vs. non-believers or atheists.

A point like this could elicit a fruitful debate especially inside associations dedicated to the psychology of religion. Is there any reason for the majority of the members (and scholars as well) to be religious insiders or religious professionals?

On the other hand, if the psychology of religion is a psychological in nature discipline aimed at studying the structure and the processes of the functioning of the mind respecting its own inner experiences and its own religious culture, why has it so little space in universities and why so little attention is paid to it by mainstream psychology? Why do so few psychoanalysts take part in the debate about the psychology of religion? Why the psychoanalytical literature of the main international associations seldom shows clinical cases where at least some reference is made to the experience of the patient toward religion? Maybe because the attitude toward religion hardly surfaces in the narrative of the patient on the couch? If that’s the case, is it really so because religion is meaningless in the experience of the patients? Or in the experience of the analysts? Or patients don’t mention

it because they think the analyst wouldn't approve, or could consider it meaningless or insane? Is the issue scotomized by the patients or by the psychoanalysts? What role do transfert and counter-transfert play?

Maybe, we can't answer these questions here and now. But, at least, they can stimulate some thinking and rekindle the debate.

References

- Akhtar, S., & Parens, H. (Eds.). (2001). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. Northvale, NJ-London: Jason Aronson.
- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti, M. (2000). Psicologia del profondo e religione. Verità religiosa e verità psicologica. Introduzione all'edizione italiana. In M. Palmer, *Freud, Jung e la religione* (pp. ix-xxii). Torino: Centro Scientifico Editore.
- 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. 59-89). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003). Religion, coping and psychoanalysis: a preliminary discussion. *DIPAV Quaderni. Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale*, 6, 143-158.
- Aletti, M. (2004). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- 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. 137-197). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2007). Arte, cultura e religião na vida adulta: rabiscos winnicottianos. In I. Gaeta Arcuri & M. Ancona-Lopez (Eds.), *Temas em Psicologia da Religião* (pp. 13-58). São Paulo: Vetor Editora.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi* (2 ed. rinnovata e ampliata). Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2011). *La psychologie de la religion entre psychologie sociale et clinique. Quelques thèmes théoriques et méthodologiques*. Invited lecture at the "10e Journées d'études en psychologie sociale : Phénomènes religieux, croyances et identités", Brest, France, 8-9 décembre.
- Aletti, M. (2012). My concern with psychology of religion: Defending psychology, respecting religion. In J. A. Belzen (Ed.), *Psychology of religion: autobiographical accounts* (pp. 19-41). New York: Springer.
- Aletti, M. (2013). *The question of religious truth in the light of psychoanalysis*. Paper presented at "The International Association for the Psychology of Religion Congress 2013", University of Lausanne, Lausanne, Switzerland, August 27-30.
- Aletti, M. (in press). Becoming a believer, becoming an unbeliever. The contribution of Ana-María Rizzuto to the psychology of religion in the light of clinical practice. In M. J. Reineke & D. M. Goodman (Eds.), *Ana-María Rizzuto and the Psychoanalysis of Religion: The Road to the Living God*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Aletti, M., & Ciotti, P. (2001). The birth of the believing man. Prospects for and problems with the object relations theory applied to religion. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 297-302). 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., Fagnani, D., & Rossi, G. (Eds.) (2006). *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione / Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Badcock, C. R. (1980). *The psychoanalysis of culture*. Oxford: Blackwell.
- Bakan, D. (1958). *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Beit-Hallahmi, B. (1991). More things in Heaven and Earth. Sharing the psychoanalytic understanding of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1, 91-93.
- Beit-Hallahmi, B. (1992). Between religious psychology and the psychology of religion. In M. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relations theory and religion. Clinical applications* (pp. 119-128). Westport, CT-London: Praeger.
- Beit-Hallahmi, B. (1995). Object relations theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 254-268). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Beit-Hallahmi, B. (1996). *Psychoanalytic studies of religion. A critical assessment and annotated bibliography*. Westport, CT-London: Greenwood Press.
- Beit-Hallahmi, B. (2001). Explaining religious utterances by taking seriously super-naturalist (and naturalist) claims. In G. Hon & S.S. Rakover (Eds.), *Explanation: Theoretical approaches and applications* (pp. 207-229). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Beit-Hallahmi, B. (2006). From love to evolution: historical turning point in the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 28, 49-61.
- Beit-Hallahmi, B. (2010). Mapping the imagination: Heroes, Gods, and Oedipal triumphs. In B. Beit-Hallahmi (Ed.), *Psychoanalysis and theism. Critical reflections on the Grünbaum thesis* (pp. 155-181). Lanham, MD: Jason Aronson.
- Belzen, J. A. (1997). Cultural psychology of religion: synchronic and diachronic. In J.A. Belzen (Ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 109-128). Amsterdam-Atlanta, GA: 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. (2001). 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. (2003). Culture, religion and the 'dialogical self'. Roots and character of a secular cultural psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 25, 7-24.
- 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. (2010). *Towards cultural psychology of religion. Principles, approaches, applications*. London-New York: Springer.
- Belzen, J. A. (Ed.). (2009). *Changing the scientific study of religion: beyond Freud? Theoretical, empirical and clinical studies from psychoanalytic perspectives*. London-New York: Springer
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation. A scientific approach to insight in psychoanalysis and groups*. London: Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac Books.
- Black, D. M. (1993). What sort of a thing is a religion? A view from object-relations theory. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 613-625.
- Black, D. M. (2006a). The case for a contemplative position. In D. M. Black (Ed.), *Psychoanalysis and religion in the 21st century. Competitors or collaborators?* (pp. 63-79). London-New York: Routledge.
- Black, D. M. (Ed.) (2006b). *Psychoanalysis and religion in the 21st century. Competitors or collaborators?*. London-New York: Routledge.
- Blass, R. B. (2004). Beyond illusion: psychoanalysis and the question of religious truth. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 85(3), 615-634.

- Blass, R. B. (2012). On Overlooking Complex Psychoanalytic Views on the Question of Religious Truth. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 169-171.
- Blumenberg, H. (1974). *Die Legitimität der Neuzeit* (2nd ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment* (2nd ed.). New York: Basic Books, 1982.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. 2. Separation: anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. 3 Loss*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1988). *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books.
- Cassidy, J., & Shaver, P.R. (Eds.). (1999). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*. New York: Guilford.
- Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (Eds.) (1998). *Antoon Vergote: psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion*. Leuven-Amsterdam-Atlanta, GA: Leuven University Press-Rodopi.
- Corveleyn, J. & Luyten, P. (2005). Psychodynamic psychologies and religion. Past, present, and future. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. (pp. 80-100). New York-London: Guilford.
- Eigen, M. (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 62, 413-433.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1958). *Young man Luther. A study in psychoanalysis and history*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1959). *Identity and the life cycle. Selected papers*. New York: International Universities Press.
- Erikson, E. H. (1969). *Gandhi's truth: on the origins of militant non-violence*. New York: Norton.
- Finn, M., & Gartner, J. (Eds.). (1992). *Object relations theory and religion. Clinical applications*. Westport, CT-London: Praeger.
- Flournoy, T. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Fonagy, P. (2001). *Attachment theory and psychoanalysis*. New York: Other Press.
- Fossi, G. (1990). *Miti, religione e psicoanalisi. Una nuova proposta psicodinamica*. Milano: Franco Angeli.
- Freud, S. (1913). Totem and taboo: Some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics. In *Standard Edition* (Vol. 13, pp. 1-161). London: Hogarth Press, 1953.
- Freud, S. (1921). Group psychology and the analysis of the ego. In *Standard Edition* (Vol. 18, pp. 67-143). London: Hogarth Press, 1955.
- Freud, S. (1927). The future of an illusion. In *Standard Edition* (Vol. 21, pp. 1-56). London: Hogarth Press, 1961.
- Freud, S. (1939). Moses and monotheism. Three essays. In *Standard Edition* (Vol. 23, pp. 7-137). London: Hogarth Press, 1964.
- Freud, S., & Pfister, O. (1909-1939). *Psychoanalysis and faith. The letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. London: Hogarth Press, 1963.
- Gay, P. (1987). *A Godless Jew: Freud, atheism and the making of psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Granqvist, P. (1998). Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 350-367
- Granqvist, P. (2006a). On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the 'depth' approaches. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 1-18.
- Granqvist, P. (2006b). In the interest of intellectual humility: a rejoinder to Rizzuto and Wulff. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 37-49.
- Granqvist, P. (2009). La religione dal punto di vista della teoria e della ricerca sull'attaccamento: prospettive generali e tendenze attuali. In G. Rossi & M. Aletti (Eds.), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento* (pp. 29-44). Roma: Aracne.
- Granqvist, P., & Hagekull, B. (2000). Religiosity, adult attachment, and why 'singles' are more religious. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 111-123.
- Greenberg, J. R., & Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Greenfield, N. S., & Lewis, W. C. (Eds.). (1965). *Psychoanalysis and Current Biological Thought*. Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press.
- Gullestad, S. E. (2001). Attachment theory and psychoanalysis: controversial issues. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 24, 3-16.
- Heimbrock, H.-G. (1991). Psychoanalytic understanding of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1, 71-89.
- Hoffman, I. Z. (1998). *Ritual and spontaneity in the psychoanalytic process. A dialectical-constructivist view*. New York: The Analytic Press.
- Holt, R. R. (2001). Il post-modernismo: le sue origini e la sua minaccia alla psicoanalisi. *Setting. Quaderni dell'Associazione di Studi Psicoanalitici*, 11, 77-99.
- Hood, R. W., Jr. (1992). Mysticism, Reality, Illusion, and the Freudian Critique of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(3), 141-159.
- Hood, R. W., Jr. (2010). Another epistemic evaluation of Freud's Oedipal theory of religion. In B. Beit-Hallahmi (Ed.), *Psychoanalysis and theism. Critical reflections on the Grünbaum thesis* (pp. 135-154). New York: Jason Aronson.
- Huber, W., Piron, H., & Vergote, A. (1964). *La psychanalyse, science de l'homme*. Bruxelles : Charles Dessart.
- Jacobs, J. L., & Capps, D. (Eds.). (1997). *Religion, society, and psychoanalysis. Readings in contemporary theory*. Boulder, CO-Cumnor Hill, Oxford: Westview Press.
- Jones, E. (1955). *The life and work of Sigmund Freud, Vol. 2: 1901-1919: Years of maturity*. New York: Basic Books.
- Jones, J. W. (1991). *Contemporary psychoanalysis and religion. Transference and transcendence*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jones, J. W. (1992). Knowledge in transition. Toward a Winnicottian epistemology. *The Psychoanalytic Review*, 79(2), 223-238.
- Jones, J. W. (1997a). Playing and believing. The uses of D. W. Winnicott in the psychology of religion. In J. L. Jacobs & D. Capps (Eds.), *Religion, society, and psychoanalysis. Readings in contemporary theory* (pp. 106-126). Boulder, CO-Cumnor Hill, Oxford: Westview Press.
- Jones, J. W. (1997b). The real is the relational. Relational psychoanalysis as a model of human understanding. In J. A. Belzen (Ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 51-64). Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Kaplan, G., & Parsons, W. B. (2010). *Disciplining Freud on religion. Perspectives from the Humanities and social sciences*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Kaplan-Solms, K., & Solms, M. (2000). *Clinical studies in neuro-psychoanalysis. An introduction to a depth neuropsychology*. London: Karnac Books. Trad. it. *Neuropsicoanalisi. Un'introduzione clinica alla neuropsicologia del profondo*. Milano, Cortina, 2002.
- Kepler Wondracek, K. H. (Ed.). (2003). *O futuro e a ilusão. Um embate com Freud sobre psicoanálise e religião. Oskar Pfister e autores contemporâneo*. Petrópolis: Vozes.
- Kernberg, O. F. (2000). Psychoanalytic perspectives on the religious experience. *American Journal of Psychotherapy*, 54, 452-476.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 3-28.
- Kirkpatrick, L. A. (1997). A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 207-217.
- Kirkpatrick, L. A. (1998a). Evolution, pair-bonding, and reproductive strategies: A reconceptualization of adult attachment. In J. A. Simpson, & W. S. Rholes (Eds.), *Attachment theory and close relationships* (pp. 353-393). New York: Guilford.
- Kirkpatrick, L. A. (1998b). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy, & P.R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment theory and research* (pp. 803-822). New York: Guilford.
- Kirkpatrick, L. A. (2005a). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford.

- Kirkpatrick, L. A. (2005b). Evolutionary psychology: an emerging new foundation for the psychology of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 101-119). New York-London: Guilford.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). Precis: attachment, evolution, and the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 28, 3-47.
- Klein, D. (1985). *The Jewish origins of the psychoanalytic movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1984) *Histoires d'amour*. Paris : Seuil. Eng. transl. *Tales of love*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Kristeva, J. (1985). *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*. Paris : Hachette. Eng. transl. *In the beginning was love. Psychoanalysis and faith*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Kristeva, J. (2006). *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*. Roma: Donzelli.
- Kristeva, J. (2010). *This Incredible Need to Believe*. New York: Columbia University Press.
- Kronemyer, D. E. (2011). Freud's Illusion: New Approaches to Intractable Issues. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 249-275.
- Krüll, M. (1986) *Freud and his father* (A. J. Pomerans, Trans.). New York: W.W. Norton. (Original German edition 1979).
- Leavy, S. A. (1988). *In the image of God. A psychoanalyst's view*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lerner, L. (Ed.) (1992). Illusion and culture. A tribute to Winnicott [Special issue]. *The Psychoanalytic Review*, 79(2), 167-168.
- Luyten, P. & Corveleyn, J. (2007). Attachment and religion: The need to leave our secure base. A comment on the discussion between Granqvist, Rizzuto, and Wulff. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 17, 81-97.
- Liotard, J. F. (1979) *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Ed. de Minuit.
- Magnani, G. (1996). *Freud e la religione dei padri*. Roma: Studium.
- McDargh, J. (1983). *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion: On faith and imaging of God*. Lanham, MD: University Press of America.
- McDargh, J. (1993). Concluding clinical postscript: On developing a psychotheological perspective. In Randour, M. L. (Ed.), *Exploring sacred landscapes. Religious and spiritual experiences in psychotherapy* (pp. 172-193). New York: Columbia University Press.
- McDargh, J. (2001). Faith development theory and the postmodern problem of foundations. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 185-199.
- Meissner, W. W. (1984). *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven, CT-London: Yale University Press.
- Meissner, W. W. (1987). *Life and faith: psychological perspectives on religion experience*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Meissner, W. W. (1997). Psychoanalytic hermeneutics and sacramental theology. In J. A. Belzen (Ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 263-288). Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Meissner, W. W. (2001). So help me God! Do I help God or does God help me? In S. Akhtar & H. Parens (Eds.), *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief* (pp. 75-126). Northvale, NJ-London: Jason Aronson.
- Mijolla-Mellor, S., de. (2004). *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Paris : Dunod.
- Milanesi, G., & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Leumann, TO: ElleDiCi, 1977 (3th ed.).
- Modell, A. H. (1993). *The private self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Neri, C. (2005). What is the function of faith and trust in psychoanalysis? *The International Journal of Psychoanalysis*, 86, 79-97.
- Pfister, O. (1928). The illusion of a future: a friendly disagreement with Prof. Sigmund Freud. *International Journal of Psycho-Analysis*, 1993, 74, 557-579. (Original German edition, 1928).
- Pinkus, L. (2012). *Laudatio* for Professor Mario Aletti on the occasion of his honorary membership of S.I.P.R. In F. De Nardi & R. Scardigno (Eds.), *L'Io, l'altro, Dio. Religiosità e narcisismo* (pp. 323-345). Roma: Aracne.
- Pruyser, P. W. (1977). The seamy side of current religious beliefs. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 41, 329-348.

- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Rizzuto, A.-M. (1992). Afterword. In M. G. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relations theory and religion. Clinical applications* (pp. 155-175). Westport, CT-London: Praeger.
- Rizzuto, A.-M. (1993). Exploring sacred landscapes. In M. L. Randour (Ed.), *Exploring sacred landscapes. Religious and spiritual experiences in psychotherapy* (pp. 16-33). New York: Columbia University Press.
- Rizzuto, A.-M. (1996). Psychoanalytic treatment and the religious persons. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 409-431). Washington: American Psychological Association.
- Rizzuto, A.-M. (1996/1997). Belief as a psychic function. *Newsletter. Psychology of Religion. American Psychological Association Division*, 22, 1-7.
- Rizzuto, A.-M. (1998a) Psychoanalytic psychotherapy and pastoral guidance. *Journal of Pastoral Care*, 52 (1), 69-78.
- Rizzuto, A.-M. (1998b). *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven, CT-London: Yale University Press.
- Rizzuto, A.-M. (2001a). Religious Development beyond the modern paradigm discussion: The psychoanalytic point of view. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 201-214.
- Rizzuto, A.-M. (2001b). Vicissitudes of Self, object, and God representations during psychoanalysis/Trasformazioni delle rappresentazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 25-55). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Rizzuto, A.-M. (2002a). Believing and personal and religious beliefs: Psychoanalytic considerations. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 25, 433-463.
- Rizzuto, A.-M. (2002b). Technical approach to religious issues in psychoanalysis/Approccio tecnico alle tematiche religiose in psicoanalisi. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 184-215). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Rizzuto, A.-M. (2004a) Psychoanalytic considerations about spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. P. Shafranske (Eds.), *Spiritually Oriented Psychotherapy* (pp. 31-50). Washington, DC: American Psychological Association.
- Rizzuto, A.-M. (2004b). Roman Catholic background and psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 21, 436-441.
- Rizzuto, A.-M. (2006). Discussion of Granqvist's article "On the relation between secular and divine relationships: an emerging attachment perspective and a critique of the 'depth' approaches". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 19-28.
- Rizzuto, A.-M. (2009). One hundred years after Freud declared that religion was a universal obsessional neurosis. In J. A. Belzen (Ed.), *Changing the scientific study of religion: beyond Freud? Theoretical, empirical and clinical studies from psychoanalytic perspectives* (pp. 35-55). London-New York: Springer.
- Robert, M. (1974). *D'Oedipe à Moïse : Freud et la conscience juive*. Paris : Calmann-Lévy. Engl. Ed. *From Oedipus to Moses. Freud's Jewish identity*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1976.
- Sacks, O. (1984). *A leg to stand on*. New York: Harper Collins. Trad. it. *Su una gamba sola*. Milano: Adelphi, 1996.
- Salomé, L. (1931). *Mein Dank an Freud*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Trad. it. *Il mio ringraziamento a Freud*. Torino: Boringhieri, 1984.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality. An Essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shafranske, E. P. (2002). The meaning of religious experience in psychoanalytic treatment/Il significato dell'esperienza religiosa nel trattamento psicoanalitico. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 227-258). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Shafranske, E. P. (Ed.). (1996). *Religion and the clinical practice in psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2002). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: Other Press. Trad. it. *Il cervello e il mondo interno. Introduzione*.

- ne alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva. Milano: Raffaello Cortina, 2004.
- Stern, D. B. (1985). Some controversies regarding constructivism and psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 21, 201-208.
- Tramonti, F. (2003). *Psicoanalisi e neuroscienze: Guida bibliografica. 1911-2002*. Pisa: Edizioni ETS.
- Thomson, J. A. (2001) Does God help me or do I help God or neither? Discussion of Meissner's chapter, "So help me God! Do I help God or does God help me?". In S. Akhtar & H. Parens (Eds.), *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief* (pp. 127-152). Northvale, NJ-London: Jason Aronson.
- Turner, J. F.(2002). A brief history of illusion: Milner, Winnicott and Rycroft. *The International Journal of Psycho-Analysis*. 83, 1063-1082.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles : Charles Dessart. Engl. Transl. *The religious man. A psychological study of religious attitudes*. Dublin: Gill & Macmillan, 1969.
- Vergote A. (1970). Avant-propos. In A. Rifflet-Lemaire, *Jaques Lacan* (pp. 21-31). Bruxelles : Dessart.
- Vergote, A. (1974a). *Interprétation du langage religieux*. Paris : Seuil.
- Vergote, A. (1974b). *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*. Fossano: Esperienze.
- Vergote, A. (1978). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris : Seuil. Eng. transl. *Guilt and desire: religious attitudes and their pathological derivatives*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles-Liège : Mardaga. Eng. transl. *Religion, belief and unbelief: A psychological study*. Leuven, Belgium-Atlanta, GA: Leuven University Press/Rodopi Press, 1996.
- Vergote, A. (1993). What is the psychology of religion is and what it is not. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (2), 73-86.
- Vergote, A. (1990). Confrontation with neutrality in theory and praxis. In J. S. Smith & S. A. Handelman (Eds.), *Psychoanalysis and religion* (pp. 74-94). Baltimore-London: John Hopkins University Press.
- Vergote, A. (1999a). 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. (2001b). A key conflict questioning religion and its psychology. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 281-288). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vergote, A. (2001a). Non nécessaire, mais pouvant être bénéfique ou ambivalente pour la santé mentale/Pur non indispensable, potrebbe essere benefica o ambivalente per la salute mentale. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 1-12). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vergote, A. (2002). At the crossroads of the personal word/Al crocevia della parola personale. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 3-34). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vergote, A. (2005). *Unpublished address on the occasion of the conferment of the Laurea honoris causa in Psychology*. University of Salamanca, Spain, November, 11.
- Vitz, P. C. (1988). *Sigmund Freud's Christian unconscious*. London-New York: Guilford.
- Wallace, E. R. (1991). Psychoanalytic perspectives on religion. *International Review of Psycho-Analysis*, 18, 265-278.
- Watts, F. (2006). Attachment, evolution and the psychology of religion: a response on Lee Kirkpatrick. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 28, 63-69.
- Westerink, H. (2009). *Controversy and challenge. The reception of Sigmund Freud's psychoanalysis in German and Dutch-speaking theology and religious studies*. Wien: LIT.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). New York: Basic Books, 1971.
- Winnicott, D. W. (1968). Children learning. In *Home is where we start from* (pp. 142-149). London: Penguin Books, 1986.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality* (pp. 86-94). New York: Basic Books, 1971.

- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: classic and contemporary* (2. ed.). New York: Wiley.
- Wulff, D. M. (2006). How attached should we be to Attachment Theory? *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 29-36.
- Yerushalmi, Y. H. (1991). *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Zilboorg, G. (1958). *Freud and religion*. London: Geoffrey Chapman.
- Zilboorg, G. (1962). *Psychoanalysis and religion*. Edited by M. Stone Zilboorg. New York: Farrar, Straus & Cudahy.
- Zock, H. (1990). *A psychology of ultimate concern. Erik H. Erikson's contributions to the psychology of religion*. Amsterdam: Rodopi.
- Zock, H. (1999). Religion as the realization of faith. The conceptualization of religion in relational psychoanalysis. In J. G. Platvoet & A. L. Molendijk (Eds.), *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests* (pp. 433-459). Leiden-Boston-Köln: Brill.

Mario Aletti, psychoanalyst, is an adjunct professor of Psychology of Religion at Catholic University of Milan, Italy.

Corrispondenza / email: mario.aletti@gmail.com

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M. (2014). Religion, Illusion and their Future in the light of Psychoanalysis. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 3-25. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A03>.

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



2014



Identità: psicologia, cultura e religione

Paiva, Geraldo José de – *Universidade de São Paulo, Brasile*

Riassunto

Sono presentate alcune teorie contemporanee dell'identità psicosociale, derivate dall'interazionismo simbolico, dalla categorizzazione/prototipicità del gruppo e dalla prospettiva hegeliana della trasformazione. È anche indicata la necessità di integrare l'identità sociale con la dimensione personale dell'identità analizzata con i concetti dell'immaginario e del simbolico. Tramite la discussione di alcuni casi di costituzione dell'identità religiosa, viene illustrata la convergenza tra categorizzazione/prototipicità del gruppo e l'elaborazione del simbolico in diversi contesti religiosi-culturali.

Parole chiave: identità; categorizzazione; cultura; prototipicità; immaginario/simbolico

Abstract

Identity: psychology, culture and religion

Some contemporary theories of the social psychology of identity, derived from symbolic interaction, group categorization/prototypicality and Hegelian dialectics are presented; the need for composing social identity with the personal dimension of identity is pointed out and the concepts of the imaginary and the symbolic are suggested in order to analyze personal identity; the convergence of group categorization/prototypicality with the working out of the symbolic is illustrated through the discussion of some cases of constitution of religious identity in different religious-cultural settings.

Keywords: identity; categorization; culture; prototypicality; imaginary/symbolic

La questione contemporanea dell'identità

Un modo interessante per caratterizzare l'ampia questione dell'identità nei nostri giorni, è dire che si è rotta l'unità dialettica legata al concetto di "identità", cioè quella della permanenza nel cambiamento o del cambiamento nella permanenza.

Forse oggi siamo piuttosto propensi alla posizione di Eraclito ("pánta rēi", tutto scorre), dopo essere rimasti convinti della permanenza delle cose, come i filosofi della scuola eleatica. Tuttavia, per continuare il richiamo agli antichi greci, già in Aristotele troviamo quella difficile unità dell'essere che cambia, cioè del movimento, cui è inerente una qualche stabilità e una qualche transitorietà.

Il vortice delle trasformazioni di ogni tipo, in cui ci vediamo trascinati nel tempo presente, che gli uni chiamano "globalizzazione", gli altri "post-modernità" (piuttosto condensazioni linguistiche, che non concetti analitici), con il mondo di cambiamenti ai quali ci rimandano, quel vortice di trasformazioni ci rinnova l'impressione che non ci si possa bagnare due volte nello stesso fiume (Eraclito) e che poco spazio è stato lasciato alla memoria.

Quest'accelerazione della transitorietà è ciò che caratterizza la post-modernità, per i teorici delle identità minime, vuote, nomadi, fluide, liquide e possibili, come Cushman, Gergen, Markus & Nuris, tra gli psicologi; Lasch (e fino ad un certo punto Giddens e Bauman) tra i sociologi.

L'analisi che questi studiosi ci offrono fa riferimento, è vero, a quello che sembra accadere negli strati più ricchi della società occidentale. In realtà questi autori sono consapevoli che la maggioranza dell'umanità lotta ancora per il pane e il tetto, lontana dall'abbondanza di alternative materiali, sociali e culturali, a disposizione dei più fortunati. Nondimeno, questi ultimi sarebbero i precursori dell'umanità futura e questa condizione ottimale giustificherebbe l'interrogativo sull'utilità del concetto di "identità" o, almeno, richiederebbe la rimodulazione radicale di quel concetto.

Altri ricercatori, invece, dedicandosi allo studio dei gruppi di resistenza, quali i gruppi etnici, le minoranze religiose, le culture minacciate, le rivendicazioni di genere, le competenze professionali, colgono il mantenimento (o addirittura il rinforzo) di riferimenti stabili a delle collettività che garantiscano loro un luogo nel mondo, ossia, per riprendere il vecchio termine, un'identità.

Non mancano gli esempi: identità nazionali o transazionali, identità culturali, identità sessuali, identità religiose, identità professionali. E non viene nemmeno escluso, in questo ambito, il riflesso di un movimento più ampio, di post-post-modernità, di ritorno a dei riferimenti e parametri universali.

Ciò che è probabilmente accaduto a ritmo più accelerato negli ultimi decenni, è stato il venir meno di alcune identità, il sorgere di altre e, soprattutto, una riorganizzazione di un gran numero di loro, ora articolate reciprocamente a livelli non soltanto coordinati ma sovraordinati o subordinati.

Se, dunque, si può caratterizzare, come ho fatto all'inizio, l'ampia questione dell'identità contemporanea come rottura della tensione dialettica tra la permanenza e il cambiamento, a scapito della permanenza, sembra conveniente restringere questa caratterizzazione alla modalità prevalente degli strati emergenti della popolazione ed echeggiata dai teorici della post-modernità, e contrapporre ciò che altri studiosi vedono come una ricerca impegnativa di riferimenti stabili personali e di gruppo, nell'ambito di ciò che è inteso, con qualche ampiezza concettuale, come modernità o, addirittura, modernità tardiva.

Con le argomentazioni che seguiranno, intendo presentare alcune prospettive attuali della psicologia sociale contemporanea circa l'identità, sottolineare la necessaria complementarità della dimensione psicosociale con la dimensione personale ed evidenziare

(sulla base di dati empirici) la fertilità di una delle possibili prospettive per la comprensione della costruzione dell'identità religiosa.

Alcuni approcci recenti alla questione

La scuola di Chicago: l'interazionismo simbolico

Il termine "interazionismo simbolico" si deve a Herbert Blumer (1969), uno dei più influenti protagonisti della Scuola di Chicago, ispirata da George H. Mead, filosofo, psicologo e sociologo, il cui volume *Mind, Self and Society* fu compilato dai suoi studenti, nel 1934. L'espressione "interazionismo simbolico" designa il processo attraverso cui sono costituiti i "me" della persona in interazione con gli altri e con l'altro in generale, non primariamente per mezzo di oggetti concreti, ma per mezzo dei loro simboli: le parole e i giochi.

Specifico di questa corrente accademica è la netta connotazione sociologica, improntata alla ricerca psicologica, denominata per questo "psicologia sociale sociologica", di cui è espressione il *Social Psychology Quarterly* dal 1937.

Parole e giochi conducono facilmente alle nozioni di posizione e ruolo. Il ruolo, definito come le aspettative del comportamento connesse alla posizione sociale, è diventato concetto-chiave nella psicologia sociale nell'ambito dell'interazionismo simbolico. Da questo concetto sono state sviluppate due teorie per lo studio dell'identità: la teoria del ruolo (di Theodore Sarbin) e la teoria dell'identità (di Sheldon Stryker).

Teoria del ruolo

La teoria del ruolo, di Sarbin, non aspira ad attingere l'ambito intero del *self*, di cui si occupava Mead. Invece, si limita all'ecologia sociale del *self*, costituita dalle relazioni di ruolo, cioè dalle relazioni che si stabiliscono nel gruppo in funzione delle aspettative di comportamento associate alle posizioni che le persone vi occupano. Un ruolo è giocato in funzione dei ruoli degli occupanti nelle altre varie posizioni; per questo, il ruolo giocato è rispettivamente assunto da una persona e adottato dall'altra. Ciò che una persona è quale membro del gruppo, cioè la sua identità psicosociale, è determinato dai ruoli che gioca; così che l'identità sociale di uno è "il molteplice risultato di tentativi di trovarsi un luogo nel sistema dei ruoli" (Sarbin & Scheibe, 1983, p. 8). L'identità, però, non

è cosa semplice, giacché, in funzione della posizione, il ruolo ora è conferito alla persona, ora è acquisito da lei stessa. I ruoli conferiti provengono da posizioni occupate senza la mediazione dello sforzo o del merito, come per esempio, nazionalità, genere, parentela, posizioni ereditarie; i ruoli acquisiti provengono dall'attività della persona quali (al giorno d'oggi) professioni, affiliazioni politiche o religiose. Lo svolgimento del ruolo è valutato dai membri del gruppo; il che genera, nella persona valutata, delle emozioni legate al rispetto e alla stima, che consolidano o indeboliscono l'identità psicosociale. Il rispetto si riferisce al ruolo conferito; la stima, al ruolo acquisito. Se il ruolo è conferito, la sua buona esecuzione non comporta tanta stima quanto la cattiva esecuzione comporti disistima; se il ruolo è acquisito, il suo cattivo esercizio non porta a tanta disistima quanto il buon esercizio alla stima. Siccome l'identità sociale risulta da un intreccio di ruoli conferiti e acquisiti, è stato possibile individuare quattro modalità di identità, determinate dall'incrocio di questi due assi, a seconda che sia alto o basso il rispetto, ed alta o bassa la stima. Si parla, allora, di un'identità "ottima" (*optimal*), "impotente" (*helpless*), "cava" (*hollow*) o "vuota" (*empty*). Al modificarsi delle posizioni, si modificano pure i ruoli e le valutazioni. Quello, dunque, che la persona è, si modifica dinamicamente: ciò che era divenuta un'identità sociale, non cessa di interagire con le nuove valutazioni dell'adempimento di nuovi ruoli.

Teoria dell'identità

La teoria proposta da Stryker (ad es. 1987) attribuisce anch'essa l'identità psicosociale ai ruoli legati alle posizioni, però il suo interesse primario va al grado di individualità che distingue le identità sociali. Non soltanto riserva un posto alle tracce di personalità nella determinazione dell'identità ma, soprattutto, sottolinea la svariata internalizzazione dei ruoli che le persone giocano nel gruppo, in funzione dei processi psicologici di coinvolgimento e di centralità. Il coinvolgimento comprende il numero di relazioni sociali della persona e il costo emotivo nell'eventuale perdita dell'identità; la centralità denota l'importanza soggettiva di un'identità nel repertorio della persona. Siccome la persona possiede molteplici identità a causa della molteplicità dei ruoli, la teoria si esercita sulla diversa salienza che i ruoli presentano nell'economia psicologica della persona. Le identità si strutturano, dunque, secondo una gerarchia di impor-

tanza. Si noti che nello stesso individuo, gli stessi ruoli possono avere la loro importanza alterata dalle vicende della vita e da qui risultano delle mutazioni nella struttura dell'identità. Le identità situate al culmine o ai livelli più elevati della gerarchia hanno un potere più grande nel definire l'identità della persona perché hanno maggior probabilità, rispetto a quelle situate a livelli inferiori, di essere attivate in una più grande varietà di situazioni.

Scuola di Bristol

Diversamente dall'interazionismo simbolico, l'interesse della Scuola di Bristol è posto sulla relazione tra i gruppi, non di rado nella forma del conflitto.

Teoria dell'identità sociale

La teoria dell'identità sociale, sviluppata da Henri Tajfel (1972, 1981) a partire dalle sue iniziali ricerche sulla percezione visiva, spiega l'identità psicosociale come la percezione di appartenenza a un gruppo e di non appartenenza ad un altro. C'è, infatti, una tendenza della cognizione a riunire in categorie o gruppi, oggetti, avvenimenti e persone a seconda delle loro somiglianze fisiche, psichiche, comportamentali ed altre. La percezione sociale consiste in "categorizzare" (o riunire in categorie) le persone che possiedono caratteristiche non possedute da altre persone. Le prime costituiscono un gruppo, le altre un altro; per questo, i gruppi si distinguono, si contrappongono e, non di rado, confliggono tra loro. Il gruppo al quale uno appartiene è denominato *ingroup* e il gruppo al quale non appartiene, *outgroup*. Un effetto interessante della categorizzazione è percepire i membri dell'*outgroup* come più omogenei e quelli dell'*ingroup* come più eterogenei. L'appartenenza a un gruppo può derivare dalla scelta della persona ma anche dall'imposizione esterna o dalla casualità. Rilevante per l'appartenenza è l'elemento motivazionale dell'autostima, che inizia, mantiene, modifica o pone termine al processo di adesione al gruppo.

Teoria dell'auto-prototipicità

Affine alla teoria dell'identità sociale è la teoria dell'autocategorizzazione di J. C. Turner (ad es. 1985) che preferisce al vocabolo "categoria", quello di "prototipo". Questo termine, con il gruppo di Eleanor Rosch nel decennio degli anni '70, ha preso il posto (nelle discussioni psicologiche sulla formazione dei concetti) di vocaboli più classici ed essenzialistici

come “categoria” e “concetto” vincolati alla filosofia. Il prototipo, “rappresentazione delle caratteristiche che definiscono meglio l’*ingroup*” (Oakes, Haslam & Turner, cit. in Cassidy & Trew, 1998, p. 727), è meno rigido, più aperto, meno esigente del concetto o della categoria, ma ha il vantaggio di adattarsi al pensiero e all’azione quotidiana della gente. Se è difficile il concetto di “quello che deve essere salvato in un incendio”, è relativamente facile fornirne un prototipo: “i bambini, le foto della famiglia e i documenti personali”. Turner non esclude la motivazione affettiva, ma preferisce la motivazione di ordine cognitivo, che consiste nel riconoscersi conforme al prototipo. Più di Tajfel, che ha dichiarato esplicitamente di non pretendere di approcciare la dimensione personale dell’identità, Turner propone una correlazione negativa fra identità grupale e identità personale: nella misura in cui qualcuno condivide il prototipo del gruppo, altre determinazioni identitarie perdono rilievo e la persona tende a “spersonalizzarsi” in favore del gruppo. Seguendo Tajfel, che proponeva una più grande eterogeneità dell’*ingroup*, Turner postula che la persona tende a confrontarsi non soltanto col prototipo, ma anche con i membri del suo gruppo, e chiama questo processo “auto-prototipicità”.

Una scuola brasiliana?

Nel libro “La storia di Severino e la storia di Severina¹: Un saggio di psicologia sociale”, Ciampa (1987) valorizza la narrativa autobiografica, che permette di accompagnare, nella dimensione longitudinale, le trasformazioni attraverso cui passano persona e personaggio. Dato il carattere drammatico di molte di queste trasformazioni, l’autore coglie, acutamente, i cambiamenti che accadono nell’autodefinizione delle persone nella misura in cui esse entrano in interazione con altre persone ed altri gruppi. Non a caso la sua teoria dell’identità è denominata “metamorfosi”, cioè cambio della forma, trasformazione.

Nella sua riflessione, l’autore coniuga il vettore della permanenza con quello del cambiamento, presenti nella discussione sull’identità, per mezzo del processo dialettico di posizione, negazione e superamento. Da questo punto di vista, la teoria è molto sensibile alle condizioni della post-modernità, anche se la sua formalizzazione strutturale hegeliana

garantisce qualche dimensione di permanenza identitaria. Ciampa sviluppa la sua riflessione psicologica contro lo sfondo filosofico del materialismo storico, ripreso da Habermas. Nella sua riflessione, l’autore coniuga il vettore della permanenza con quello del cambiamento, entrambi presenti nella discussione sull’identità, attraverso il processo dialettico di posizione, negazione e superamento.

Riconoscendo gli ostacoli allo sviluppo concreto di questo processo, Ciampa ci ammonisce contro il ritorno allo *status quo*, che chiama riposizionamento. Superando la posizione degli psicologi, Ciampa estende la costruzione dell’identità fino ai limiti dell’umano, sottolineando come particolarmente importante (a fronte della definizione di altre identità) il definire qualcuno come “umano”. Questa definizione, la cui necessità non è di solito rilevata dagli psicologi, se non nei casi di profondo degrado della persona, è per Ciampa una definizione indispensabile, perché tutti allo stesso modo, ricchi e poveri, sono alienati da loro stessi e ridotti alla condizione di oggetto, a fronte dell’unico soggetto, il Capitale. L’analisi delle biografie di Severino e di Severina è esemplare, nel senso che l’universale umano si realizza nel concreto particolare della vita di ciascuno di questi due personaggi. Scettico, con Habermas, circa il successo del socialismo reale nella configurazione di un’identità umana, e insistendo, con lo stesso filosofo, sull’azione comunicativa come ciò che permette l’universalizzazione delle relazioni tra gli uomini, Ciampa spiega l’identità religiosa buddista, raggiunta da Severina, come “ri-posizione”, cioè, passo indietro nel processo di umanizzazione, perché le tappe superiori dell’umanità non soffrirebbero la limitazione dell’agire comunicativo connessa con un sistema religioso.

Identità psicosociale e identità personale: la necessaria complementarità

Sono del parere che oggi il concetto d’identità conserva la sottolineatura sull’interazione con il gruppo, ma recupera indirettamente la singolarità dell’individuo, richiamando l’attenzione sull’avvio, strettamente personale delle inclusioni/esclusioni nel/dal gruppo. L’approccio al tema dell’identità risulta mi-

¹ In portoghese “*história*” e “*estória*”. Il primo è un individuo reale (dal centro di Bahia alle strade di San Paolo), mentre la seconda è un personaggio di fantasia (dai versi del poema “*Morte e Vita Severina*” di João Cabral de Melo Neto) [NdC].

gliore coniugando psicologia sociale e psicologia della personalità, il necessario inserimento della persona nel gruppo e la singolarità di ogni individuo con la sua storia

Dal punto di vista metodologico, nelle indagini sull'identità si annuncia una via nomotetica intrecciata con un percorso idiografico. È quello che segnalano, per es., Cassidy and Trew (1998, p. 737) nella ricerca sull'identità nord-irlandese ("processi *individuali* coinvolti nella costruzione delle identità *sociali*") e Deborah Frable (1997, p. 155) nell'*Annual Review of Psychology* che raccomanda di considerare l'identità come "una costruzione sociale *personalizzata*" e porre attenzione alle "molte categorie *sociali personalmente* importanti per fondare l'identità delle persone". Per quel che mi riguarda, da qualche anno ho proposto che, dal punto di vista psicologico, l'identità sia considerata nei suoi elementi di cognizione, affetto ed azione e nella sua adesione al gruppo. Soltanto la concorrenza di elementi di ordine personale e di legami con il gruppo sembra in grado di riconoscere tanto la dimensione psicosociale quanto la dimensione personale del processo di costituzione dell'identità. Mi pare che è nell'accostamento della costruzione della coerenza di ordine cognitivo con l'ordine del gruppo che diventa possibile capire la dinamica variabile dei diversi gradi d'identità personale e psicosociale, etnica, professionale, religiosa o qualunque altra.

Accogliendo il suggerimento di Antoine Vergote (1998), dell'Università di Leuven, di porre attenzione al campo del linguaggio, ho proposto l'esplorazione della realtà oggettiva del legame col gruppo, aggiungendo all'analisi psicosociale del legame, l'indagine sull'elaborazione personale dell'adesione al gruppo, per mezzo dei concetti di immaginario e di simbolico, ispirati a Jacques Lacan.

La relazione intersoggettiva che si inizia è una relazione immaginaria, in cui l'ego è un altro, e l'altro un alter ego (Laplanche & Pontalis, 1995). È proprio dell'immaginario ridurre l'altro a se stesso, il differente all'uguale, lo strano al conosciuto. L'immaginario, sempre in quest'accezione, si nutre di diverse figure: sinonimi, analogie, omologie, metonimie e isomorfismi. Il simbolico, al contrario, riconduce alla concatenazione dei significanti, secondo la quale ogni significante acquista questa funzione quando s'inserisce, come elemento, in un ordine che gli è esterno, in modo tale che, sebbene

come elemento possa permanere lo stesso, diviene un significante altro quando inserito in un'altra concatenazione (Kauffman, 1994). Il simbolico, dunque, passa attraverso la differenza, l'alterità, la metafora, e produce un significato nuovo.

Immaginario e simbolico organizzano la vita psichica sotto aspetti diversi e, una volta istituiti nello psichismo, si mantengono integri e con funzioni complementari (Paiva, 2004). Suggerisco dunque, che, dal punto di vista dell'identità personale, l'identità e il suo cambiamento si effettuano in senso proprio soltanto nel piano del simbolico, e permangono incoative o, addirittura, inesistenti, se si mantengono nel piano dell'immaginario.

Grazie al ricorso concettuale all'immaginario e al simbolico, da una parte, e, dall'altra, alla teoria dell'identità sociale (Tajfel, Turner), ho indagato, personalmente e in collaborazione con altri, la costituzione dell'identità religiosa, in particolare di quella che risulta da cambiamenti dell'adesione al gruppo. Non mi sono avvalso della teoria della metamorfosi perché mi pare che supponga la religione come opposta all'agire comunicativo, contro la prospettiva di parecchie tradizioni religiose che vedono nel contatto col divino la forma insuperabile di comunicazione tra gli esseri umani.

Ricerche sulla costituzione psicosociale e personale dell'identità nell'adesione religiosa

Nelle ricerche sulla costituzione dell'identità religiosa, abbiamo studiato dei convertiti dal cristianesimo/cattolicesimo alle "nuove religioni" giapponesi *Seicho-no-ie* e *Perfect Liberty* (PL) o al buddismo (Paiva, 1999, 2004, 2005; Paiva et al., 2000). I convertiti (brasiliani, uomini e donne, senza ascendenti giapponesi e con alcuni anni di affiliazione alla "nuova religione") sono stati intervistati circa la loro religione attuale, la religione precedente, il percorso per convertirsi all'attuale religione, la differenza tra una religione e l'altra, le figure esemplari della loro religione, la possibilità di appartenenza simultanea a più di una religione e ciò che, eventualmente conservano dalla religione precedente. I convertiti al buddismo sono stati studiati, inoltre, sotto gli aspetti dei processi di sincretismo e di post-modernità. L'adesione di brasiliani, cristiani/cattolici, senza legami culturali con il Giappone, ad una religione nata e cresciuta

all'interno della cultura giapponese, è certamente un incontro interculturale. La difficoltà specifica dell'incontro tra cristianesimo e cultura giapponese è stata espressa e discussa nelle molte opere dello scrittore giapponese cattolico Endo Shusaku (Paiva, 2001). Le interviste hanno fornito dei risultati che illustrano diversi processi di trasformazione dell'identità religiosa, nella dimensione personale e nella dimensione psicosociale. Quei processi possono essere ridotti a quattro: cambiamento *attuato* di appartenenza al gruppo e di simbolico; cambiamento *in corso* di appartenenza e di simbolico; appartenenza a *più di uno* gruppo e aggiunta di un secondo simbolico; *ambiguità* di appartenenza e di simbolico. Molto brevemente presento alcuni risultati e commenti, per illustrare ciascuna di queste modalità di trasformazione.

Maria mostra di aver cambiato anche il suo simbolico religioso, perché possiede il prototipo della *Perfect Liberty* (PL), cioè la persona e la funzione del Fondatore, Tokushika Miki, gli insegnamenti e i precetti, la preghiera potente dell'*oyashikiri*², l'orientamento dato dai maestri (equivalenti ai sacerdoti o pastori cristiani), la dedizione a fare diventare "artistica" la vita quotidiana. Persistono degli elementi cattolici, come il riferimento alla messa domenicale, ai Dieci Comandamenti, all'"amatevi gli uni gli altri", alla connotazione punitiva delle disgrazie; tutti elementi che compaiono, però senza risalto, nella nuova articolazione simbolica e possono essere caratterizzati come immaginari.

Si evidenzia, nel percorso di *Maria*, un cambiamento d'identità, perché c'è stata la sostituzione di un gruppo religioso ad un altro, e di un simbolico ad un altro ben delineato, con pochi elementi del simbolico precedente, assimilati al nuovo simbolico, sul registro dell'immaginario.

Si verifica la convergenza dei processi di formazione dell'identità personale e dell'identità psicosociale, nel senso che *Maria* è cosciente di essere religiosa nel nuovo gruppo religioso di affiliazione.

Graziela, nella *Perfect Liberty* da 14 anni, dichiara letteralmente che "si è sempre identificata con la Chiesa [Cattolica]", ma che la PL ha dato risposta alle sue domande e ai dubbi di ogni giorno. Va an-

cora a messa, ma non riesce a mettere in pratica gli insegnamenti che ascolta. Dedicava tutto il suo tempo libero alla PL, sostenuta dai riferimenti della *Perfect Liberty*, cioè la persona e la funzione mediatrice del Fondatore, le cerimonie rituali, la parola salvifica *oyahikiri*, i precetti e le pratiche riguardanti l'elaborazione artistica della vita, il carattere di specchio dell'individuo, che riflette le mancanze e i vizi della famiglia, riferiti agli ascendenti e ai discendenti. *Graziela* si riferisce al cattolicesimo e allo spiritismo come religioni, e alla PL come filosofia di vita; sembra, con questo, indicare delle realtà per lei non coincidenti. Il riferimento al cattolicesimo ha bisogno di essere indotto dall'intervistatore e si limita alla messa, all'inefficacia dell'insegnamento cattolico e all'influenza negativa della sua famiglia cattolica non praticante. Questi elementi, però, non gravitano ancora, a modo dell'immaginario, intorno all'articolazione piellista, ciò suggerisce che non si è ancora affermato in modo esclusivo un sostituto simbolico della religione precedente. *Graziela* dà l'impressione di camminare verso la piena accettazione del simbolico della PL, ciò che sembra dimostrato anche dalla sua intensa dedizione alle attività "pielliste" e alla scarsa frequentazione del culto cattolico.

Annamaria si è affiliata con serietà al gruppo PL, che sembra non entrare in competizione con la religione cattolica, alla quale dice di appartenere. Rileva nella PL il potenziamento personale e culturale e l'assenza di qualsiasi pressione riferita all'affiliazione religiosa. Sembra essere in relazione con la PL come gruppo di natura non religiosa, di grande influenza nella sua vita personale e sociale. Non sembra avere sostituito il simbolico religioso precedente con un altro simbolico religioso, ma avere aggiunto al simbolico religioso cattolico un simbolico di un altro tipo; di conseguenza non contrappone (se non superficialmente) il cattolicesimo alla PL. Attraversa una fase di fragilità emotiva e incontra un gruppo che la occupa, distrae e arricchisce culturalmente, fornendole sostegno cognitivo e affettivo. Ha il simbolico della PL relativamente strutturato, poiché ha come prototipo il culto della pace e del ringraziamento, l'elaborazione artistica della vita quotidiana,

² *Oyashikiri*: preghiera dotata di un potere unico, in virtù dell'unione del Capo della PL con la persona che la fa e dell'infusione della forza spirituale dei Fondatori.

³ *Omitamà*: emblema dei fedeli della PL, simile al sole, dove sono presenti gli spiriti dei fondatori e quelli degli antenati della famiglia.

l'emblema dell'*omitamà*³, la preghiera e la spiegazione causale degli infortuni della vita. Annamaria ribadisce la libertà della PL davanti alle opzioni religiose e l'inesistenza di pressione sulla persona. Da questo insieme di espressioni, nasce l'impressione che Annamaria appartenga in maniera paritetica a due gruppi, ognuno dei quali con il suo simbolico, un gruppo di sostegno sociale efficace e strutturato, e un gruppo religioso. Ci sono delle dichiarazioni ambigue, riferite all'uno e altro simbolico: l'equiparazione dell'*omitamà* al crocifisso, ambedue simboli santificati; l'assenza, nella PL, di un modello obbligatorio, come la figura del papa; la sinonimia dei benefici con le grazie divine. Ma queste affermazioni sono insufficienti perché si possa parlare di migrazione di elementi da un simbolico all'altro sotto la forma dell'immaginario. In questo contesto, la negazione di un depositario delle caratteristiche della PL e il riferimento inevitabile al papa nel cattolicesimo conferma il mantenimento di due simbolici di ordine distinto e, forse, la minore strutturazione del simbolico piellista.

Teresa appartiene al gruppo della *Seicho-no-ie*; ha il prototipo della *Seicho-no-ie* trasmesso dal Fondatore, Masaharu Taniguchi: l'inesistenza del peccato, la filiazione divina perfetta, il Dio interiore, la purificazione del subcosciente per mezzo della lettura dei sutra/mantra nella meditazione, il corpo come bozzolo dello spirito, il *karma* degli antenati, il ringraziamento costante, l'autoprototipicità missionaria. *Teresa* si riferisce alla *Seicho-no-ie* come la sua religione. In altri momenti, però, parla della *Seicho-no-ie* non come una religione ma come una filosofia che le fa comprendere meglio la religione di origine, dal cui gruppo non si è sciolta; dichiara che continua ad essere cattolica, va in chiesa, fa celebrare delle messe, invoca con il loro nome gli angeli, legge la bibbia, mantiene l'abitudine della preghiera. *Teresa* sembra, dunque, considerare il cattolicesimo come sua religione di base, sottostante attualmente alla *Seicho-no-ie*, ma destinata ad essere (nella prospettiva del New Age), insieme alle altre religioni, assorbita dallo stesso vertice, semplicemente Dio come luce e energia interiore. Dal punto di vista del simbolico, dunque, lei si rivela indeterminata, visto che non possiede un asse di significazione che articoli i molteplici elementi religiosi di riferimento, e lascia l'impressione di essere diretta da due agglomerati religiosi retti dall'immaginario; ciò che non permette, al momento, un giudizio sul processo di trasformazione dell'identità

e ci porta a domandarci addirittura se, nel suo caso, ci sia ancora luogo per il concetto d'identità.

Conclusione

Le interviste e le loro elaborazioni, presentate come illustrazioni delle modalità di transizione religiosa degli intervistati, rivelano, dal punto di vista psicosociale dell'identità, che l'identità religiosa è stata modificata soltanto quando è stata riferita alla categorizzazione e alla prototipificazione gruppale, cioè, quando il gruppo di appartenenza precedente è stato contrapposto al nuovo gruppo di appartenenza, e quando è stato contrapposto un prototipo all'altro: processo che si può ritenere concluso in *Maria* e ancora in corso in *Graziela*. Quando al gruppo di appartenenza o al prototipo precedente è stato semplicemente aggiunto un altro gruppo o prototipo, non si è modificata l'identità religiosa, ma soltanto è divenuto più ampio il ventaglio d'identità della persona, come in *Annamaria*. Il caso di *Teresa* ha illustrato la duplicità dell'appartenenza e della prototipizzazione, ciò che ha impedito di stabilire il mantenimento o il cambio dell'identità religiosa. Come atteso dalla teoria dell'identità sociale, c'è un parallelo stretto fra categorizzazione/prototipicità e appartenenza gruppale.

La funzione attribuita all'appartenenza al gruppo nella formazione dell'identità deve essere compiuta dalla verifica della sistemazione simbolica o immaginaria attuata da ciascuno soggetto. Nei casi portati ad esempio, appare completata la strutturazione simbolica in *Maria*, con la sostituzione di un simbolico ad un altro, e in *Annamaria* con l'aggiunta di un simbolico all'altro. In *Graziela*, si intravede una strutturazione simbolica in corso, con la tendenza a sostituire un'articolazione religiosa all'altra. La strutturazione immaginaria è rincontrabile in *Teresa* che va e viene da un riferimento religioso all'altro. Tuttavia, intorno della strutturazione simbolica di *Maria* e di *Annamaria* compaiono (evocati dall'assimilazione) elementi molteplici sia della religione precedente (*Maria*) sia di entrambi i sistemi simbolici (*Annamaria*).

Ciò che in questi studi è risultato inaspettata, perché all'inizio non ipotizzata e ancor meno attesa, è stata la convergenza dei processi di formazione personale e psicosociale dell'identità. Come sintesi possiamo dire che, dal punto di vista della teoria psicosociale adottata e della concettualizzazione dell'imma-

ginario e del simbolico, si verifica un cambiamento di appartenenza al gruppo quando si ha un nuovo simbolico e si ha un nuovo simbolico quando si ha un cambiamento di appartenenza gruppale. Negli altri casi permangono appartenenza e simbolico, con la possibilità di assimilazione immaginaria (al simbolico conservato) di elementi provenienti dall'altro simbolico. Io credo che con questa convergenza si uniscono psicologia della personalità, psicologia sociale e alcune tendenze recenti della sociologia nello studio dell'identità religiosa e dell'identità in generale.

Riferimenti bibliografici

- Blumer, H. (1969). *Symbolic interaction: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Cassidy, C., & Trew, K. (1998). Identities in Northern Ireland: A multidimensional approach. *Journal of Social Issues*, 51, 54(4), 725-740.
- Ciampa, A. d. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de Psicologia social*. São Paulo: Brasiliense.
- Frale, D. E. S. (1997). Gender, racial, ethnic, sexual and class identities. *Annual Review of Psychology*, 48, 139-162.
- Kauffman, P. (1994). Voci "immaginaire", "réel", "signifiant", "symbolique" *Dictionnaire encyclopédique de psychanalyse. Le legs de Freud et Lacan*. Paris : Bordas.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je *Ecrits* (Vol. 1, pp. 89-97). Paris : Seuil.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1995). *Vocabulário de Psicanálise* (2. ed.). São Paulo : Martins Fontes.
- Oakes, P. J., Haslam, S. A., & Turner, J. C. (1998). The role of prototypicality in group influence and cohesion: Contextual variation in the graded structure of social categories. In S. Worchel, J. F. Morales, D. Páez & J. C. Deschamps (Eds.), *Social identity: International perspectives* (pp. 75-92). London: Sage.
- Paiva, G. J., de. (1999). Imaginário, simbólico e sincretico: Aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(2), 521-535.
- Paiva, G. J., de. (2001). Cristo in Giappone: rive e derive del cattolicesimo nella letteratura di Endo Shusaku. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 217-230). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Paiva, G. J., de. (2004). Identidade e pluralismo: Identidade religiosa em adeptos braileiros de novas religiões japonesas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20, 21-29.
- Paiva, G. J., de. (2005). Sincretismo e Pós-modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo. Relatório de Pesquisa: CNPq.
- Paiva, G. J., de, Faria, D. G., Gomes, D. M., Gómez, M. L. T., Lopes, R., Nunes, L. C., ... Zangari, W. (2000). Processos psicológicos de conversão religiosa: imaginário e simbólico, categorização e prototipicalidade. *Psicologia Clínica (PUCRJ)*, 12(92), 151-169.
- Sarbin, T. R., & Scheibe, K. E. (Eds.). (1983). *Studies in social identity*. New York: Praeger.
- Stryker, S. (1987). Identity theory: Developments and extensions. In K. Yardly & T. Honess (Eds.), *Self and Identity: Psychosocial perspectives* (pp. 89-108). New York: Wiley.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (Vol. 1, pp. 272-302). Paris : Larousse.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1985). Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior. In E. J. Lawler (Ed.), *Advances in group processes* (Vol. 2, pp. 61-76). Greenwich, CT: Jai Press.
- Vergote, A. (1998). L'oscillation de l'intention dans les métaphores religieuses : déisme ou foi chrétienne. *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, 19, 147-163.

Testo della relazione presentata alla Giornata di Studio “La psicologia della religione: ambiti di ricerca e prospettive di applicazione” (Università Cattolica di Milano, 14 ottobre 2013) e parzialmente ridotto dalla pubblicazione “Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea”, *Psico*, 38(1), pp. 77-84, 2007, con l’amabile autorizzazione dell’Editore della Rivista, che ringrazio.

Geraldo José de Paiva è professore presso l’Istituto di Psicologia dell’Universidade de São Paulo; vice-coordinatore del GT Psicologia & Religião, di ANPEPP; capo del Laboratorio di Psicologia Sociale della Religione, del medesimo Istituto.

Corrispondenza / email: gjdpaiva@usp.br

Citazione (APA) / APA citation: Paiva, G.J. de (2014). Identità: psicologia, cultura e religione. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 27-35. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A04>.

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





Psicologia, spiritualità, identità

Pinkus, Lucio – *SIPR; Presidente Comitato Scientifico del laboratorio di educazione al dialogo (TN)*

Riassunto

La cultura contemporanea, permeata dalla secolarizzazione per un verso, dal mito della scienza e dalla logica tecnologica dall'altro, ha profondamente inciso sulla religione. Questo perché le definizioni tradizionalmente usate per dire le religioni richiamano concetti come "verità oggettiva" o "assoluto", che incontrano non poche resistenze negli stessi credenti. Inoltre l'esaltazione della soggettività, così presente nel vissuto contemporaneo, oltre a rendere complesso il concetto stesso di appartenenza ad una determinata religione, sembra non siano più sufficienti a contenere quell'insieme di motivazioni e di atteggiamenti che motivano una ricerca di una diversa trascendenza, più riferita all'io, come ben esprime M. Buber quando afferma: "abbiamo bisogno di avere la nostra esistenza confermata dall'altro". Nasce così all'interno della psicologia, a partire da quella fenomenologica di Jasper, sviluppandosi poi attraverso la psicologia dinamica e le psicologie umanistiche, la formulazione di "vita spirituale" per esprimere un bisogno profondamente umano, che può svilupparsi in un orizzonte sia religioso che agnostico o anche ateo. Questa nuova descrizione consente di cogliere meglio i bisogni e le trasformazioni "spirituali" dell'identità contemporanea e le relative forme di esperienza e di espressione.

Parole chiave: Cultura tecnologica; Psicoterapia; Vita spirituale; Identità

Abstract

Psychology, Spirituality, Identity

Contemporary western civilization, thoroughly imbued on the one hand by secularization, on the other by the myth of science and technology, deeply impacted religion. That occurred because traditional definitions of religions leverage on ideas such as "objective truth" or "absolute" which encounter opposition even in believers. Moreover, the centrality of subjectivity we see today not only complicates the very idea of belonging to a given denomination but also seems to challenge the assumption that denominations could meet the needs implied by the reasons and the attitudes that lead to a quest for a different transcendence, more related to "me", as Martin Buber puts it: "Man wishes to be confirmed in his being by man". Therefore psychological research develops the idea of "spiritual life" – starting from the phenomenological psychology of Jasper, exploiting dynamic psychology and humanistic psychologies – in order to express a deeply human need, that could evolve toward religion or agnosticism or atheism. Such a new concept seems to catch better the needs and the "spiritual" development of the identity of contemporary men and their forms of experience and expression.

Keywords: Technological culture; Psychotherapy; Spiritual life; Identity

La religione oggi e le sue tracimazioni

In tempo di grandi trasformazioni epocali, parte già avvenute, parte ancora in corso di sviluppo, l'ampiezza e lo spessore del termine religione ha subito diversi cambiamenti. Intendo qui riferirmi soprattutto al cristianesimo e alla cultura occidentale, anche se alcune riflessioni ritengo abbiano un ambito di applicazione più ampio (per es. a quanto sta avvenendo in America Latina). Alcuni di queste trasformazioni epocali, come la logica tecnologica e il modificarsi del concetto di natura come pure il vissuto del tempo con una certa tendenza alla rimozione della storia, sì da rischiare di trovarsi in alcune esperienze esistenziali senza radici, hanno inciso profondamente sulle religioni ed hanno favorito le tracimazioni in forme più vaghe e meno complesse di spiritualità.

Un nucleo fondamentale del concetto di religione è il sacro, il *nouminosum*, come centro che attrae e affascina portando l'individuo umano ad aprirsi ad orizzonti che vanno oltre sé stesso e le sue dotazioni razionali. Tuttavia, sulle lontane premesse che si presentano in modo marcato a partire dal positivismo, lo sviluppo della razionalità scientifica e la logica tecnologica hanno modificato notevolmente il rapporto con il sacro (Galimberti, 2000). Quest'ultimo non è solo qualche cosa di esterno alla persona umana, ma anche interno ad essa, come suo fondamento inconscio da cui la coscienza sembra essersi sempre più emancipata e resa autonoma, senza per altro sopprimere lo sfondo enigmatico ed oscuro della sua origine. Da questa origine la coscienza ancora dipende sia per la genesi delle sue ideazioni che per la minaccia di esserne di nuovo risucchiata in quelle forme che l'odierna psicopatologia – recisa dal mondo arcaico della mitologia – chiama follia o forse meglio mistero¹. Come fa osservare Galimberti, cui qui faccio riferimento, conosciamo due accezioni della follia: come l'opposto della ragione e come ciò che precede la stessa distinzione tra ragione e follia. La prima è l'allontanarsi da quel sistema di regole in cui la ragione consiste, che vengono studiate dalla psicopatologia, dalla sociologia e dall'epidemiologia. L'altra non è devianza dalla ragione, perché essa non appartiene all'ordine del sapere, viene prima di regole e di deroghe, nel senso che ogni sapere appartiene all'ordine della ragione e che può parlare solo quan-

do la follia non è presente. Infatti, nella ragione la parola è data alla soluzione del conflitto non alla sua esplosione, alla sua minaccia. Il luogo della minaccia si ritrova nella regressione fin dove la coscienza umana si è separata dalla sua condizione animale o, a volte divina, che, come espresso in diversi miti, l'umanità ha sempre avvertito come un suo stadio precursore e dal quale, pur sapendosi in qualche modo uscita, continua a difendersi temendone sempre possibili irruzioni.

Per molti secoli e per molte persone ancor oggi la follia di cui dicevo è governata dalla religione, che, delimitando e circoscrivendo l'ambito del sacro, la tiene al tempo stesso separata dall'umano ma accessibile attraverso riti codificati. In questo modo quel nucleo dell'antica follia è come contenuto e lascia lo spazio a quello che potremmo chiamare il cosmo della ragione. Si mantiene così l'apertura verso la follia che forse potremmo meglio dire oggi il mistero, che non viene rimosso, ma libera lo spazio della razionalità.

L'età moderna, caratterizzata dalla secolarizzazione, pur avendo in gran parte perso i contenuti della religione, ne conserva il paradigma. Così quanto era stato vissuto per secoli come storia della salvezza – ciò che è ancora per moltissime persone – si trasferisce nella teoria del progresso, per cui ogni stadio del tempo è compimento di certe preparazioni storiche e anticipazione di compimenti futuri. Anche là dove è avvenuta la più radicale desacralizzazione della prospettiva salvifico-escatologica cristiana, permane un sedimento che recupera il tema della redenzione nelle forme della liberazione. Figure di quest'ultima sono la scienza, le utopie, la rivoluzione, ciascuna con modalità e differenze specifiche, ma unite dalla valutazione del passato come male o almeno insufficienza, la redenzione come scienza e tecnologia, il progresso e la crescita indefinita come salvezza. Non a caso dinanzi a questa complessità per molte persone è difficile trovare un'identità religiosa, come dimostra la frequenza di persone che si dicono orientate al cristianesimo ma non appartenenti a nessuna chiesa o istituzione religiosa, cui rimproverano un'eccessiva commistione con la società, ed un'insufficiente capacità di essere guide al mistero (Aguti, 2009).

Da questa situazione soggettivamente esplosiva

¹ Di fatto per il mondo della razionalità il mistero, specialmente religioso, contiene un nucleo di follia. In questo senso i due termini hanno intersezioni inscindibili.

tracima la ricerca di nuovi percorsi di ricerca di accesso e di esperienza del mistero, che da origine a nuove fedi o talora a percorsi genericamente detti spirituali. Queste fedi sembra rispondano al bisogno di far fronte al mistero e al carico di follia appunto che questo comprende, soprattutto nel gestire le situazioni limite dell'esistenza. Queste esperienze si muovono alla periferia del sacro, giungendo talora ad espressioni di grande violenza, in un regime di rifiuto radicale della normalità, agendo processi simbolici di rinascita e trasformazione, eventi limite fino alla morte (si pensi ai suicidi collettivi di alcuni decenni fa), sostituendo la mediazione tradizionale dei sacerdoti con leaders carismatici e attingendo spesso a spezzoni di tradizioni orientali (Di Marzio, 2010). Per altro va aggiunto che sia l'emergenza delle nuove forme di culto e di esperienza spirituale, che un certo asserito risveglio religioso, probabilmente sono ambigui se non ingannevoli, perché sembrano piuttosto indicatori dell'inquietudine dell'uomo contemporaneo che, cresciuto nella logica tecnologica come progetto salvifico, oggi prende coscienza proprio all'ombra del progresso della possibilità di distruzione, mentre l'espansione tecnologica richiama la possibilità di estinzione.

Scienza, rivoluzione, utopia, sono soltanto degli esempi, che non connessi tra di loro, bene esemplificano come l'Occidente sia tutt'ora permeato dalla concezione cristiana della storia, intesa come tempo dotato di senso, quel senso che la tecnica abolisce perché la tecnica non ha scopi da realizzare, né fini da raggiungere, ma solo risultati che derivano dalle sue procedure, come premesse per risultati ulteriori.

La logica tecnologica ha fortemente messo il dubbio il concetto di natura, che da concetto statico posto a fondamento delle cose (es. diritto naturale, medicina, ecc.) e di fronte al quale l'uomo si pone con atteggiamento di conoscenza delle sue leggi per favorirle come indicazioni assolute, si afferma un atteggiamento di manipolazione universale, dove le cose esistono solo per essere annullate e ricreate dalla tecnica, in uno scenario dove non è più la natura delle cose a interpellare l'uomo, ma solo il suo potere di produzione e trasformazione delle cose. Perso l'aggancio col concetto tradizionale di natura l'individuo viene a trovarsi con quella che è stata definita identità fluida, anche in campo religioso, e prova inquietudini e disagi, di cui sono indicatori, sia pure in senso differente,

il ritorno alla ricerca spasmodica di medicine naturali o alle pratiche esoteriche.

Il percorso spirituale nella religiosità contemporanea

È interessante notare come il bisogno di una certa trascendenza dall'Io e di un percorso comunque di senso nel processo di individuazione, fu colto, con grande anticipazione, proprio dalla psicologia.

Per comprendere meglio la complessità del rapporto tra psicologia e spiritualità, è utile ripercorrerne il profilo fin dalle origini perché, nonostante i grandissimi progressi compiuti, persistono alcuni sedimenti culturali che sovente rendono tuttora ambiguo o almeno diffidente il loro raffrontarsi. L'ambiguità del termine spirito è uno dei fattori che, già dall'inizio, ha gravato sulle relazioni tra psicologia e spiritualità, rendendole conflittuali. Fino a gran parte del '900, spirito – nella sua ampia gamma di sinonimi, quali mente, psiche, anima, interiorità, ecc. – non aveva uno statuto epistemologico chiaro, bensì veniva considerato, dagli uni, come il nucleo stesso della peculiarità dell'individuo umano e della spiritualità/vita spirituale intesa in senso teologico – e pertanto di esclusiva competenza della religione – dagli altri, come un'entità identificabile con la mente umana, quindi oggettiva, autoevidente e di pertinenza della filosofia o, tutt'al più, di una psicologia considerata come branca della filosofia (Jervis, 1993, pp. 180-181). Questa seconda accezione veniva considerata, però, piuttosto elitaria e quindi poco rappresentativa dei bisogni della gran parte delle persone. Non va neppure dimenticato che per lungo tempo (e per certi versi anche oggi) le scienze, soprattutto biomediche, hanno identificato totalmente la psiche con la mente/cervello, cioè con i processi biochimici e le sue strutture fisiologiche, cosicché ogni estensione in senso spirituale del termine è stata decisamente rifiutata o banalizzata come espressione di misticismo e di irrazionalità².

In questo contesto culturale, S. Freud fu il primo esponente di rilievo di una psicologia intesa come area scientifica autonoma, che comprendeva fin troppi aspetti non-“tradizionali” (per es. il focus sui processi inconsci e sui paradigmi istintuali), caratterizzata dal metodo clinico e orientata alla cono-

² Questa svalutazione viene applicata per es. a C. G. Jung fino ad oggi!

scenza e alla cura della psiche. Proprio per il fatto di sentirsi imbrigliato nel nesso inscindibile spirito/psiche/religione, egli si spinge alla radice del problema, rifiutando la fede in una qualsiasi divinità – almeno nelle forme proposte dalla religione – ed esprimendo una scelta che oscilla tra ateismo ed agnosticismo (Aletti, 1992; Pinkus, 1991). Tale posizione ha segnato poi – per decenni e tuttora – i rapporti tra psicologia, specialmente quella dinamica (includendo qui anche la psicoanalisi in senso clinico) e spiritualità.

D'altra parte, è innegabile che la religione – per quanto riguarda il contesto culturale italiano, in pratica soprattutto il cattolicesimo – ha contrastato a lungo l'interesse della psicologia per il fatto religioso, avversato per lunghi decenni teorie e prassi psicodinamiche, avallando una serie di fraintendimenti reciproci, dove l'istituzione religiosa e le scuole psicologiche volevano rivendicare il diritto all'esclusiva competenza sullo spirito (Ancona, 2003, parte II), ciascuna definendolo in modo autoreferenziale.

Nell'ambito della religione, i processi di secolarizzazione e l'incidenza delle trasformazioni epocali (Pinkus, 1998) hanno dato spinte fortissime al cambiamento, attivate per quanto riguarda la chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II. Numerosi testi conciliari richiamano l'importanza della psicologia in ordine alla comprensione del comportamento e del vissuto umano, anche religioso, e quale strumento clinico, sia diagnostico che terapeutico. Queste aperture hanno poi influenzato, sia le elaborazioni dei teologi, sia l'approccio ai problemi in diversi settori dell'attività della chiesa (educazione, formazione dei ministri ordinati, preparazione al matrimonio, assistenza e quindi supporto psicoterapeutico in casi di difficoltà). Anche sul piano scientifico, i progressi delle conoscenze che riguardano la psiche hanno portato una certa chiarezza, per cui i termini mente o psiche hanno uno statuto epistemologico chiaramente – per così dire – “laico”, mentre spirito o anima sono parole che vengono considerate come riguardanti l'universo della fede o delle visioni della vita (Solms e Turnbull, 2004; Terrin, 2004). Questi processi hanno reso possibile un nuovo modo di relazione tra psicologia e religione che, pur nel persistere di reciproche riserve, ha dato luogo ad una consapevolezza maggiore circa

le reciproche competenze: da parte dell'istituzione religiosa, il riconoscimento che la dinamica religiosa viene comunque vissuta attraverso processi psichici; da parte della psicologia, l'ammissione della competenza propria della teologia e del ruolo esercitato dalla religione nella vita delle persone, che esige una più lucida assenza di pregiudizi su questo argomento (Pinkus, 1999; Bartoli, 2003).

Nuovi orizzonti dell'identità

I cambiamenti epocali, là dove si sono espressi più maturamente, non hanno portato soltanto situazioni inedite con ricadute problematiche sulla società, ma anche notevoli aperture, che concorrono a generare identità nuove (Pinkus, 2003); queste, a loro volta, si esprimono in una diversa sensibilità a valori profondamente innovativi e a forme di partecipazione alla vita collettiva che appaiono in gran parte slegate dai riferimenti al passato. Osservando le dinamiche sociali, specialmente quelle presenti nelle microsocietà giovanili³, colpisce l'ampio sviluppo del *volontariato* a beneficio di persone svantaggiate, l'attenzione e l'elaborazione del pregiudizio nei confronti delle diversità, per es. legate all'omosessualità, alla malattia mentale o alle differenze etniche. A mio giudizio, ne deriva un paradigma etico – o, più propriamente, un progetto di identificazione – che si esprime mediante valori, non più necessariamente fondati sulle premesse tradizionali – per es. metafisiche o religiose – bensì sull'affettività; da ciò discende un profondo senso di responsabilità, che si esprime nella *solidarietà* e nel *prendersi cura* di una gamma di soggetti e situazioni molto ampia: dall'impegno ecologico a quello verso gli animali fino ai malati cronici o ai portatori di handicap, agli emarginati o agli anziani.

Contestualmente, la crisi delle etiche tradizionali – o comunque legate al principio di autorità – ha impresso una forte spinta alla ricerca di una verità propria, personale, come valore irrinunciabile del processo di identificazione, che viene di solito pensato in termini di sviluppo pieno delle proprie risorse, cioè di *autorealizzazione*. Si tratta di esigenze che oggi vengono integrate nel pensare la propria identità e hanno conseguenze precise anche sulle scelte

³ Sottolineo questo ambito di osservazione perché comprende soggetti nati quando le trasformazioni epocali erano già in atto ed è, quindi, maggiormente predittivo delle possibili evoluzioni dei processi di identificazione.

lavorative e sulla concezione di vita (Bellotto, 1997; Totaro, 1999).

Da questo insieme di processi, deriva anche una maggiore attenzione alla persona e ai suoi bisogni, una richiesta di sostegno o di confronto per situazioni che, nel passato, non erano neppure prese in considerazione. A mio parere, è alquanto semplicistico attribuire ad un vuoto etico o di valori questo atteggiamento che, al contrario, sembra semmai indizio di un bisogno e una ricerca di significati da dare alle vicissitudini dell'esistenza, che aiutino ad integrarle nel proprio percorso di identificazione. Questo bisogno è profondo e diffuso ma, a differenza di quanto accadeva anche pochi decenni fa soltanto, non è fondato sull'appartenenza ad un'istituzione religiosa o filosofica o politica, bensì sembra esprimersi lungo percorsi autonomi che, allo stato attuale, si presentano come magmatici oppure sincretistici (Terrin, 1993; Aletti, 2002; Sequeri, 2002), anche se non esenti da rischi di confusività e di autoreferenzialità. Quest'ultima valutazione non è condivisa, tuttavia, da quanti si muovono dentro questo variegato orizzonte e, forse, neppure dalla gran parte di uomini e donne del cosiddetto Occidente; il metro e il valore di questi percorsi sono misurati, infatti, su due parametri soltanto, che sono l'esperienza e l'autenticità di chi li pratica e la loro attendibilità, che però viene valutata solo sulla possibilità di ripeterne l'esperienza, senza ulteriori elementi di critica sul piano delle premesse teoriche o delle conseguenze anche etiche e, per lo più, neppure di confronto con altre esperienze. A conclusione – e riservandomi di approfondire più avanti il significato della mia affermazione – potrei dire che emerge un forte bisogno di una *spiritualità*⁴.

Poiché è ancora largamente diffusa l'identificazione o la sovrapposizione tra spiritualità e religione, credo sia utile puntualizzare alcune distinzioni. Potremmo dire che la spiritualità ha a che fare con l'identità essenziale individuale o se preferiamo con il Sé⁵. Da questo punto di vista la spiritualità riguar-

da la soggettività della persona ed i suoi bisogni di significato e di orientare le proprie energie, senza riferimenti, per così dire, istituzionali. Una varietà della spiritualità si esprime – dal punto di vista storico e antropologico – in modo preferenziale nella religione, che risponde sì ai bisogni oggettivi, ma li connette ad una qualche forma di istituzione, che organizza un sistema simbolico dove i contenuti della religione – fondamentalmente del rapporto Dio-mondo – vengono espressi mediante rituali, forme di culto, sistematizzazioni teologiche, condivisione di codici comportamentali che ne traducono in prassi gli ideali morali (Tortorici, 1993, cit. in Graeme et al., 1999, p. 226).

Queste condizioni hanno posto domande molto forti anche per la psicologia, cui non si chiede più di occuparsi solo di disadattamento o malattie psichiche, ma di avere una cura più attenta della persona nelle diverse situazioni critiche dell'esistenza, dalle malattie, specie gravi o invalidanti, alla crisi della vita relazionale, alla perdita del senso di vita, all'accompagnamento al morire. Queste richieste non possono certo essere confinate nelle teorie e neppure nelle tecniche psicologiche, bensì esigono una diversa identità dello psicologo, che pur in una sostanziale aderenza alle proprie metodologie, deve saper usare flessibilità tenendo conto dei bisogni spirituali dei pazienti, ed avendo elaborato adeguatamente la propria spiritualità, è in grado di fornire un apporto adeguato e rispettoso.

Psicoterapia e spiritualità: lo stato dell'arte

Vorrei focalizzare la mia attenzione sul rapporto particolare tra psicoterapia e spiritualità, perché più legato alla mia esperienza e perché in questo campo così vicino all'identità, si sono realizzate alcune linee di evoluzione interne alla psicoterapia che hanno prodotto un cambiamento di prospettiva. Questi cambiamenti come i temi affrontati riguardano però anche altre aree della psicologia, per es. quella dell'educazione, della salute, della comunità, ecc.

⁴ Ribadisco quanto detto sopra: nel contesto di questa analisi, il termine 'spiritualità' non vuole sottintendere il nesso con una visione religiosa o filosofica determinata, bensì una dinamica specificamente umana, sulla quale mi soffermerò più avanti.

⁵ "Il carattere proteiforme, e per certi versi sfuggente, del concetto di Sé comporta inevitabilmente incomprensioni, fraintendimenti, fragilità definitorie; tuttavia si è rivelato estremamente fertile non solo sul piano psicanalitico ma anche in altre discipline. Come una nuova frontiera ha suscitato entusiasmi in altre discipline [...] che hanno utilizzato il concetto di Sé nei propri contesti teorici conferendogli un significato all'interno del loro costruito. Così esiste un Sé psicanalitico, un Sé nello sviluppo, un Sé biologico [...] Sicuramente quello che accomuna i diversi punti di vista è l'esigenza di designare la specificità e l'individualità di ogni persona, che la rende diversa da tutti i membri della propria specie, anche se sussistono ampie somiglianze." (Ammaniti, 1989, p. 1)

La psicoterapia, partita come tecnica in qualche modo legata strettamente alla psicopatologia, ha poi ampliato i propri orizzonti, proprio in funzione della peculiare interdipendenza delle sue matrici teoriche e dell'attività clinica, che la rendono una disciplina totalmente solidale con la storia (D'Agostino e Trevi, 1996)⁶. L'esperienza quotidiana del lavoro clinico oggi pone lo psicoterapeuta di fronte a richieste che, pur non escludendo il complesso e multiforme campo della psicopatologia, si ampliano e assumono contorni meno delimitati. Infatti molte persone chiedono alla psicoterapia un aiuto per forme di mal-essere e quindi situazioni di sofferenza non previste solitamente dalla psicopatologia ma riferibili piuttosto a condizioni esistenziali. Il proliferare di modalità e di pratiche che si definiscono psicoterapeutiche è un fenomeno che di per sé non può essere liquidato come utilizzo improprio della sofferenza mentale da parte di operatori più o meno cinici, ma come tentativo di risposta, talora impulsiva e spesso improvvisata, al fiume carsico di bisogni inediti che emerge caoticamente. Questa frammentazione delle psicoterapie in numerosi indirizzi e modelli, oltretutto gravati spesso da atteggiamenti autoreferenziali per quanto attiene la loro efficacia e legittimazione scientifica, produce ovviamente un disagio; esso appare tuttavia bilanciato, in qualche misura, dal vantaggio di un più diffuso riconoscimento dello spazio psicoterapeutico, come luogo privilegiato in cui essere testimoni partecipi del mutevole mal-essere del soggetto umano nella cultura tecnologica.

La psicoterapia coglie e quasi distilla lo spirito del tempo e della cultura ad esso correlata perché, nello stile più ancora che nel modello teorico, fa emergere l'importanza del fattore umano; essa è infatti un'esperienza specificamente intersoggettiva, basata sul riconoscimento che vi è – all'interno, appunto, di un determinato contesto culturale – una comunanza di bisogni, desideri, affetti.

Il percorso per così dire interno alla psicoanalisi aveva posto in luce come fulcro del ben-essere (per quanto relativo) la ricerca di una relazione tra l'evento che presumibilmente ha dato origine alla reazione patologica e lo spessore emotivo di quest'ultima, solitamente appunto proporzionato all'evento. Da un altro importante e fecondo approccio scientifico Jaspers (1964, p. 863 ss.), non solo osserva quanto

sia necessario che il terapeuta faccia chiarezza in se stesso, ma aggiunge che la cura della psiche richiede anche la cura della *tradizione spirituale*. Certamente influenzato dalla sua formazione filosofica – che, alla nozione di coscienza, affianca quella di apertura al trascendimento del dato originario dell'*essere così* e prevede anche quella del fallimento, dello scacco – Jaspers propone un atteggiamento di fondo differente dal puro curare in senso “medico”; egli amplia l'orizzonte del significato della cura, concependola come espressione di una competenza professionale radicata nella “sapienza culturale” del cammino dell'umanità. Da questo, deriva che la sinergia terapeuta/paziente, in quanto fondata su un'esperienza condivisa di “essere umani”, garantisce comunque significato al tempo dedicato alla cura, quand'anche essa sia segnata dall'insuccesso dei suoi obiettivi o di quelli del paziente o del terapeuta. Il contributo di Jaspers ha notevolmente influito sia su molteplici forme di terapia (Roselli, 1992; Boggio Gilot, 1998; Romanini, 1999) come di ricerca spirituale contemporanea (Aletti, 2003).

Un'espressione che raccoglie e consente lo sviluppo delle potenzialità introdotte da Jaspers nell'ambito del “curare la psiche” è il concetto di *individuazione* (Jacobi, 1967; cfr. anche la voce *Psicologia analitica* in Galimberti, 1992, p. 718). Sorto nel contesto della psicologia di C. G. Jung, l'individuazione designa un processo che trova i suoi equivalenti in molte altri orientamenti psicoanalitici e psicoterapeutici, e che viene inteso come il compimento dell'impegno più importante per la persona umana, cioè divenire se stessi, realizzare il proprio Sé. Questa impostazione richiede di agire con uno stile psicoterapeutico, che sia attento a mettere da parte ogni modello teorico e a sospendere ogni schema pregiudiziale, fonti di sicurezza o di seduzione intellettuale per il terapeuta, per vivere con il paziente la dimensione temporale del *presente*. La mentalità tecnologica dominante rende necessario un forte impegno, per sostenere cammini sciolti da rigide categorizzazioni scientifiche, generalizzazioni ed omologazioni di modelli stereotipi collettivi (pensiamo ai vari *must* che, ogni giorno e in ogni ambito della vita, ci vengono proposti), in modo che la psicoterapia possa porsi come spazio per la manifestazione di soggettività irripetibili e singolari. Per la sua capacità trasformativa reciproca, la psicoterapia potrebbe quasi configurarsi

⁶ Da cui ho attinto largamente in questo paragrafo.

come un continuo navigare a vista, un procedere per prove ed errori, con l'obiettivo di trasformare in una forma dotata di senso – capace, quindi, di ricevere e di conferire senso alla realtà, unificandola – un caos di elementi collettivi, che hanno deformato il nucleo profondo della personalità (Trevi, 1993).

In questo orizzonte, Jung apre una nuova prospettiva sulla religione e sulla vita spirituale, in termini propriamente “laici” (Pinkus, 1983). A partire da un dato esperienziale che Jung – assumendolo da studi di antropologia religiosa – chiama “*nouminosum*”, sottolinea che esiste ed è osservabile nelle persone un vissuto, che esse riferiscono a Dio o comunque allo spazio del “sacro”⁷ e che lo psicoterapeuta deve tenere in profonda considerazione. Per assumere un atteggiamento onesto e rispettoso di fronte a questo vissuto e, al tempo stesso, per poterlo rendere materiale idoneo ad essere usato in psicoterapia, Jung introduce la basilare distinzione tra ciò che Dio è o potrebbe essere – problema che egli chiaramente rimanda all'universo della fede teologica, e di fronte al quale egli si pone in termini direi apofatici – e la sua rappresentazione mentale, cioè un costrutto psichico che inevitabilmente ci facciamo. In ogni caso, ciò che interessa – sottolinea Jung – è che questa immagine ha importanza per chi la vive, ha radici nelle culture e nei miti, manifesta con chiarezza una serie di bisogni profondi, esistenziali che appunto si riferiscono al senso radicale delle vicende umane. Di qui, la sua apertura esplicita – primo, forse, tra gli psicoterapeuti – ad un concetto di vita spirituale, come componente essenziale del processo di individuazione.

Identità e spiritualità

Dopo il lungo processo, non ancora comunemente accettato, che ha condotto a distinguere la psiche/mente dallo spirito/anima, si è sentito da varie parti il bisogno di un concetto che comunque evidenziasse lo specifico umano, che è l'autocoscienza di sé. Questo processo consente la costruzione di una percezione unitaria di se stessi⁸, comprendente innanzitutto il proprio corpo e, conseguentemente,

l'universo fenomenologico della mente, vale a dire la coscienza insieme a tutti i suoi contenuti di pensieri, immagini, sentimenti, ricordi, sogni e illusioni. L'autocoscienza, a sua volta, si realizza solo nel momento in cui, a partire appunto dal nostro corpo, siamo capaci di riconoscerci in una realtà distinguibile da quella che si riferisce ad altri. Quindi, si diviene coscienti di esistere nella misura in cui si sa di esistere in un certo modo, cioè con caratteristiche proprie: in altri termini, quando si scopre di avere un'*identità* descrivibile. In questa prospettiva, l'identità personale può essere vista come l'aspetto centrale della coscienza di sé, che consente la rappresentazione e la consapevolezza della peculiarità e della continuità del proprio essere personale e, contestualmente, della sua diversità in rapporto agli altri e alla realtà. Questo processo, in quanto *sentimento d'identità*⁹, con caratteri relativamente durevoli benché non necessariamente stabili, rappresenta un fattore di continuità nel tempo; l'identità personale implica, a sua volta, sia una permanente coerenza con se stessi, sia una persistente condivisione con altri di qualche carattere essenziale (Erikson, 1956). A questo riguardo, dati interessanti ci vengono dagli studi sulle diverse dotazioni, che sono costitutive di ogni personalità e che occorre promuovere perché l'adulthood (Demetrio, 1990) possa essere raggiunta in forma piena; fra queste, sono state evidenziate – per es. – la cosiddetta disponibilità pro-sociale, che si sviluppa con la capacità di cooperazione e la solidarietà (Sober e Wilson, 1998), oppure il senso di responsabilità (Zamperini, 1998).

Quindi, la consapevolezza della propria identità esprime appieno la soggettività individuale – che affonda le proprie radici nell'inconscio e lo manifesta nella sfera cosciente – coinvolgendola nella globalità della sua esperienza, nel concreto del contesto ambientale. Divenire se stessi – cioè il processo di individuazione – è un insieme dinamico molto complesso, che dura tutto l'arco della vita, in quanto l'identità compiuta si raggiunge solo con la morte.

Una delle istanze psicologiche fondamentali della persona umana è la sua connaturata tendenza alla

⁷ Il termine è assunto nell'ottica proposta da Otto (1917) e Sequeri (1993). È interessante osservare come il riferimento al concetto di “sacro” venga poi assunto da un orientamento psicologico molto diverso, come quello di Bateson (1972).

⁸ Spesso per indicare questo concetto si usa il termine Sé, che tuttavia presenta notevoli ambiguità, cfr. Jervis (1993, p. 210-211 e in particolare le note 41,41).

⁹ Una chiarificazione molto accurata dei termini che concernono l'identità, il sentimento d'identità, il Sé e altre espressioni si trova in Jervis (1997, Appendice).

propria individuazione, cioè a portare a pienezza, dapprima in modo inconsapevole, poi gradualmente con maggiori livelli di consapevolezza, tutte le sue potenzialità per giungere così ad un'identità compiuta. Questa inclinazione è sollecitata e, al tempo stesso, condizionata dal contesto ambientale – famiglia e società – mediante il ruolo tutorio che esse esercitano, nei confronti dell'individuo. La spinta all'individuazione determina scelte più personali e creative, che si caratterizzano: o per livelli di adesione consapevole ai valori proposti dalla cultura (interiorizzazione), oppure per vicende esistenziali, prodotte da istanze creative che fanno emergere ideali e comportamenti del tutto inediti, se non addirittura in contrasto con quelli dominanti nell'ambiente culturale di riferimento. Che la tendenza all'individuazione si radichi direttamente nella soggettività umana, è indicato dal fatto che essa è sempre presente, persino nei casi di diverse forme di disadattamento, o addirittura di patologia psichica, in cui essa risulta ostacolata o distorta, anzi, questo dato è talmente costante, che proprio tale scoperta ha consentito l'approccio psicodinamico alla malattia mentale.

La ricchezza e la pregnanza vitale del processo di individuazione sottende, e al tempo stesso esprime, due esigenze fondamentali della persona umana:

- il bisogno di senso, e quindi di trovare delle ragioni profonde alle proprie vicende esistenziali;
- il bisogno di costruirsi consapevolmente una propria visione del mondo, che stimoli ad operare scelte valoriali e progetti esistenziali a lungo termine, senza i quali non si perviene ad una dimensione veramente adulta, cioè ad una identità matura e, in qualche misura, compiuta (Capra e Steind-Rast, 1993).

Se esista o no un bisogno di senso e la sua proiezione verso una dimensione trascendente, è interrogativo presente nell'umanità da moltissimi secoli. Limitando il nostro esame di tale problematica ai soli aspetti che riguardano la dimensione psicologica, constatiamo che diversi autori ritengono un dato di fatto di partenza “che esiste nella persona una tendenza a riferirsi a contesti conoscitivi, affettivi e relazionali che superino l'esperienza concreta ed immediatamente percepibile” (Ponziani, 2004, p. 66), cioè un atteggiamento *metaesperienziale*. Essi, pur procedendo da angolature teoriche molto distanti, mostrano infatti una notevole convergenza nell'affermare che esiste, dentro l'ambito complesso

della personalità umana, un bisogno di significato, di pensare ad una qualche forma di assoluto (non necessariamente riferito a una divinità), che ci trascenda e che possa conferire un ordine e un senso alle vicissitudini esistenziali. In tempi recentissimi, per poterne meglio comprendere il significato e la portata, questa indicazione è stata seguita anche a livello di scienze contigue; in etologia, ad esempio, è stata studiata sotto il profilo dei bisogni geneticamente programmati di dare un senso ordinato e compiuto alla vita (Invernizzi Descalzi, 2002, cit. in Ponziani, 2004, p. 67). Anche nell'ambito delle neuroscienze esistono diverse osservazioni a questo proposito, benché tutte ancora da vagliare accuratamente. Per es., Newberg e D'Aquili (2002), partendo dall'ipotesi che la ricerca del trascendente si basi necessariamente su di un substrato neurobiologico, scrivono: “La nostra mente è istintivamente attratta da quella realtà profonda, da quel senso totale di unità in cui ogni dolore svanisce e ogni desiderio si placa. Finché il cervello sarà strutturato come è strutturato, finché la mente riuscirà a cogliere un mondo trascendente, la spiritualità continuerà a forgiare l'esistenza umana. . .” (p. 172).

È però molto importante applicare al concetto di spiritualità quanto scrive M. Aletti a proposito della religiosità, e cioè che “. . . si iscrive quanto alle sue origini psichiche in un quadro pressoché universalmente verificabile in culture diverse e tra di loro lontane, e cioè nel quadro delle attività mitopoietiche. [. . .] Questa tendenza a “comprendere significativamente” si esplica sulla base di un'attività interpretativa che trascende l'uso della razionalità per implicare elementi intuitivi e affettivi che si intersecano con quelli intellettivi a strutturare uno schema di orientamento esistenziale capace di organizzare le molteplici esperienze dell'uomo, di dare loro un impulso, una direzione, un fine. Ma occorre subito rilevare che una concezione unitaria della vita non è necessariamente imperniata su una realtà trascendente. Si riscontrano frequentemente, specie nei ceti più toccati dal processo di secolarizzazione della cultura, personalità la cui filosofia di vita potrebbe essere definita come una specie di umanesimo totalizzante, incentrata intorno a valori umani vissuti come assoluti, quali l'amore, la libertà, la ragione, la militanza politica, l'autorealizzazione. Questi “assoluti di sostituzione” – come vengono chiamati da qualche psicologo della religione – possono determinare un orientamento esistenziale “terreno” e ateo, funzionalmente equivalente all'impo-

stazione religiosa della vita, in quanto sono suscettibili di essere assunti a livello di vertice della personalità come fattori di integrazione e di totalità. Ciò che allo psicologo è dato constatare è il fenomeno di una ricerca esistenziale di significato, cui alcuni trovano risposta nella propria fede. Ma l'osservazione rimane nell'ambito del vissuto umano, del desiderio umano, dell'appagamento umano" (Aletti, 1992, pp. 50-51).

A questo punto, potremmo dire che la *spiritualità* "è la dimensione della persona che si costituisce quando, elaborato in modo adeguato il narcisismo primario e con un livello coerente di autodeterminazione, il soggetto prende coscienza che tendere verso il compimento della propria identità non è una sorta di optional dell'esistenza, ma ne costituisce l'impegno più importante ed elevato, l'unico che può riuscire a dar senso ed unificazione alle circostanze così frammentarie e sovente casuali ed imprevedibili della vicenda umana. Questa scoperta porta alla scelta di ideali o valori che danno senso al ciclo di vita e diventano l'ambito dove si sviluppa un livello diverso della vita personale. Premessa indispensabile di questa maturazione è la coscienza che la condizione dell'essere umano è intrinsecamente limitata, per diversi aspetti incompiuta e provvisoria, il che comporta la necessità d'inscriverla in un processo molto più ampio e profondo. Per questo, un autentico sviluppo della vita spirituale non avviene nel vuoto, bensì nel contesto di tradizioni culturali ed è comunque sostenuto da reti comunicative e da strutture comunitarie: ne deriva la necessità e, al tempo stesso, l'esigenza di vivere la *solidarietà* con gli altri e con la storia. Una spiritualità autentica e matura favorisce, infatti, un insieme di motivazioni e comportamenti che consentono alla persona d'intravedere la struttura simbolica delle cose e di mettersi in sintonia con esse, in modo tale da saper evitare, per un verso, la fuga dalla realtà e, per l'altro, una dipendenza regressiva da persone e cose" (Pinkus, 2002, p. 63).

Psicologia, psicoterapia e spiritualità

Credo che la ragione dell'inevitabile intersecarsi tra psicologia, psicoterapia e spiritualità si collochi a diversi livelli. Innanzi tutto la psicoterapia, dai suoi primi passi con S. Freud e in certo modo più esplicitamente con C. Jung, fino a Winnicott o a M. L. Von Franz, ha posto sempre più chiaramente l'accento sul ruolo che l'umano, nella sua globalità, riveste per il

processo di individuazione. Ritengo che, in questo ambito, col variare dei modelli culturali riguardo ai concetti di *salute/patologia mentale*, e con la presa di coscienza della loro provvisorietà ed interdipendenza, si sia giunti di fatto all'intesa di poter descrivere il *ben-essere*, obiettivo concreto di ogni persona, come la capacità di trovare un significato, una soddisfazione, nel compimento della propria identità o – se preferiamo – di sé (Bertini, 2012). Il più delle volte, questo obiettivo deve però commisurarsi con un certo grado di sofferenza, aspetto rifiutato o almeno non considerato nei modelli educativi della nostra cultura, dove qualunque limite¹⁰ viene inteso come deprivazione, aggressione, sconfitta. Mi sembra evidente da queste considerazioni che, per portare a compimento il processo di individuazione, la dimensione spirituale – o la variabile *spiritualità* – sia nel suo declinarsi in forma religiosa che altrimenti, sia un elemento ben lungi dall'essere irrilevante, meritevole anzi di attenta considerazione, per la sua incidenza nel percorso di autorealizzazione della persona (Madera, 1999).

L'intersezione tra psicoterapia e spiritualità diviene però ancora più evidente, se riflettiamo che una gran parte del lavoro psicoterapeutico ha a che fare con il *male*, talora partendo da sintomi o sentimenti di mal-essere per arrivare poi, a seconda dei casi, ad un interrogativo sul male come problema teoretico, quindi sul senso della propria esistenza (Andreoli, 2003). A questo livello, lo spazio psicoterapeutico si costituisce inevitabilmente come luogo di costante confronto e ripensamento sulle ragioni che istituiscono e costituiscono il male, nelle metamorfosi assai variegata con cui esso si presenta nei singoli vissuti: da quelle, in cui il mal-essere viene vissuto come "non poter fare" (per es., in certe forme di fobia), fino a quelle dove invece pervade la vita, divenendo "non poter essere". È vero che gli interrogativi di senso evocati dal soffrire esulano spesso dall'ambito della clinica, ma è anche vero che ignorarli o negarne lo spessore rende lo stesso rapporto psicoterapeutico inumano e falsificato: la chiarificazione delle ragioni ultime del male non appartengono, infatti, al compito e neppure al contratto psicoterapeutico, tuttavia questo diviene efficace e vitalmente operativo solo se riconosciamo che il problema del male abita lo psicoterapeuta ed il paziente. È necessario essere consapevoli che, rispetto all'ambito del male, la valenza terapeutica della

¹⁰ Una vasta e articolata riflessione su questo tema in tutti gli ambiti scientifici viene offerta da Filippi e Lanza (2001).

relazione è tanto più profonda quanto più la solidarietà offerta ed accolta segna, sia la reciprocità della dimensione “personale” tra terapeuta e paziente, sia l’asimmetria della loro condizione umana e psicologica¹¹. Mi sembra chiaro come questo confronto obblighi ad una riflessione e ad un riposizionamento continui lo psicoterapeuta, che comunque sa quanto alcune forme del male che incontra nel suo lavoro possano interrogarlo, irrigidirlo e persino destabilizzarlo, fino a renderlo cinico oppure collusivo col paziente. Quale riferimento può egli darsi, allora, se non nella propria spiritualità e nella visione del mondo a cui è collegata? Al tempo stesso, non c’è dubbio che il bisogno del paziente di trovare un senso al proprio soffrire richiede comunque, allo psicoterapeuta, il coraggio e la lealtà di ampliare il discorso fino alla spiritualità anche quando, per scelta tecnica – come potrebbe avvenire in alcune forme di intervento psicologico – il vissuto del paziente non venga preso in considerazione esplicita, o utilizzato nel corso degli incontri.

Psicologia, psicoterapia e religione

È innegabile che, fino ad oggi, un rilevante numero di persone che si rivolgono allo psicoterapeuta si dicono credenti o religiose. Potremmo dire, in altri termini: per molte persone, la spiritualità si esprime dentro all’orizzonte di una fede in Dio e di una certa tradizione religiosa. Sappiamo tutti quanto sia difficile definire cosa sia la religione e con quale ampia gamma di sfumature possa presentarsi nella nostra società, se valutata sulla base di criteri “oggettivi” quali, per es., le modalità di adesione all’istituzione religiosa o la frequenza alle pratiche culturali codificate. Con la dovuta attenzione ad attenerci il più rigorosamente possibile all’ambito psicologico, credo che *due considerazioni* debbano essere fatte.

La *prima* riguarda l’utilizzo del termine religione; esso deve avvenire secondo un’accezione che sia funzionale al discorso psicologico, cioè che non entri nel merito della veridicità degli assunti o delle pratiche proposte da una certa religione, ma semplicemente si preoccupi di aiutare il paziente a rendersi cosciente delle motivazioni che lo legano ad una data tradizione spirituale religiosa e di quali conseguenze tale vissuto di appartenenza abbia per la sua vita,

soprattutto in ordine al processo d’individuazione. In questa prospettiva, la stessa esigenza di chiarezza si pone per lo psicoterapeuta anche nei confronti di un paziente che si consideri ateo, per quanto in tal caso il suo compito si presenti apparentemente più semplice, per l’assenza di riferimenti istituzionali.¹²

La *seconda considerazione*, in accordo ad un’apassionante riflessione di U. Galimberti, è la consapevolezza che

“se la ragione è un sistema di regole che gli uomini si sono dati per poter convivere, la religione custodisce quello sfondo prerazionale che gli uomini abitano più profondamente e intimamente di quanto non si adattino alla convenzione razionale. Per questo occorre lasciar cadere quella grossolana distinzione che separa credenti da non credenti. Gli uni e gli altri abitano infatti quelle metafore di base che la religione, prima della filosofia e prima della cultura, ha indicato segnalando la separazione tra sacro e profano, tra spazio dell’uomo e spazio trascendente l’umano, tra tempo della vita e tempo che precede e oltrepassa la vita. [...] Sembra che la metafora dell’inconscio sia troppo povera per contenere quel patire che solo nei simboli religiosi trova l’altezza della sua iconografia. Sembra che le vette della mente non sappiano perché si protendano verso il cielo, se il cielo è vuoto. Il mio ateismo chiede a Dio tutte le metafore dove collocare il senso della mia gioia e del mio dolore. Ma forse anche il linguaggio non avrebbe trovato le sue parole se la religione non gli avesse dato i simboli che, come cascate, le hanno generate una dopo l’altra. Ma col vincolo che nessuna parola avrebbe avuto senso se si fosse staccata dal simbolo che l’aveva generata. Parole staccate, parole perdute per l’Evento. Ecco cos’è la religione: l’Evento” (voce *Religione* in Galimberti, 1994).

L’importanza di questo (possibile) approccio alla religione è di ricondurci sul terreno dell’esperienziale, cioè su un terreno che chiunque di noi può onestamente percorrere. Si tratta di:

- accettare il dato storico-antropologico che *sacro* è una parola, necessaria e al tempo stesso polisemica, per esprimere gli interrogativi più inquietanti dell’umanità;
- rispettare la religione come contenitore, tuttora plastico, di una grande parte del bisogno umano di conferire senso agli eventi della propria vita e

¹¹ Su tutta questa tematica cfr. l’accurata disamina condotta da *Il male* (CIPA, 2000).

¹² Il tema è diffusamente trattato in Smith e Handelman (1990). Cfr. anche Pargament (1999).

della vita in sé, ritagliandosi uno spazio mentale virtuale che viene connotato appunto come luogo del sacro (cfr. Galimberti, 2000).

Questo atteggiamento esonera, altresì, lo psicologo o lo psicoterapeuta dal compito un po' paradossale di ergersi a super-visore delle religioni o dei loro contenuti di credenze, riti, organizzazione, riconoscendo anche un limite al proprio sapere che, quand'anche basato su di una scelta antropologica complessa e coerente, non potrebbe comunque includere l'intera varietà possibile, nella ricerca di senso e nelle derive dell'esito di questa ricerca.

La chiara coscienza dell'incompletezza del nostro sapere circa la guarigione – che sovente è, in realtà, la metafora usata dai pazienti per dire “salvezza” – si ottiene a diversi livelli di conoscenze e di atteggiamenti; anche il sapere psicoterapeutico può concorrere ad essi, nella misura in cui sfugga alla pretesa di inglobare o dimensionare tutte le altre forme di ricerca. In questo modo, l'azione psicoterapeutica si inserisce nel contesto reale delle sollecitazioni culturali e relazionali del paziente, dimostrandosi contenitore adeguato di esperienze emozionali correttive, proprio nella sua leale qualità e capacità di dichiararsi limitato.

La situazione in cui, forse, è più faticoso accettare che la dimensione religiosa sia parte integrante e talora fondamentale per la vita di una data persona, è quando ci si trova a lavorare in psicoterapia con soggetti che, essendo praticanti convinti in forme magari strettamente ortodosse o più ancora fondamentaliste, non accettano di mettere in discussione alcun aspetto della loro religiosità e, talvolta, neppure delle modalità con cui vivono la loro appartenenza ad una determinata istituzione religiosa.

Fede e individuazione

Il discorso sulla fede è complesso, soprattutto a causa delle ambiguità con cui questo termine viene utilizzato. Una prima fonte di ambiguità, e quindi di errore, è il collegare in modo immediato la parola fede ai concetti di religione e rivelazione, ossia a qualche cosa di soprannaturale e, pertanto, di indicibile.

Credo che sarebbe importante, invece, avere presente come la fede sia innanzi tutto un processo umano, pertanto squisitamente psicologico, benché i suoi riferimenti siano indubbiamente proiettati fuori dall'ambito della psicologia. Anche una fede, che si consideri fondata su rivelazioni o testi sacri, cercherà comunque – necessariamente – il suo canale comunicativo in messaggi che siano umanamente percepibili, per poter giungere fino a noi, che siamo appunto persone umane. Non è un caso, pertanto, che le religioni cosiddette ‘rivelate’, pur asserendo fermamente l'unicità della Parola rivelata, accettino però che essa venga poi di fatto trasmessa e tramandata attraverso molteplici parole, nonostante la loro evidente dipendenza dalla cultura, dall'epoca storica e da altre circostanze. È dunque palese che, anche là dove si parla di soprannaturale, coesiste un aspetto che è specificamente umano, e quindi psicologico.

Un altro errore frequente è il pensare la fede in un'ottica individualista. In realtà, ogni gruppo sociale – per vivere – deve formulare progetti, attraversare cammini ignoti, rinnovare impegni di solidarietà e di giustizia. Per poterlo fare, ha bisogno di riferirsi a valori accolti senza riserva, a ragioni di vita assunte come assolute: la fede di un gruppo sociale riguarda, infatti, gli ideali che ne ispirano le dinamiche e che costituiscono le ragioni della sua sopravvivenza. Ove queste vengano meno, la società inizia un processo di involuzione¹³ che, al suo limite estremo, può giungere fino all'autodistruzione. Non va dimenticato, infatti, che la socializzazione consiste proprio nella capacità di sollecitare e indurre le ragioni, per cui una determinata società vive, e questo non è possibile senza presentarne gli ideali impliciti e i valori che la sostengono.

Una descrizione operativa del termine fede potrebbe essere *fiducia senza riserve*, o atteggiamento di accoglienza piena. In questo senso, non si tratta di un dono ricevuto dall'alto – quasi un privilegio – bensì di un processo, che è parte costitutiva della personalità umana¹⁴ fin dalla nascita e che si matura, assumendo forme nuove, lungo tutto il ciclo vitale. In questa prospettiva, la fede è una dinamica che, originariamente indotta dall'ambiente familiare, consente

¹³ Significativi in questo senso sono i casi della tossicodipendenza e del suicidio degli adolescenti; cfr. Pinkus (1999; 1998 Appendice).

¹⁴ Il ruolo della fiducia nello sviluppo umano è stato ampiamente riconosciuto in psicoanalisi a partire da M. Balint, R. Spitz, E.H. Erikson fino a D. Winnicott.

poi di accogliere con piena apertura quelle informazioni, che provengono dall'ambiente e alimentano la vita psichica. Anche gli ideali o gli obiettivi di vita sono sollecitati e condizionati dal contesto sociale, benché giunga poi il momento, per ogni persona, in cui diviene necessario assumersi la responsabilità di scelte etiche, che coinvolgano tutte le componenti vitali e che indirizzino l'esistenza in modo consapevole e libero. Giunge cioè un periodo della vita che, in modo stringente, ci pone di fronte alla scelta di esercitare la fiducia senza riserva in quei valori che – almeno soggettivamente – assumiamo come assoluti e sui quali impostiamo le nostre scelte morali. Sotto questo profilo, possiamo considerare diverse tipologie di fede:

1. *fede religiosa* o teista: in essa, i valori perseguiti sono creduti già attuati in una realtà, genericamente designata con il nome di Dio. Questo tipo di fede implica due convinzioni profonde: 1) che la vita abbia un senso e 2) che tale senso non possa consistere pienamente in alcuna realtà creata o situazione storica, ma si proietti oltre il tempo;
2. *fede atea*: è tipica, per es., delle utopie politiche; si esercita, credendo possibile un futuro diverso, che si compie esclusivamente nella storia; è fondata sull'accoglienza senza riserve di valori, ritenuti idonei a produrre appunto un futuro migliore (per es. una società così evoluta da essere perfetta, o un avvenire storico nel quale saranno eliminati i mali del mondo presente, ecc.);
3. *la posizione nihilista*: difficilmente può essere qualificata come fede, perché si caratterizza proprio per la mancanza di fiducia. Tuttavia, può essere anche interpretata come il livello minimo della scelta di fede: finché si continua a vivere, e non si decide per il suicidio, vi sono ancora alcune ragioni per sperare.

Nel lavoro clinico, oggi incontriamo più frequentemente persone che stentano ad identificarsi in una qualche fede tradizionale, oscillando tra la fede in Dio e quella in generiche forme trascendenti – es. culto della natura, astrologia, energie paranormali, influssi di vario tipo – oppure, che defluiscono verso forme implicite di nihilismo. Persino fra quanti accettano, invece, una fede che si pone nell'alveo di una tradizione religiosa, emerge comunque, molto spesso, una difficoltà nell'identificare le immagini del sacro, che fanno parte del loro vissuto di fede, con quelle espresse nei riti e nei documenti ufficiali delle

loro istituzioni di appartenenza (chiese, moschee, sinagoghe, congregazioni ecc.).

Mi pare che quanto detto fin qui mostri chiaramente come la fede – cioè il fidarsi senza riserve – sia un processo di basilare importanza per lo sviluppo umano, che rientra in quelle aree della vita a cui non è possibile trovare riscontro verificabile, se non nell'esperienza personale. Del resto, la maggior parte del materiale psicoterapeutico è di questa stessa natura e tutti sappiamo quanta fiducia – sovente proprio senza riserve – richieda il processo psicoterapeutico. Per questo, possiamo forse assumere un atteggiamento più libero, anche di fronte alla fede religiosa: l'aspetto di essa che ci riguarda sono le immagini di Dio che il paziente ci presenta e la loro incidenza sulla sua vita. I contenuti teologici della religione non appartengono, invece, al nostro ambito di competenza e, pertanto, esigono da noi quella matura accettazione dei limiti, che la stessa psicoterapia promuove.

La religione nell'intervento psicologico

Credo che possa e in alcuni casi debba far parte del lavoro psicologico, specialmente psicoterapeutico, aiutare il cliente a verificare il ruolo effettivo che la sua fede, sia essa religiosa o atea, occupa nella propria vita. Tale sostegno consiste nel ripercorrere insieme a lui le modalità con cui è giunto a quella determinata convinzione, per liberarla dagli aspetti infantili, regressivi o mistificatori che, non di rado, si nascondono sotto l'accettazione/adeguamento a condotte disposte dall'istituzione religiosa o culturale, o anche dall'impianto filosofico a cui la tal fede si ricollega. Risulta chiaro come sia importante un atteggiamento corretto dello psicoterapeuta, in questo ambito, se si considera che la verifica a cui ho accennato è, per un verso, ineludibile ai fini di un percorso di autenticità della propria identità – cioè, di individuazione – ma, per un altro, sovente difficile o dolorosa per chi decida di affrontarla. Naturalmente, ci sono anche pazienti, per i quali la religione – sia essa intesa come espressione della fede, o come suo sistema di riferimento – è, invece, parte costitutiva ed importante del progetto di vita; in questi casi, essa può costituire un punto di forza, perché i cambiamenti necessari al loro processo di individuazione, o al superamento di fasi critiche del ciclo vitale, possono essere fortemente influenzati dalle convinzioni e dalle pratiche religiose. A mio parere, le considerazioni

sopra esposte indicano con chiarezza come sia necessaria una riflessione sull'uso che può essere fatto della religione del paziente, nel corso di un processo psicoterapeutico.

Nell'ambito dei primi due orientamenti, che si staccarono dalla comune matrice psicoanalitica, emerse molto presto la possibilità di utilizzare l'esperienza religiosa dei pazienti: sia C. G. Jung (Palmer, 2000; Uccelli, 1999) sia A. Adler (Gray, 1998), per ragioni legate alla loro vicenda personale, e per il ruolo da essi attribuito a libido e complesso edipico – diverso da quanto ipotizzato in precedenza da Freud – hanno dato spazio alla valorizzazione della religione anche nell'ambito della psicoterapia. Nei suoi sviluppi successivi, la psicoanalisi stessa si aprì, tuttavia, ad una valutazione diversa della religione: fu messo in chiaro come il giudizio espresso sulla religione – indizio sicuro di nevrosi – fosse in realtà un'inferenza arbitraria e clinicamente non provata, desunta dal proprio modello di salute mentale.

Così per es. Erikson e Hartmann (Wulff, 1991), nel puntualizzare l'importanza per lo sviluppo della personalità di concetti come *speranza e fede* – due concetti che occupano, peraltro, un posto centrale nel vissuto e nell'atteggiamento religioso – descrissero il possibile ruolo della religione per il compimento dell'identità. Più recentemente Kohut (1971), all'interno della psicologia del Sé, e A. Rizzuto (1996), utilizzando i concetti di Winnicott, hanno sostenuto che la religione può avere una funzione costruttiva o perfino creativa nel percorso terapeutico e, più in generale, nello sviluppo di una identità compiuta.

L'impiego della religione in uno specifico contesto terapeutico, quello della consulenza psichiatrica, è stato sperimentato da Waldfogel e Wolpe (1993), che hanno proposto di considerare sei dimensioni dell'esperienza religiosa. La loro proposta è stata poi applicata, tra l'altro, nei confronti di pazienti religiosi, in psicoterapia per un trauma psicologico (Grame et al., 1999). Poiché mi sembra che possa essere utilizzata con vantaggio nella psicoterapia, riporto qui di seguito, con uno schematico esame, questa indicazione di sei dimensioni della religiosità dei pazienti.

1. *Ideologica* [ideological, riferito al sistema dottrinale, cioè all'insieme delle credenze]. Questa dimensione si riferisce all'ambito mentale/culturale, in cui una persona riesce ad individuare un significato per situazioni di crisi o per le malattie. Per

es., ci sono persone, per le quali è di grande aiuto il concetto di un Dio che governa la vita.

2. *Intellettuale* [intellectual, esprime l'ambito delle tradizioni storiche, dei simboli e delle metafore che costellano l'immaginario di una determinata religione]. Questa dimensione può facilitare la comprensione dei contenuti onirici o delle fantasie del paziente, come pure l'uso di tecniche espressive.
3. *Ritualità* [ritualistic, contiene l'insieme delle forme di culto e di preghiera, ma anche comportamenti particolari della persona, come la meditazione o l'ascolto di musiche religiose]. Questa dimensione può, sia facilitare il senso di appartenenza vitale della persona ad una determinata comunità di credenti, sia sostenere processi di auto-aiuto. In alcune persone, soprattutto in condizioni particolarmente gravi, questa è talora la forma privilegiata, se non unica, attraverso cui esprimono le proprie emozioni profonde.
4. *Esperienziale* [experiential, comprende il sentimento che qualifica la relazione con il Trascendente].
5. *Rilevanza* [consequential, si intende l'influenza delle credenze religiose sui diversi aspetti della vita]. Questa area può essere utilizzata per rafforzare alcune motivazioni e atteggiamenti. Per es., sobrietà o astinenza nelle forme di dipendenza, rafforzamento del contenimento nelle tendenze suicidali, ecc.
6. *Sostegno* [supportive, si riferisce al supporto che può venire al paziente dalla propria comunità religiosa di appartenenza]. Vi sono diverse condizioni, in cui l'ambiente dove una certa comunità di credenti si riunisce (chiesa, moschea, sinagoga, tempio, ecc.) offre possibilità di socializzazione e dà accesso ad una rete di relazioni, che possono rendere molto più accettabili condizioni di malattia grave o cronica, patologie emarginanti, ecc. Questa dimensione consente anche di prendere in esame se l'eventuale coinvolgimento di un rappresentante di una data religione (prete, rabbino, pastore, imam, assistente religioso) possa costituire uno spazio di comunicazione significativo o perfino, talora – proprio in quanto spazio privilegiato – liberare il lavoro psicoterapeutico da aspetti, che sono senza dubbio rilevanti per il paziente, ma non sempre utili in psicoterapia. Questo aspetto si presenta spesso nelle situazioni,

dove il processo del morire è presente all'orizzonte come evento relativamente prossimo, ma non delimitabile o prevedibile con certezza – come p. es. nelle patologie oncologiche – o anche in malattie neurologiche ad andamento per lo più cronico e accessuale (per es. miastenia gravis): in tutte queste situazioni, l'accompagnamento religioso riveste per i pazienti credenti un ruolo molto pregnante.

Spiritualità, religione, identità

I processi di trasformazione antropologico-culturali e sociali che stiamo vivendo richiedono, forse in maniera più determinata e forte che in passato, il lavoro di definizione della propria identità, consapevoli che i riferimenti tradizionali sono divenuti insufficienti e che ogni definizione presenta, comunque, un certo grado di approssimazione. Prescindendo da ogni altra valutazione, si può dire che un dato emerge con frequenza, dalle diverse ricerche centrate sui temi delle identità e delle appartenenze: il riconoscersi, senza sfumature e limitazioni, in istituzioni religiose, ideologiche, politiche, come pure in modelli netti di comportamento etico, è divenuto oggi una scelta alquanto problematica. Questa situazione è poco sintonica con le istituzioni – politiche, ideologiche, religiose, giuridiche – che esigono, appunto, confini precisi e configurazioni immediatamente riconoscibili. Per tale scarto, diviene spesso ambiguo il confronto tra il singolo soggetto e l'istituzione che – teoricamente – organizza, custodisce e trasmette la tradizione spirituale, in cui la persona potrebbe riconoscersi e confrontarsi. Tale ambiguità, a sua volta, in quanto potenziale fonte di sofferenza e/o inautenticità per il paziente, rende assai opportuno che lo psicoterapeuta si interroghi a fondo e direi metodicamente sulla propria spiritualità – sia essa a-tea, agnostica, o religiosa – quasi per monitorarne le motivazioni, e quindi l'autenticità. Questo impegno di vigilanza renderà forse l'identità dello psicoterapeuta più aperta, nel valutare le proprie reazioni verso modelli di spiritualità, che possono essere sovente, non solo differenti, ma persino antagonisti al proprio. L'utilità di un simile atteggiamento è in particolare risalto, se si considera come tutto ciò che si collega alla spiritualità – e ancor più alla religione – si presenti quasi sempre amalgamato a sedimenti culturali carichi di emotività e con forte presa sull'inconscio.

Ritengo che, in questa delicata materia, lo psicoterapeuta debba preoccuparsi di evitare il rischio di *un'identità esclusiva*; che debba essere, cioè, molto accorto nel non opporre difensivamente le proprie convinzioni a quelle del paziente, rifiutando a priori di lasciarsene interpellare; né può concedersi di banalizzarle, magari con la copertura di una visione – la propria – laica o scientifica. Una posizione di sufficienza verso la religione del paziente – uno sguardo irridente che veda, nelle sue diverse componenti e nella sua incidenza sulla vita, tutt'al più delle mitologie arcaiche o dei nuovi miti, comunque irrilevanti – comporta infatti gravi rischi, per lo psicoterapeuta ancor prima che per il processo psicoterapeutico. Egli finirebbe così per avocare a se stesso, almeno inconsciamente, una sorta di competenza che aspira ad imporsi, quasi fosse una super-teologia o una visione oggettiva dell'esistenza, che “tutto” riesce a comprendere.

Mi sembra comunque che la forma dell'identità rispetto alla spiritualità e forse ancor di più rispetto alla religione sia l'assunzione cosciente di *un'identità inclusiva*, cioè guidata da un atteggiamento cosciente, per quanto possibile lucido ed aperto, che si lasci interpellare dai contenuti della spiritualità degli altri anche, o talora soprattutto, quando questa trova la sua forma nella religione. In questa prospettiva, il soggetto può accogliere echi, che rendono più ricca la sua stessa esperienza: mediante il suo leale esporsi al dubbio e al confronto con essi, egli può vagliare e filtrare le sue difese; si ampliano, in modo concreto ed onesto, la sua consapevolezza ed esperienza che il Trascendente rimane comunque indicibile e che, pertanto, ogni tradizione, contenuto ed esperienza può offrirci un aiuto per approfondire una spiritualità, che non inseguia proiezioni infantili immature o inconsce, identificazioni narcisistiche, o altre difese abilmente mascherate.

È ovvio che questo atteggiamento di 'umiltà intelligente' si richiede in ogni caso, p. es. anche quando sia la propria identità a doversi confrontare con pazienti atei od agnostici, oppure con altri che aderiscono a forme di religione diverse o diversamente vissute dalla propria. A prescindere da ogni considerazione più approfondita, sarà sempre utile tenere a mente che giudicare la verità delle credenze e della spiritualità dei soggetti non è compito della psicoterapia; inoltre, dev'essere inequivocabile che l'oggetto effettivo della nostra osservazione – sia in

riferimento a Dio, sia alla sua negazione – non può che essere costituito, sempre, da “rappresentazioni”: comprendere e accettare questo dovrebbe facilitare una disposizione flessibile, che sappia ascoltare e cogliere il senso di tutte le voci che si presentano nella relazione terapeutica come in ogni relazione d’aiuto.

Un conflitto di doppia lealtà

Proprio nel processo di formare una coscienza che, rispetto alla spiritualità o alla religione, sia inclusiva si possono verificare dei conflitti soprattutto sul piano dell’etica. In ambito italiano, non sono frequenti le pubblicazioni di psicoterapeuti sul tema etica e psicologia/psicoterapia (Cattorini, 1999). Eppure, proprio a causa di quello che viene denominato relativismo etico e del pragmatismo che ne consegue – fenomeni, questi, ritenuti assai diffusi nella società tecnologica e globalizzata (Natoli, 2003) – non è improbabile il verificarsi, per lo psicologo o psicoterapeuta, di un potenziale conflitto tra rispetto delle convinzioni etiche del paziente e lealtà alle proprie, peraltro ibridate spesso da ciò che egli considera professionalmente corretto: la gestione della sessualità e della bioetica sembra essere il magmatico spazio che, più di tutti, si presta a generare talora conflitti e difficoltà profonde, nella relazione d’aiuto.

Qualora lo psicoterapeuta venga a trovarsi in una situazione contraddittoria, che gli risulti di faticosa gestione sul piano personale, la prassi consigliata è notoriamente di indirizzare il paziente ad un collega, motivando il consiglio all’interessato. Sulla base di numerose esperienze, io ritengo però che – dal punto di vista del cammino di individuazione – un suo sforzo di esplicitare al paziente, nel modo più chiaro e rispettoso possibile, i propri valori personali irrinunciabili potrebbe essere un elemento catalizzatore del processo terapeutico stesso. Da qui può attivarsi, infatti, una prassi di confronto che arricchisce notevolmente la dinamica terapeutica, rendendola spazio di laboratorio per il confronto con quella alterità radicale che Jung chiama l’*Ombra*,¹⁵ come pure allenamento ad un’*accoglienza non formale delle ra-*

gioni dell’altro, quand’anche non condivisibili. Sotto quest’ultimo aspetto – chiaramente, ove possibile – la psicoterapia si assume anche la responsabilità di sostenere percorsi d’individuazione alla pluralità, senza confusioni né contaminazioni: e questo è, a mio parere, uno dei compiti evolutivi, necessari per vivere adeguatamente il presente e per preparare un futuro.

Riferimenti bibliografici

- Aguti, A. (Ed.). (2009). *Religione, secolarizzazione, politica*. Brescia: Morcelliana.
- Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.
- Aletti, M. (2003). 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.
- Ammaniti, M. (Ed.). (1989). *La nascita del sé*. Roma-Bari: Laterza.
- Ancona, L. (2003). *La mia vita e la psicoanalisi*. Roma: Magi.
- Andreoli, V. (2003). *Capire il dolore*. Milano: Rizzoli.
- Bartoli, E. (2003). Psychoanalytic practice and the religious patient: A current perspective. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 67(4), 347-366.
- Bateson, G. (1972). *Steps to Ecology of the Mind*. S. Francisco: Chandler. Trad. it. *Verso un’ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1977.
- Bellotto, M. (Ed.). (1997). *Valori e lavoro*. Milano: Franco Angeli.
- Bertini, M. (2012). *Psicologia della salute*. Milano: Raffaello Cortina.
- Boggio Gilot, L. (1998). *Uomo moderno e nevrosi*. Milano: San Paolo.
- Capra, F., & Steindl-Rast, D. (1991). *Belonging to the universe*. New York: HarperSanFrancisco. Trad. it. *L’universo come dimora: conversazioni tra scienza e spiritualità con Thomas Matus*. Milano: Feltrinelli, 1993.

¹⁵ L’*Ombra* indica l’altro lato della personalità, quello indifferenziato, non solo perché ignoto o rimosso, ma in quanto non assunto come responsabilità cosciente. In questa dialettica rientra anche il nostro rapporto con la diversità più radicale e quindi con il male. La relazione che si instaura tra la coscienza e le parti rifiutate di sé, le dimensioni non chiaramente sviluppate, i sedimenti di esperienze personali e collettive (archetipiche) non pienamente emerse, sono tutte espressioni dell’*Ombra*, che, istituendo poi la presa di coscienza come processo di accettazione del rischio della libertà, diviene come l’organizzatore della soggettività, cfr. Trevi e Romano (1975).

- Cattorini, P. (1999). *La morale dei sogni. Lo statuto etico della psicoanalisi*. Bologna: EDB.
- CIPA (Ed.). (2000). *Il male*. Milano: Raffaello Cortina.
- D'Agostino, E., & Trevi, M. (1996). Psicopatologia e psicoterapia. *Atque. Materiali tra Filosofia e Psicoterapia*, 13, 155-178.
- Demetrio, D. (1990). *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo*. Roma: NIS.
- Di Marzio, R. (2010). *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*. Roma: Magi.
- Filippi, L. S., & Lanza, A. M. (Eds.). (2001). *Cerchezza ed esperienza del limite*. Milano: Franco Angeli.
- Galimberti, U. (1992). *Dizionario di psicologia*. Torino: UTET.
- Galimberti, U. (1994). Religione. In U. Galimberti, *Parole nomadi*. Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2000). *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*. Milano: Feltrinelli.
- Grame, G., Tortorici, J., Healy, B., Dillingham, J., & Winklebaur, P. (1999). Addressing spiritual and religious issues of clients with a history of psychological trauma. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 63(2), 223-239.
- Grey, L. (1998). Alfred Adler, the forgotten prophet: a vision for the 21st century. Westport, CT: Praeger.
- Invernizzi Descalzi, V. (2002). *L'istintualismo*. Genova: Erga Edizioni.
- Jacobi, J. (1967). *The way of individuation*. London: Hodder & Stoughton.
- Jaspers, K. (1959). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag. Trad. it. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1964.
- Jervis, G. (1993). *Fondamenti di psicologia dinamica*. Milano: Feltrinelli.
- Jervis, G. (1997). *La conquista dell'identità*. Milano: Feltrinelli.
- Kohut, H. (1971). *The analysis of the self*. New York: International University Press. Trad. it. *Narcisismo e analisi del Sé*. Torino: Boringhieri, 1976.
- Màdera, R. (1999). Esperienza del senso, psicologia del profondo e spiritualità. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza* (pp. 131-134). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Natoli, S. (2003). Il governo di sé. In L. Battaglia, A. Fabris, A. M. Iacono, S. Natoli & P. Rossi (Eds.), *In che cosa credere* (pp. 47-61). Pisa: Edizioni ETS.
- Newberg, A. B., d'Aquili, E. G., & Rause, V. (2001). *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books. Trad. it. *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*. Milano: Mondadori, 2002.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige*. Breslau: Gotha. Trad. it. *Il sacro*. Milano: Feltrinelli, 1989.
- Palmer, M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge. Trad. it. *Freud, Jung e la religione*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.
- Pinkus, L. (1983). Contributo della psicologia junghiana alla comprensione della "vita spirituale". In L. Ancona (Ed.), *Il revival dell'irrazionale* (pp. 253-266). Milano: Todariana.
- Pinkus, L. (1991). Psicologia e religione. In B. Bernardi, G. Filoramo, E. Pace, L. Pinkus, G. Riconda & A. N. Terrin (Eds.), *Introduzione allo studio della religione* (pp. 105-138). Torino: UTET.
- Pinkus, L. (1998). *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*. Roma: Borla.
- Pinkus, L. (1999). Mistica e psicologia dinamica fra passato e presente. In *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?* (pp. 17-44). Padova: EMP.
- Pinkus, L. (1999). *Tossicodipendenza e intervento educativo*. Trento: Erickson.
- Pinkus, L. (2002). L'accompagnamento spirituale di chi muore. In L. Pinkus & A. Filiberti (Eds.), *La qualità della morte* (pp. 58-73). Milano: Franco Angeli.
- Pinkus, L. (2003). Identità e solidarietà. In C. Vigna (Ed.), *Etiche e politiche della post-modernità* (pp. 43-60). Milano: Vita e Pensiero.
- Ponziani, U. (2004). Il bisogno umano di trascendere l'esperienza concreta. In U. Ponziani (Ed.), *Psicologia e dimensione spirituale* (pp. 57-85). Bologna: Il Mulino.
- Rizzuto, A.-M. (1996). Psychoanalytic treatment and the religious persons. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 409-431). Washington, DC: American Psychological Association.

- Romanini, M. T. (1999). *Costruirsi persona*. Roma: La Vita Felice.
- Rosselli, M. (Ed.). (1992). *I nuovi paradigmi della psicologia. Il cammino della Psicopsintesi*. Assisi: Cittadella.
- Sequeri, P. (1993). *L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schoenmberg, M. Heidegger*. Milano: Glossa.
- Sequeri, P. (1999). Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa? In M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, P. Sequeri, *La religione postmoderna* (pp. 55-97). Milano: Glossa.
- Smith, J. H., & Handelman, s. A. (1990). *Psychoanalysis and religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sober, E., & Wilson, D. S. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge: Harvard University Press.
- Solms, M., & Turnbull, O. (2002). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: Other Press. Trad. it. *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*. Milano: Raffaello Cortina, 2004.
- Terrin, A. N. (1993). *New Age, la religiosità del postmoderno*. Bologna: Dehoniane.
- Terrin, A. N. (2004). *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*. Brescia: Morcelliana.
- Tortorici, J. (1993). *Abuse of the sacred and the need for spiritual healing in the treatment of MPD*. Paper presented at the Menninger conference on Dissociative States: Multiple Personality and other Trauma-related Disorders, Topeka, KS.
- Totaro, F. (1999). *Non di solo lavoro*. Milano: Vita e Pensiero.
- Trevi, M. (1993). *Il lavoro psicoterapeutico*. Roma: Theoria.
- Trevi, M., & Romano, A. (1975). *Studi sull'ombra*. Venezia: Marsilio.
- Uccelli, A. (1999). Psicologia analitica e religione oggi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza* (pp. 121-129). Torino: Centro Scientifico editore.
- Waldfogel, S., & Wolpe, P. R. (1993). Using awareness of religious factors to enhance interventions in consultation-liaison psychiatry. *Hospital and Community Psychiatry*, 44(5), 473-477.
- Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.
- Zamperini, A. (1998). *Psicologia sociale della responsabilità*. Torino: UTET.

Testo della relazione presentata al 13° Convegno Internazionale "Religione, spiritualità e cura di sé: Opportunità e sfide", Verona, 26-27 ottobre 2012.

Lucio Pinkus, già ordinario di Psicologia dinamica (Università di Venezia), ha insegnato all'Università "La Sapienza" di Roma, in diverse Facoltà di teologia a Roma e in vari Istituti Superiori di Scienze religiose.

Corrispondenza / email: lucio.pinkus@tin.it

Citazione (APA) / APA citation: Pinkus, L. (2014). Psicologia, spiritualità, identità. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 37-53. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A07>.

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





Ricerca di senso, spiritualità e pratica clinica: ambiguità e distinzioni dal punto di vista della psicologia della religione

Golasmici, Stefano – *Psicologo clinico. Socio SIPR*

Riassunto

L'idea di spiritualità rimanda ad una polisemia di significati, benché spesso paia funzionalisticamente associata alla ricerca di senso. Ciò sembra avere delle implicazioni anche in ambito clinico, allorché trovano giustificazione approcci orientati in senso spirituale/religioso che ritengono opportuno integrare nella pratica clinica la dimensione spirituale: dall'introduzione di "tecniche" di riflessione, alla psicoterapia intesa come pratica spirituale. Questo stato di cose sollecita la psicologia della religione ad una riflessione sulle eventuali derive epistemologiche di approcci teorico-clinici che, abbandonando il principio di neutralità e astinenza, pre-determinano gli obiettivi di una psicoterapia, connotandola in senso spirituale/religioso/ideologico.

Parole chiave: spiritualità; pratica clinica; principio di neutralità

Abstract

Search of meaning, spirituality and clinical practice: ambiguity and distinctions in psychology of religion

The idea of spirituality refers to a polysemy of meanings, although often seems associated with the function of search for meaning. This seems to have implications in clinical psychology, where some approaches appear spiritual/religious-oriented, introducing spiritual "techniques" or conceiving psychotherapy as spiritual practice. This state of affairs calls for the psychology of religion to reflect on possible epistemological drifts of those theoretical and clinical approaches that predetermine the goals of psychotherapy by abandoning the principle of neutrality and abstinence.

Keywords: spirituality; clinical practice; principle of neutrality

Problematicità del concetto di spiritualità in psicologia della religione

Nel corso degli anni il concetto di "spiritualità" ha occupato sempre più l'attenzione di psicologi e sociologi. In particolare, nell'area della psicologia della religione se ne registra un progressivo interesse, tanto che l'*Archive for the psychology of religion* (2012) decide di dedicarle un numero monografico; mentre la *Division 36* dell'APA ha modificato il nome della propria sezione da "Psicologia della religione" a

"Psicologia della religione e della spiritualità". Anche in ambito clinico, la spiritualità è spesso oggetto di discussione, trovando posto in due numeri monografici del *Journal of Clinical Psychology* (2007, 2009) e persino tra i temi trattati nell'annuale congresso della *Division 39 (Psychoanalysis)* dell'APA; oltre che in pubblicazioni manualistiche (Aten, O'Grady, & Worthington, jr, 2012). Benché questa categoria tenda ad essere associata principalmente al contesto statunitense (Salander, 2012), la sua risonanza si è

diffusa anche in area europea, come testimoniano i sempre più numerosi studi sul tema.

La sua definizione, tuttavia, appare spesso caleidoscopica. E probabilmente, ciò costituisce il filo conduttore che lega molte ricerche in diversi contesti. Sintetizzando, e forse anche semplificando, dal punto di vista sociologico:

- La spiritualità è intesa come concetto sociologicamente rilevante che descriverebbe un mutamento profondo nel rapporto degli individui col sacro. Questo cambiamento sembrerebbe essere indice di un abbandono delle tradizioni religiose, che verrebbero lentamente ma progressivamente sostituite da una rinnovata sensibilità spirituale, intesa talora come religiosità implicita (Cfr. Heelas, 2002).
- Oppure, pur rappresentando una nuova modalità, non si contrapporrebbe alla più tradizionale “religiosità”, ponendosi anzi su di una linea di continuità, i cui due poli sarebbero rappresentati dai concetti di *dwelling spirituality* (spiritualità del dimorare) e *searching spirituality* (ricerca spirituale). Col primo, si descrive una spiritualità radicata nelle tradizioni religiose storicamente presenti nella cultura; col secondo, invece, si vuol descrivere una modalità contemporanea del credere, contrassegnata da un registro più personalistico e meno istituzionale (Wuthnow, 1998).
- D’altro canto, viene anche riportato come la definizione di spiritualità possa essere irrilevante a causa della sua nebulosità (Bruce, 2002).

Anche in psicologia della religione si rintracciano queste stesse considerazioni (Aletti, 2012). Qui, la spiritualità si configura ora come definizione molto ampia, inclusiva delle differenti manifestazioni religiose culturalmente collocate (Zinnbauer & Pargament, 2005), ora come definizione per certi aspetti sovrapposta a quella di religione (Saucier & Skrzypińska, 2006). A queste opinioni si aggiungono poi quelle critiche che vedrebbero nella spiritualità un artefatto: esisterebbe principalmente nella mente dei ricercatori (Salander, 2012).

Spiritualità, ricerca di senso e ricerca di sé

Se è pur vero che la nozione di spiritualità si presenta come imprecisa, sembra però trovare consenso l’idea che possa essere intesa come tendenza umana a ricercare risposte esistenziali: aspetto che spesso viene sintetizzato con l’espressione inglese *search for meaning*.

Questa definizione racchiude un insieme eterogeneo di aspetti, non sempre chiari, in cui confluiscono il senso del “sacro” (Pargament, 1999), l’autorealizzazione, la ricerca di valori assoluti, l’auto-trascendimento: aspetti in cui la soggettività pare accentuata, confermando l’ipotesi di una tendenza contemporanea alla sacralizzazione del sé (*sacred self*): espressione che indicherebbe eterogenei percorsi esistenziali volti alla ricerca di una talora poco chiara autenticità personale (Houtman & Aupers, 2006).

Da questa prospettiva, scaturisce l’idea di una spiritualità dai molteplici attributi, non necessariamente coincidenti con la religiosità. Appare più come uno “sfondo” da cui emergono gli interrogativi esistenziali, presiedendo alla formazione di diversi atteggiamenti e finalità: da quello filosofico-esistenziale, a quello etico-morale; oppure anche religioso, qualora si intersechi con una fede istituzionale, come ad esempio accade nella scelta di vita monastica.

Caratterizzata da sentimenti d’ineffabilità, unità e totalità, la spiritualità sembra quindi assumere una connotazione eminentemente esperienziale: fonte intuitiva per la costruzione di significati circa il senso dell’esistenza e la ricerca di sé. Secondo questa interpretazione, la nozione di *search for meaning* acquisisce una valenza simile al processo di costruzione del senso di sé, intenso come fonte originaria da cui scaturiscono le possibilità di determinazione e individuazione dell’esperienza esistenziale del soggetto.

Se la spiritualità è ricerca di significato, allora è dimensione psichica?

L’interrogativo è solo apparentemente ozioso, poiché in molti studi la spiritualità sembra definita come funzione psichica: tanto che qualcuno si è pure chiesto se non fosse il caso di introdurla nel *Big Five Questionnaire* come sesta dimensione psicologica (Piedmont, 1999; MacDonald, 2000).

Più precisamente, il rischio del fraintendimento è offerto proprio dall’impiego della nozione di *search for meaning* per descrivere funzioni psichiche che concorrono all’elaborazione di senso e di continuità nell’esperienza, assumendo così una connotazione semantica molto vicina (quando non sovrapposta) a quella di spiritualità. Ciò sembra promuovere uno slittamento di significato: “spiritualità” coinciderebbe con una generica *ricerca* di significato esistenziale, pre-ordinata ad ogni successiva maturazione etica, filosofica o religiosa.

Questo modo di intendere la spiritualità pone, però, qualche problema... di significato. La confusione semantica tra i due concetti induce a pensare che la spiritualità possa essere vista in termini di dimensione psichica (cfr. MacDonald, 2000; Piedmont, 1999, 2005; Saucier & Skrzypińska, 2006), procurando allo psicologo il pericolo del riduzionismo e dell'omologazione.

Infatti, da un lato la spiritualità rischia di essere assorbita nella categoria dello "psichico", di cui il *search for meaning* rappresenterebbe uno dei possibili costrutti (Zinnbauer & Pargament, 2005). D'altra parte, ogni evento psichico deputato alla ricerca di senso potrebbe essere inteso come generica "spiritualità": e seguendo questo ragionamento, si potrebbe anche facilmente dire che se ogni domanda di senso è già "spiritualità", qualsiasi atteggiamento esistenziale potrebbe essere definito "spirituale", implicitamente o "inconsciamente"... forzando i convincimenti anche di coloro che "spirituali" non si riconoscono.

In questo contesto di definizioni, i concetti perdono il potere di descrivere qualcosa, poiché si configurano come categorie così nebuloze e *all inclusive* che finiscono per non indicare più nulla, trascinando nell'in-distinzione.

Definizione funzionalistica e sostantiva di spiritualità in psicologia della religione

Per rispondere in modo più critico alla domanda del precedente paragrafo occorrerebbe problematizzare la questione entro la prospettiva funzionalistica o sostantiva delle definizioni, recuperando un vecchio dibattito.

In un articolo dal titolo evocativo, comparso su *Social Compass* nel 1991, Y. Lambert notava come molti studi scientifici sulla religione fossero così eterogenei che cimentarsi con l'argomento significava addentrarsi in un ginepraio: una sorta di "torre di Babele" per cui ciascuno attribuiva un significato diverso alla parola "religione". Tuttavia, pur nella confusione delle lingue, il sociologo riprendeva una distinzione introdotta da P. Berger (1974) circa la definizione dell'oggetto e annotava come la polisemia delle definizioni di "religione" potesse essere sintetizzata in due paradigmi: funzionalistico e sostantivo.

Nel primo, la religione sarebbe definita principalmente in base a ciò che essa "fa". Lo studioso pensa alla funzione che la religione occupa in una struttura culturale, sociale o psichica. La domanda sottesa a

questo paradigma è "a cosa serve la religione?". La religione è qui concepita come un sistema di significati deputato a fornire un orientamento di valore ed esistenziale (Van der Lans, 1996). Questa definizione, molto ampia e duttile, ha trovato credito in numerosi studi, poiché permetterebbe il riconoscimento di fenomeni religiosi anche in quei contesti culturali privi dell'espressione "religione", permettendo lo studio scientifico di fenomeni considerati analoghi.

Il paradigma sostantivo, invece, descrive la religione come un fenomeno culturale ancorato al contesto. Essendo un fenomeno storico-culturale, non può essere concepito come analogo ad altri, poiché lo specificano caratteristiche distintive. Qui, la domanda sottesa è "cosa significa religione?". Questa prospettiva fornisce una definizione nel rispetto della tradizione linguistico-culturale cui la religione appartiene, osservandone il peculiare linguaggio simbolico entro cui si interseca l'esperienza dei singoli.

In questo senso, la religione può essere concepita come *meaning system*, ma in modo affatto particolare, non essendo omologa (né analoga) ad una "visione del mondo" o ad una "ideologia". Ed in effetti avrebbe poco senso equiparare i differenti fenomeni, dato che è ben difficile che un individuo si metta a pregare un'idea filosofica; mentre un credente si affida al proprio Dio.

Come è noto, Antoine Vergote è stato lo studioso che, con maggiore insistenza, ha evidenziato l'importanza del paradigma sostantivo, contribuendo anche alla chiarezza epistemologica della psicologia della religione europea (Vergote, 1966, 1983). All'interno di questa prospettiva, ha spesso sottolineato con profondo senso critico la crucialità che le religioni monoteistiche ricoprono nella formazione degli atteggiamenti religiosi individuali e collettivi, dando prova di come possa essere definito l'oggetto di studio di una psicologia della religione: studio psicologico della religiosità, intesa come atteggiamento verso un Trascendente postulato esistente da un sistema religioso contestuale alla cultura di cui sia l'individuo sia la religione, coi propri simboli, sono parte integrante.

Differenti impostazioni psicologiche

La modalità operativa con cui si sceglie di definire la religione conduce all'adozione di prospettive psicologiche differenti e persino contrapposte nelle loro stesse finalità, configurando anche gli ambiti e i limiti, talora problematici, di cosa si intende per

psicologia della religione (Vergote & Van der Lans, 1986).

Si può osservare come la definizione funzionalistica sia adottata da quegli studiosi che desiderano individuare cosa vi è in comune tra differenti atteggiamenti definiti ampiamente come “religiosi”. La psicologia che studia questo tipo di religiosità sembrerebbe essere maggiormente interessata alla spiegazione e generalizzazione delle implicazioni psicologiche sottese all’atteggiamento religioso, genericamente inteso come una tra le possibili modalità di ricerca del significato.

Mentre la definizione sostantiva è prediletta da coloro che, più vicini all’antropologia culturale, s’interrogano sulle specificità psichiche che si strutturano all’interno di riferimenti storico-culturali concreti. Questo approccio rivendica un atteggiamento scientifico più rispettoso dei significati linguistico-culturali e simbolici tramite i quali si va strutturando l’esperienza religiosa, differenziandola da altri tipi di esperienza psicologica non religiosa, sia pur significativa.

La spiritualità: funzione

I due paradigmi illustrati influenzano anche la definizione di spiritualità, benché sembri prevalere nettamente il modello funzionalistico (Zinnbauer & Pargament, 2005; Aletti, 2010), laddove è intesa come *ricerca* soggettiva di un sentimento totalizzante dell’assoluto.

La spiritualità sembrerebbe definita attraverso la funzione che eserciterebbe nel “sistema psiche”, quindi fatta coincidere con una generale caratteristica psicologica che si presume culturalmente trasversale, come ad esempio il *search for meaning*. Si può qui notare come questa prospettiva traduca una visione funzionalistica: a cosa serve la spiritualità? ... Ad appagare un bisogno di senso.

L’aspetto un po’ controverso di questa concezione sta però nella poca chiarezza. Questo modello sembra infatti patire un’eccessiva vicinanza alla radice psichica, con la quale rischia di con-fondersi: “spirituale” rischia di divenire ogni tipo di ricerca esistenziale, associando troppo velocemente la spiritualità ad una motivazione che suppone un bisogno spirituale (cfr. Sperry, 2005), riproponendo con un nuovo abito talare un vecchio adagio circa l’esistenza di un supposto bisogno “religioso”. Ed il ragionamento può sembrare pure auto-evidente: la spiritualità è una ricerca di significati che implica l’idea di moti-

vazione. Quest’ultima scivola poi in quella di bisogno... cosicché si “spiega” la tendenza a ricercare risposte esistenziali con la supposta presenza di un (“inconscio”) bisogno di senso, definito anche “spirituale”. Una spiegazione che, invero, pare tautologica: al fenomeno si attribuisce velocemente l’esistenza a-prioristica di un bisogno deputato. Cosa che, invece, andrebbe almeno dimostrata (Vergote, 1983). Mentre pare più corretto osservare che, da un punto vista psicologico, il bisogno o la motivazione (conscia o inconscia) non possiedono alcun tipo di aggettivazione pre-ordinata (religiosa, spirituale, atea...).

La spiritualità: nome

L’approccio sostantivo alla definizione di spiritualità è invece poco utilizzato (Aletti, 2010). Tuttavia, anche la parola “spiritualità” risuona in un contesto culturale ed è atto linguistico che assume significati in relazione ad altre catene di suoni (significati). Si può perciò considerare il fenomeno della spiritualità, religiosa o non religiosa, come un fenomeno storico, sociale e culturale, come del resto è evidenziato anche da alcuni studi sociologici.

Ciò per sottolineare che se è abbastanza intuitivo comprendere il concetto di spiritualità legato ad una tradizione religiosa storica, come può essere la fede di un monaco cistercense che assume la propria relazione con Dio come aspetto progettuale della propria vita, è forse meno evidente tracciare i percorsi storico-culturali della seconda definizione, forse più fumosa e aleatoria (più “secolare”), ma non per questo meno presente nell’attuale contesto socio-culturale (Zinnbauer & Pargament, 2005). Pertanto, al di là della poliedricità delle definizioni, “spiritualità” è un’espressione linguistica e culturale. L’unico modo per comprenderne l’uso psicologico è accoglierne la risonanza nell’esperienza soggettiva: occorre che lo psicologo cerchi di individuare le radici motivazionali che animano l’atteggiamento che il soggetto indica “spirituale”.

Lo psicologo della religione pone quindi simultanea attenzione ai significati culturali della parola “spiritualità” e alla motivazione che sostiene l’atteggiamento dell’individuo, indagando anche il corrispettivo atteggiamento verso una religione tradizionale. E se per spiritualità è intesa la maturazione di una “filosofia esistenziale”, terrà presente che una simile scelta può essere l’esito di una posizione agnostica,

atea, indifferente, parimenti oggetto di studio di una psicologia della religione.

Implicazioni funzionalistiche in psicologia clinica

Recentemente, è comparso un manuale dal titolo significativo: *The psychology of religion and spirituality for clinicians: using research in your practice* (Aten, O'Grady & Worthington, 2012). Lo scopo che si prefigge è guidare il clinico nel riconoscere l'importanza (sottinteso: benefica) della religione e della spiritualità, aiutandolo ad "applicare" nella concretezza del lavoro terapeutico gli importanti risultati della ricerca empirica. Spesso provenienti dal campo della psicologia della salute, le ricerche riporterebbero una correlazione positiva tra spiritualità, salute fisica/mentale, benessere, *life satisfaction*, *coping*.

Il ragionamento che vi si trova pare di "buon senso": se la spiritualità è manifestazione della ricerca di significati esistenziali, la sua piena realizzazione comporterebbe una condizione di benessere e salute. In altre parole: sviluppare una spiritualità di qualsiasi tipo sembra essere un compito maturativo dell'individuo. Questa considerazione, se pur condivisibile, prelude però in qualche caso, alla giustificazione di approcci esplicitamente orientati in senso "spirituale" o "religioso", prestando il fianco a fraintendimenti epistemologici o forzature ideologiche piuttosto discutibili dal punto di vista di una psicologia della religione.

Una tra le critiche che merita evidenza è l'utilizzo apologetico del fenomeno della religiosità o della spiritualità in psicoterapia, producendo confusione tra i piani epistemologici che sostengono la necessaria distinzione tra psicoterapia, direzione pastorale, consulenza filosofica o altre forme di aiuto connotate da un'adesione ideologico-filosofica (Aletti, 2010, 2012). Mentre la religione o la spiritualità non sono fenomeni riconducibili all'individualità (men che meno si tratta di fenomeno intra-individuali). In altre parole, le persone non sono religiose o spirituali per "natura": non esiste una "religiosità" connaturata alla dimensione psichica. Al contrario, la religione e la spiritualità sono parte costitutiva del tessuto culturale in cui si manifestano tramite proprie forme simboliche, al pari dell'esperienza psichica individuale. Di fatto, i processi psicologici (e psicopatologici) non sono semplicemente plasmati dalla cultura circostante, ma

si costituiscono e si radicano in una costante interazione culturale che fornisce loro una organizzazione, strutturazione ed espressione (Belzen, 2005).

Queste considerazioni contribuiscono anche ad una corretta impostazione epistemologica in psicologia clinica e nella pratica psicoterapeutica. La religione/spiritualità che lo psicoterapeuta osserva è quella declinata al singolare. Ovvero, osserva il vissuto psichico verso una religione (Aletti, 1998) che l'individuo, con la propria storia di vita, le proprie vicissitudini ed i relativi conflitti, indica come la propria all'interno di uno specifico riferimento culturale. Si tratta perciò di una religione/spiritualità incarnata nella persona desiderante entro un contesto di significati culturali: come tale, segue le vicende e gli esiti psicologici ed eventualmente psicopatologici che il singolo intrattiene col fenomeno religioso/spirituale.

Integrazione di pratiche "psico-spirituali"

Sull'onda di ricerche empiriche che individuebbero una correlazione positiva tra salute (fisica/psichica) e religione/spiritualità, alcuni autori ritengono opportuno integrare la pratica clinica con alcune pratiche religioso-spirituali (Tan, 1996; Martinez, Smith & Barlow, 2007; Post & Wade, 2009). Secondo questo punto di vista, gli psicoterapeuti dovrebbero essere preparati a riconoscere il significato terapeutico insito nella dimensione spirituale, aiutando il paziente nella ricerca di senso attraverso la valorizzazione delle credenze religiose-spirituali in cui fa affidamento (Sperry, 2005), promuovendo così strategie di *coping*.

La metodica e la finalità, tuttavia, non sembrano sempre chiare: si passa dalla discussione di tematiche spirituali, religiose o esistenziali all'interno di un *setting* psicodinamico (Shafranske, 2005, 2009), all'utilizzo di concetti religiosi e pratiche come la meditazione o l'uso della preghiera per affrontare alcune situazioni come l'anoressia, l'abuso di alcool, il conflitto di coppia (cfr. Hathaway & Tan, 2009; Richards, Smith, Berrett, O'Grady & Bartz, 2009; Delaney, Forcehimes, Campbell & Smith, 2009; Duba & Watts, 2009).

Su di un versante ancora più esplicito e collocato all'interno della fede cristiana, invece, si possono raggruppare quelle proposte che intendono promuovere l'integrazione di pratiche "spirituali" all'interno del *setting* clinico. È questa, per esempio, la proposta di una "strategia teistico-spirituale" (*Theistic*

Spiritual Strategy) (Richards, 2005): espressione con cui si richiama l'importanza della dimensione spirituale nel rapporto col proprio Dio nella risoluzione di problematiche emotivo-affettive, configurando una particolare psicoterapia religiosa molto vicina ad una direzione spirituale, nettamente distinta dalla psicologia della religione (Beit-Hallahmi, 1992).

Un esperimento "psico-religioso" italiano

Una psicologa interessata alla religiosità che lavora presso un centro di Psichiatria ha costituito un piccolo gruppo di riflessione religiosa: scelto un passo della Bibbia, i pazienti erano liberi di utilizzare la fonte biblica per esprimere esperienze personali.

La conduttrice riportava come questo procedimento avesse ottenuto apprezzamenti poiché i pazienti avevano la possibilità di esprimere aspetti personali altrimenti inespressi. Questa considerazione ha fatto propendere per una valutazione positiva dell'esperienza, confermando l'idea che sollecitare la dimensione religiosa/spirituale del paziente possa essere utile a fini terapeutici. Tuttavia, a margine si annotava una situazione "problematica", cui si riteneva di non dar troppo peso. Infatti, vi fu un paziente che, a seguito degli stimoli religiosi, cominciò a presentare segni di inquietudine, con produzione di sintomi positivi. La conduttrice suggerì quindi al paziente di sospendere la frequenza degli incontri.

Questa sintetica descrizione apre alcune considerazioni importanti e talora problematiche per lo studio della religiosità in psicologia clinica.

Pur animato da intenti benevoli, l'esperimento sembra essere un esempio concreto di quanto lo studio psicologico del fenomeno religioso rischi di essere malinteso. Infatti, da un canto, si può evincere l'idea che lo "stimolo religioso" possa aiutare il paziente ad elaborare la propria esperienza, indicando nel contenuto religioso un fattore facilitante, quando non addirittura terapeutico. D'altra parte, emerge la simultanea idea che le eventuali difficoltà psicotiche sarebbero da imputare alla struttura di personalità, lasciando intendere (se pur non proprio esplicitamente) che lo stimolo religioso potrebbe far "male".

Una prima considerazione problematica riguarda la scarsa osservanza del principio di agnosticismo metodologico cui lo psicologo si attiene nello studio del fenomeno religioso. Non è possibile per lo psicologo della religione pronunciarsi sulla validità/bontà o meno di una credenza religiosa (o di una

qualsiasi forma di ateismo): non è competenza dello psicologo dire se una religione, nella sua complessità storico-culturale, "fa bene" o "fa male". Ciò perché non si pronuncia sul valore intrinseco del contenuto religioso professato o meno dal soggetto.

La psicologia non sa se la preghiera sia salutare o no: è possibile casomai che lo psicologo osservi l'uso che un soggetto fa della preghiera. Infatti, è la relazione e l'uso che il soggetto fa del simbolo religioso che può essere oggetto di studio psicologico e psicopatologico. Allo stesso modo, qualsiasi stimolo religioso non può essere di per sé positivo o negativo: ciò dipende dalla qualità dell'esperienza psicologica e psicopatologica del singolo. Di fatto, uno stimolo religioso può anche non sollecitare alcunché e rimanere lettera morta; così come potrebbe rivelarsi ambivalente.

Pertanto, sembra poco corretto, in psicologia clinica, improntare un intervento psicologico caratterizzato da "stimoli religiosi/spirituali" nell'attesa che questi possano favorire un supposto benessere. Infatti, la sanità e la patologia sono fattori psichici e rispondono alle leggi della causalità e del significato psicologici: se l'*humus* psicologico è perturbato, potrà risultare una religiosità disturbata (Vergote, 1995).

Nella fattispecie, può essere altrettanto interessante osservare come una persona possa appropriarsi di contenuti religiosi lungo il crinale della sofferenza psicotica. Mentre presumere che il contenuto religioso possa essere inteso ora "terapeutico" ora "patogenetico" traduce il desiderio di introdurre forzatamente la religione/spiritualità tra i possibili strumenti clinici, indicando così una concezione ideologica della stessa religione (Vergote, 2001), funzionalisticamente costretta a mero strumento "terapeutico".

Una deriva ideologica in ambito "terapeutico"

Un'altra prospettiva che in modo palese evidenzia pre-comprensioni ideologiche a sfondo religioso è quella che fa riferimento alle cosiddette "terapie riparative" dell'omosessualità, il cui discusso rappresentante è J. Nicolosi (1991). L'autore sottolinea il conflitto che il paziente vivrebbe tra istanze etico-religiose professate e orientamento omosessuale: l'omosessuale si troverebbe in una situazione di angoscia a causa della natura compulsiva e coatta del proprio comportamento sessuale, giudicando il proprio desiderio come reprobato e inopportuno, segno

di manchevolezza e devianza rispetto ai principi etici e religiosi professati. La qual cosa favorirebbe l'escalazione dei conflitti emotivi che porterebbero la persona omosessuale a chiedere un aiuto psicoterapeutico affinché la condotta omofila possa in qualche modo essere limitata o persino e-radicata.

La prospettiva offerta dall'approccio "riparativo" è però quella di una conciliazione pre-confezionata tra aspetti del desiderio e sistema di valori professato. Infatti, il percorso con cui il paziente giunge all'integrazione tra diversi aspetti di sé non sembra essere lasciato nelle mani del paziente, ma esplicitamente indicato e pre-determinato dal clinico, convinto che l'omosessualità sia la fonte del disturbo. Nel migliore dei casi, l'intervento clinico tenderebbe a favorire in modo esplicito l'assunzione dell'eterosessualità, intesa come condotta sessuale religiosamente normata. In altri casi, il fine della psicoterapia sembra quello di aiutare il paziente a convivere con un immaginario erotico omosessuale, limitandolo all'astinenza e sostenendolo nella determinazione di un atteggiamento religioso/valoriale desiderato (... e forse preventivamente condiviso col/dal clinico).

Per inciso, alle "terapie riparative" fanno da contraltare quelle "afferme" che, invece, ritengono l'omosessualità una variante naturale e sana della sessualità, individuando in fattori psico-sociali come l'omofobia (esterna e interiorizzata) le cause della sofferenza psichica (Maylon, 1982). Motivo per cui le "afferme" si muovono nel presupposto che vadano rimosse le condizioni psico-sociali sfavorevoli all'accettazione di un'identità omosessuale (Kort, 2008). Affermare, però, che l'orientamento sessuale di un individuo non va cambiato rischia di essere una sottile forzatura, uguale e contraria a quella di chi afferma che debba essere modificato poiché patogeno. In entrambi i casi, l'omosessualità (... la sessualità?) rischia di essere utilizzata forzatamente come elemento discriminante della sanità o della patologia, anche qui perdendo di vista il principio di neutralità. Ma questo è un tema che merita ulteriori argomentazioni che vanno al di là delle tematiche qui affrontate.

Lo "spirituale" delle psicologie umanistico-esistenziali

La recente attenzione per la spiritualità ha sollecitato l'interesse anche degli approcci umanistico-esistenziali (Elkins, 2005). Pur muovendosi da presupposti ben differenti ed essendo molto lontani dal-

l'introdurre in modo esplicito nel *setting* clinico contenuti spirituali o religiosi come strumento terapeutico, questi approcci presentano importanti quesiti per la psicologia della religione. In particolare, l'attenzione per la spiritualità sembra favorita dall'attenzione che essi riservano al bisogno di significato, la cui costante elaborazione sarebbe funzionale all'attuazione di una maturità esistenziale caratterizzata da differenti modalità espressive: religiosa, spirituale, filosofica.

Così, per esempio, vengono a volte recuperati i concetti di *esperienza di vertice* e di *altopiano* (Maslow, 1954). Questi indicherebbero un profondo senso di integrazione e pienezza, in grado di dare significato al vivere e di aprire lo sguardo alla dimensione dei valori assoluti, presentando una connotazione intuitiva molto simile all'odierna definizione di spiritualità.

Oppure è il caso della *religione umanistica* di E. Fromm (1950), intesa come simbolo di realizzazione personale, di benessere e gioia della persona, indipendentemente dal fatto che si faccia riferimento ad un essere trascendente: cosa che ricalca l'attuale concetto di spiritualità, soprattutto quando viene sottolineata la sua funzione nella costruzione armonica della personalità.

Un altro esempio è offerto dalla poco chiara definizione di "inconscio *spirituale*" (Frankl, 1973), cui viene attribuita la funzione di ricerca del significato: l'individuo ricercerebbe un senso, in funzione del quale vivere, perché sarebbe presente una dimensione inconscia che lo spingerebbe proprio verso questa ricerca.

Interrogativi epistemologici

Anche lo "spirituale" proposto da queste psicologie sembra sovrapporsi all'idea del bisogno di senso, rischiando di equiparare le diverse forme espressive individuali, sociali, culturali: parlare di religiosità, spiritualità o ricerca di senso sembra essere la medesima cosa, poiché espressioni funzionali di un bisogno colorato di sacralità/ineffabilità.

Questa impostazione sembra presentare una certa confusione. Infatti, la rischiosa equazione tra spiritualità e bisogno di senso induce a porre la spiritualità come aspetto centrale della vicenda maturativa della persona (Elkins, 2005), conducendo la psicologia verso esiti metafisici e sfumando i confini tra studio psicologico e riflessione filosofica; tra psicoterapia, direzione spirituale e "consulenza filosofica".

La sottovalutazione delle problematiche epistemologiche interne agli approcci umanistico-esistenziali rischia di cedere il passo a valutazioni di tipo valoriale, magari giustificate da argomentazioni che fanno perno sull'evocatività etimologica della parola "psiche": soffio, anima... spirito. In questo senso, la psicoterapia rischia di essere intesa come una forma di spiritualità (West, 2000), poiché orientata alla ricerca di un significato esistenziale, venendo così assorbita in una vaga forma di ricerca spirituale.

Auto-implicazione del terapeuta

Nell'affrontare il tema della spiritualità in psicologia clinica, spesso emerge anche la questione dell'auto-implicazione del terapeuta: in quanto portatore di una "visione del mondo", influenzerebbe implicitamente la conduzione clinica (Cantelmi, 2010; Filiberti, 2010). Secondo questo punto di vista, l'implicazione emotivo-affettiva che fonda la relazione terapeutica veicolerebbe assunti di valore che eserciterebbero, inconsapevolmente, un'influenza del clinico sul paziente. Motivo per cui anche la "psicoterapia scientifica", che fa del principio di neutralità un cardine essenziale della propria pratica, proporrebbe un'implicita "antropologia filosofica" che invece andrebbe esplicitata.

Pertanto, non mancano voci che raccomandano la necessità di esplicitare al paziente i riferimenti valoriali professati, arrivando ad invocare una supposta "trasparenza delle cure" o facendo appello al formalismo di un certo "politically correct" (Doherty, 1995; Cantelmi, 2010). Questa scelta, secondo questo punto di vista, sarebbe poi motivata dalla necessità di dare al paziente la possibilità di una più serena scelta del terapeuta e di una migliore alleanza terapeutica in virtù di una supposta reciproca conoscenza e magari anche condivisione di valori.

E all'interno di questa visione clinica non mancano aneddoti dal caratteristico stile narrativo. Così, per esempio, vengono narrate vignette in cui un terapeuta ("bravo", perché "preparato" a trattare temi religiosi in terapia) raccoglierebbe la lamentela di un paziente che si sarebbe sentito rifiutato da un precedente terapeuta (... meno bravo), dopo aver parlato di questioni religiose o spirituali. Naturalmente, l'offesa sembrerebbe giustificata in vari modi: il precedente terapeuta gli è parso insensibile o avrebbe sottovalutato l'importanza dei contenuti comunicati; oppure,

si sarebbe sentito dire "di questo non si parla". I modi sono tanti e vari.

In conseguenza di ciò, capita che vi siano terapeuti che, mossi dal desiderio di esibire la propria compiacenza verso il contenuto riportato dal paziente, sentono di dover dichiarare l'importanza dell'argomento religioso/spirituale, qualche volta giungendo a sostenere l'idea che un terapeuta dichiaratamente religioso potrebbe capire meglio le problematiche religiose/spirituali che un paziente porta in seduta.

Queste considerazioni meritano qualche osservazione. Infatti, non sembra pertinente assumere come criterio di comprensione psicologica l'essere religioso (o meno) del terapeuta. Per produrre argomentazioni psicologiche occorre fare gli psicologi, non essere credenti (atei, agnostici, indifferenti). Certamente, lo psicologo che studia il vissuto religioso deve essere preparato a studiare con metodo psicologico il fenomeno religioso indicato intenzionalmente dall'individuo. Può farlo solo riferendosi al contesto culturale in cui sono collocati tanto l'individuo, quanto la religione cui questi fa riferimento. Ciò suppone anche una certa dimestichezza dello psicologo nel trattare il fenomeno religioso anche come fenomeno socio-culturale, con una propria organizzazione ed un proprio linguaggio simbolico che influenza la personalità dei singoli e dei gruppi. Tuttavia, la dimestichezza col contesto culturale e religioso non implica necessariamente una adesione di fede o il rifiuto.

Conoscere un contesto non significa dividerlo. Chiunque studi il fenomeno religioso dal punto di vista della psicologia è chiamato a rispettare il proprio oggetto di studio e, parimenti, gli ambiti e i limiti del processo di conoscenza psicologica.

La considerazione che il vissuto religioso/spirituale costituisce un aspetto della personalità che nel corso di una psicoterapia può essere osservato (al pari di altri), sembra in qualche caso essere utilizzata in modo strumentale, dando vita ad una inversione di tendenza nella storia della psicologia clinica: la rivalutazione dell'importanza dell'esperienza religioso/spirituale in terapia sembra essere una reazione compensativa di quell'antica denigrazione che voleva ridurre la religione ad un sintomo nevrotico, sedimento di una conflittualità edipica irrisolta (Freud, 1912-13), quando non ad una forma di illusione (Freud, 1927).

Abbandono dunque della neutralità tecnica?

L'esplicitazione del mondo valoriale del terapeuta (qualunque esso sia... e qualunque cosa significhi), porta all'erosione del principio della neutralità tecnica. Ad alcuni autori, la neutralità pare dunque inattuabile oltre che obsoleta: concepita come ideale assoluto sarebbe irrealizzabile sul piano pratico, poiché nessun terapeuta può dirsi ininfluenza (Bergin, 1991; Doherty, 1995; Bergin, Payne & Richards, 1996).

Questa posizione sollecita però due considerazioni. La prima di carattere generale, mentre la seconda si pone entro una questione di metodologia clinica.

Innanzitutto, la pretesa asserzione che il terapeuta debba esplicitare i propri riferimenti valoriali trascura il fatto che anche il principio di neutralità potrebbe essere inteso come prospettiva di valore: pertanto, non solo è esplicitato ma persino attuato.

In secondo luogo, la volontà del clinico di esplicitare i propri riferimenti valoriali (etici o religiosi) e il corrispettivo desiderio del paziente di ricorrere ad un terapeuta dichiaratamente religioso comporta profonde difficoltà sin dall'instaurarsi della relazione clinica.

Per fare solo qualche domanda esemplificativa: perché il paziente vuole che il terapeuta "la pensi come lui"? Non vi è il desiderio di mettere a tacere alcuni aspetti sottraendoli all'analisi, portando il clinico a colludere con una resistenza? E soprattutto: inducendo una collusione, non attua una modalità relazionale (magari nevrotica) per la quale, invece, sta chiedendo aiuto? E d'altra parte, il clinico ha bisogno di farsi accettare dal paziente attraverso una poco chiara "condivisione valoriale"?

Dall'ambiguità alla distinzione: neutralità e astinenza con la psicoanalisi

Le critiche al principio di neutralità sembrano per lo più l'esito di una presa di posizione, più che la conseguenza di una riflessione critica. Se pur hanno diritto di cittadinanza in quanto rappresentative del pensiero di alcuni autori, sono tuttavia fuorvianti sotto il profilo della psicoanalisi che, in quanto pratica clinica, è chiamata alla regola dell'astinenza e al principio di neutralità (Freud, 1911-12).

La critica che vede nell'atteggiamento di neutralità una meta irraggiungibile, quindi non perseguibile, sembra non essere molto informata con la psicoana-

lisi ed i suoi percorsi. È pur vero che la storia del costume psicoanalitico ha consegnato ai posteri l'idea di un atteggiamento analitico freddo, distaccato, neutro come uno specchio. Ma occorre anche osservare criticamente come questa idea sia in qualche modo divenuta tale in virtù di una stigmatizzazione che ha depauperato il significato stesso di neutralità tecnica.

L'idea dello specchio può essere accolta come immagine evocativa, al di là della letteralità brutale cui spesso è ridotta: l'analista accoglie le manifestazioni emotivo-affettive del paziente che, nel corso del tempo, mette in atto le modalità relazionali e di appagamento del desiderio secondo le vie che è abituato a percorrere. L'analista si trova dunque in una posizione da cui gli è possibile rispecchiare le modalità con le quali il paziente costruisce il rapporto con l'analista stesso. È da questo vertice relazionale che l'analista ha la possibilità di restituire (con l'interpretazione) i possibili significati (storico-dinamici) dell'esperienza emotiva attivata dal contatto col terapeuta, che rimane perlopiù occultato al paziente. Ed è attraverso l'occultamento dell'analista che è possibile, presto o tardi, far germogliare nel paziente il desiderio del legame. Questo sorgerà nelle modalità (magari nevrotiche o perverse) che il paziente conosce: l'analisi avrà lo scopo di sciogliere e trasformare i nodi affettivo-relazionali portati nel tempo in seduta.

La critica ai principi di neutralità e astinenza sembrano quindi muovere da una mala interpretazione di ciò che essi sono. Lasciando, per altro, trasparire anche qualche ingenuità, quasi che con essi si volesse "promuovere" l'immagine di un terapeuta idealizzato, con improbabili caratteristiche di asettività.

Il pensiero di coloro che si muovono nell'iper critica alla nozione di neutralità sembra essere animato da un (ri)sentimento di delusione per l'irrealizzabilità della figura di terapeuta ideale/onnipotente e potrebbe essere sintetizzato così: siccome non è possibile divenire specchio asettico, allora occorre evitare "infingimenti" e appagare non solo le richieste del paziente (e le eventuali rivendicazioni), ma togliere anche ogni remora che limita l'espressività del clinico. Siccome al terapeuta non riesce d'esser neutro, "super partes" (pari a Dio?)... conviene dire al paziente che si crede in un Dio, in una certa spiritualità o in qualunque altra cosa nella speranza di una collaborazione (collusiva?).

La critica al concetto di neutralità, che talora si giustifica sulla poco meditata nozione di *self-*

disclosure (Renik, 1995, 1996), scivola così verso una malaugurata distorsione e drammatizzazione, poiché la “neutralità” viene rigidamente interpretata come... *self-exclusion*: pretesa (inverosimile) di non avere sentimenti, pensieri, emozioni durante la psicoterapia.

Diversamente, il principio di neutralità è rigoroso, ma non inflessibile. Il terapeuta accoglie la risonanza emotiva che impegna il paziente in una professione di fede religiosa o meno, aiutandolo a rintracciare i percorsi e gli snodi affettivi che lo hanno portato a maturare l’atteggiamento attuale, collocandolo in un’ottica di apertura e di continuità tra radici affettive passate, dinamiche relazionali attuali e prospettive future; e magari aiutandolo a liberarsi da modalità infantili o francamente patologiche insite nell’atteggiamento religioso, indipendentemente dall’esito consapevole cui il paziente potrà pervenire: credente o non credente. In questo lungo e, talora, tortuoso percorso di maturazione della persona, il clinico si pone nell’ottica della neutralità tecnica in termini di auspicio, come meta serena da perseguire costantemente e prospetticamente, lasciando sgombro il campo perché in esso il paziente possa portare la propria esperienza emotiva cosicché abbia la possibilità di trasformarla all’interno della dinamica relazionale.

Il clinico è perciò tenuto a non riversare nel contesto terapeutico le proprie risonanze affettive o convinzioni, che pure sono presenti. Questo invito non significa che la neutralità analitica equivale a negare la presenza di emozioni, sentimenti e pensieri che animano la vita di un terapeuta. Al contrario significa che è divenuto in grado, per propria esperienza, di gestire costruttivamente i propri registri emotivi e affettivi, simultaneamente ascoltando le note emotive del paziente senza confonderle con le proprie; né proponendo (o pretendendo) di far suonare una partitura che il paziente non sente essere la propria.

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (1998). La religione come vissuto psichico. In A. Fabris & M. Gronchi (Eds.), *Il pluralismo religioso: una prospettiva interdisciplinare* (pp. 62-85). Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2012). Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti (pp. 258-278). In M. T. Moscato, R. Gatti & M. Caputo (Eds.), *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L’esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*. Roma: Armando.
- Aten, J. D., O’Grady, K. A., & Worthington, E. L., jr. (Eds.). (2012). *The Psychology of Religion and Spirituality for Clinicians: Using Research in Your Practice*. New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B. (1992). Between religious psychology and psychology of religion. In M. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relation theory and religion. Clinical applications* (pp. 119-128). Westport: Praeger.
- Belzen, J. A. (2005). In defense of the object: on trends and directions in psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15 (1), 1-16.
- Berger, P. L. (1974). Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion. *Journal for the scientific study of religion*, 13, 125-133.
- Bergin, A. E. (1991). Values and religious issues in psychotherapy and mental health. *American Psychologist*, 46, 394-403.
- Bergin, A. E., Payne, R. I., & Richards, P. S. (1996). Values in psychotherapy. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 297-325). Colorado: HarperCollins.
- Berzano, L. (2006). La spiritualità in prospettiva sociologica. In G. Giordan (Ed.), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell’epoca del pluralismo* (pp. 92-109). Milano: Franco Angeli.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cantelmi, T. (2010). Cattolici e psiche. In A. Filiberti & A. Torre (Eds.), *Il religioso risorsa nella sofferenza psichica. Spunti per un dialogo tra clinica e patologia* (pp. 27-52). Milano: Franco Angeli.
- Delaney, H. D., Forchimes, A. A., Campbell, W. P., & Smith, B., W. (2009). Integrating Spirituality Into Alcohol Treatment. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 185-198.
- Doherty, W. J. (1995). *Soul searching: why psychotherapy must promote moral responsibility*. New York: Basic Books. Trad. it. *Scrutare l’anima. Responsabilità morale e psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2007.

- Duba, J. D., & Watts, R. E. (2009). Therapy with Religious Couples. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 210-223.
- Elkins, D. N. (2005). A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. P. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 131-151). Washington, DC: American Psychological Association.
- Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 3-26.
- Filiberti, A. (2010). Trauma, valori e senso della vita. In A. Filiberti & A. Torre (Eds.), *Il religioso risorsa nella sofferenza psichica. Spunti per un dialogo tra clinica e patologia* (pp. 9-26). Milano: Franco Angeli.
- Frankl, V. (1973). *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und religion*. München: Kösel-Verlag. Trad. it. *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*. Brescia: Morcelliana, 2000.
- Freud, S. (1911-12). *Tecnica della psicoanalisi*. In *Opere*, Vol. 6 (pp. 517-541). Torino: Boringhieri, 1974.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù*. In *Opere*, Vol. 7 (pp. 7-164). Torino: Boringhieri, 1975.
- Freud, S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 435-485). Torino: Boringhieri, 1978.
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press. Trad. it. *Psicoanalisi e religione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1977.
- Hathaway, W., & Tan, E. (2009). Religiously Oriented Mindfulness-Based Cognitive Therapy. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 158-171.
- Heelas, P. (2002). Implicit religion: ineffability. In E. I. Bailey (Ed.), *The secular quest for meaning in life: Denton papers in implicit religion* (pp. 215-231). Lewstone-New York: The Edwin Meller Press.
- Hood, R. W., jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *Psychology of religion. An empirical approach* (2 ed.). New York: The Guilford Press. Trad. it. *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2001.
- 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.
- Kort, J. (2008). Gay affirmative therapy for the straight clinician: the *essential guide*. New York: Norton.
- Lambert, Y. (1991). La Tour de Babel des definitions de la religion. *Social Compass*, 38 (1), 73-85.
- MacDonald, D. A. (2000). Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of personality. *Journal of Personality*, 68 (1), 153-197.
- Martinez, J. S., Smith, T. B., & Barlow, S. H. (2007). Spiritual Interventions in Psychotherapy: Evaluations by Highly Religious Clients. *Journal of Clinical Psychology*, 63 (10), 943-960.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Brothers. Trad. it. *Motivazione e personalità*. Roma: Armando, 1982.
- Maylon, A. K. (1982). Psychoterapeutic implications of internalized homophobia in gay men. *Journal of Homosexuality*, 72, 59-69.
- Nicolosi, J. (1991). *Reparative therapy of male homosexuality: a new clinical approach*. Northvale: Jason Aronson.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 3-16.
- Pargament, K. I., & Saunders, S. M. (2007). Introduction to the special issue on spirituality and psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 63 (10), 903-907.
- Piedmont, R. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five Factor Model. *Journal of Personality*, 67 (6), 985-1014.
- Piedmont, R. (2005). The role of personality in understanding religious and spiritual constructs. In R. Paloutzian & C. Park, (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 253-273). New York, NY: Guilford Press.
- Post, B. C., & Wade, N. G. (2009). Religion and spirituality in psychotherapy: a practice-friendly review of research. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 131-146.
- Renik, O. (1995). The ideal of the anonymous analyst and the problem of self-disclosure. *Psychoanalytic Quarterly*, 64, 466-495.

- Renik, O. (1996). The perils of neutrality. *Psychoanalytic Quarterly*, 65, 495-517.
- Richards, P. S. (2005). Theistic integrative psychotherapy. In L. Sperry & E. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 259-285). Washington, DC: American Psychological Association.
- Richards, P. S., Smith, M. H., Berrett, M. E., O'Grady, K. A., & Bartz, J. D. (2009). A theistic spiritual treatment for women with eating disorders. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 172-184.
- Salander, P. (2012). The Emperor's new clothes: spirituality. A concept based on questionable ontology and circular findings. *Archive for the psychology of religion*, 34 (1), 17-32.
- Saucier, G., & Skrzypińska, K. (2006). Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality*, 74 (5), 1257-1292.
- Shafranske, E. P. (2005). A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 105-130). Washington, DC: American Psychological Association.
- Shafranske, E. P. (2009). Spiritually oriented psychodynamic psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), 147-157.
- Sperry, L. (2005). Integrative spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 307-330). Washington, DC: American Psychological Association.
- Tan, S. Y. (1996). Religion and clinical practice: implicit and explicit integration. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 365-387). Colorado: Harpercollins.
- Van der Lans, J. M. (1996). Religion as a meaning system: a conceptual model for research and counseling. In H. G. Moszczynska & B. Beit-Hallahmi (Eds.), *Religion, psychopathology and coping* (pp. 35-56). Washington, DC: American Psychological Association.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles : Charles Dessart. Trad. it. *Psicologia religiosa*. Torino: Borla, 1967.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles-Liège : Mardaga. Trad. it. *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*. Milano: Paoline, 1985.
- Vergote, A. (1995). Religion, pathology, guérison. *Revue théologique de Louvain*, 26, 3-30.
- Vergote, A. (2001). Non nécessaire, mais pouvant être bénéfique ou ambivalente pour la santé mentale / Pur non indispensabile, potrebbe essere benefica o ambivalente per la salute mentale. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 1-12). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vergote, A., & Van der Lans, J. M. (1996). Two opposed viewpoints concerning the object of Psychology of Religion. In J. A. Belzen & J. M. Van der Lans (Eds.), *Current issues in psychology of religion* (pp. 67-81). Amsterdam: Rodopi.
- West, W. (2000). *Psychotherapy and spirituality: crossing the line between therapy and religion*. London: Sage Publications.
- Wuthnow, R. (1998). *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). New York: Guilford.

Corrispondenza/email: golasmici@alice.it

Citazione (APA) / APA citation: Golasmici, S. (2014). Ricerca di senso, spiritualità e pratica clinica: ambiguità e distinzioni dal punto di vista della psicologia della religione. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 55-66. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A01>.

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



2014



Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione

Di Marzio, Raffaella – *Dottoranda in Psicologia della religione, Università Pontificia Salesiana di Roma; Direttivo SIPR*

Riassunto

I diversi modelli psicologici, elaborati per interpretare il fenomeno della conversione a gruppi religiosi e spirituali minoritari, spesso indicati come “sette” o Nuovi Movimenti Religiosi”, si collocano in un continuum che vede ai due estremi i concetti di “libertà di scelta” (modello intrinseco) e di “persuasione coercitiva” o “lavaggio del cervello” (modello estrinseco), con molte posizioni intermedie. Il modello, “estrinseco” considera il convertito come “passivo”, mentre il primo, “intrinseco”, enfatizza la figura del *religious seeker*, fondamentalmente attivo. In questo contributo si mostrerà come le diverse formulazioni della teoria del “lavaggio del cervello”, e, in generale, del “modello interpretativo estrinseco” o “coercitivo”, siano state considerate, dalla stragrande maggioranza degli studiosi di Nuovi Movimenti Religiosi, e da importanti Associazioni Professionali, come prive di fondamento empirico, quindi non scientifiche.

Parole chiave: Conversione, Lavaggio del cervello, Persuasione coercitiva, Nuovi Movimenti Religiosi, Sette

Abstract

Affiliation to New Religious Movements: A Critical Analysis of the Extrinsic Model of Conversion

There are different psychological models elaborated in order to understand the conversion to religious and spiritual groups, often named “cults” or “New Religious Movements”. According with these models the conversion can be understood as a free choice (intrinsic model) or as a result of “coercive persuasion” or “brainwashing” (extrinsic model). However, there are many intermediate positions. The extrinsic model claims that the converted is “passive”, while, according to the intrinsic model, the converted is a “religious seeker”, that is a basically active person. In this paper I will show how the majority of NRM scholars and important professional Associations, consider not scientific the different formulations of the “brainwashing” theory and, in general, of the “extrinsic” or “coercive” model, because they have no empirical basis.

Keywords: Conversion, Brainwashing, Coercive persuasion, New Religious Movements, Cults

Conversione ai Nuovi Movimenti Religiosi e controversie sul *continuum* libertà/coercizione

Introduzione

Con l'espressione "Nuovi Movimenti Religiosi" (NMR) ci si riferisce a quelle minoranze religiose/spirituali considerate "devianti" o "alternative", per le loro dottrine e/o prassi, all'interno di determinati contesti sociali. Questi gruppi vengono anche definiti "sette", un'espressione generalmente rifiutata dagli studiosi poiché connotata in senso negativo (Di Marzio, 2010).

La conversione a questi gruppi è un fenomeno controverso che ha suscitato, per la sua problematicità e per le sue relazioni con processi sociali più ampi, negli anni settanta e ottanta, la rinascita di studi e ricerche sul fenomeno generale della conversione per lo più abbandonate negli anni precedenti. In quegli anni, infatti, le conversioni di massa ai NMR sollevarono una serie di problemi sociali e politici, legati alla libertà religiosa, e coinvolsero profondamente sia il mondo giuridico che quello dei professionisti della salute mentale, senza dimenticare il significativo contributo fornito dai sociologi e dagli storici della religione.

In quel periodo, e nei decenni successivi, per spiegare il fenomeno della conversione ai NMR, un certo numero di studiosi si servì della teoria del "lavaggio del cervello", secondo la quale la trasformazione del sé e la conversione a un nuovo credo verrebbe imposto in modo coercitivo, tanto da violare la libera volontà della persona. Sulla base di questa teoria, parallelamente alle conversioni di massa, si diffuse la pratica della "deprogrammazione": persone incaricate dalle famiglie dei giovani convertiti, insieme ad ex membri e a esponenti dei movimenti antisette, rapivano e tentavano di "deprogrammare" gli adepti praticando su di essi una forma di "lavaggio del cervello" al contrario (Di Marzio, 2012a, 2012b).

Un certo numero di studiosi, sollecitati da questi eventi, intrapresero lo studio del fenomeno su basi empiriche, per verificare sul campo se il modello "estrinseco" di conversione ai NMR avesse realmente le basi scientifiche che rivendicava o potesse, comunque, ritenersi empiricamente fondato.

In generale, le conclusioni degli studi su questo fenomeno si collocano lungo un *continuum* interpretativo che oscilla tra libertà e coercizione (Anthony

& Robbins, 1996): il modello "intrinseco", che vede nella conversione a questi gruppi il risultato di una scelta libera, e quello "estrinseco", che sostiene la passività del convertito.

In questo contributo si è scelto di esaminare, in chiave critica, il "modello estrinseco", sulla base delle numerose confutazioni elaborate da sociologi e psicologi.

Le diverse fasi

Anthony e Robbins (2004) ricostruiscono la storia delle diverse e successive formulazioni della teoria del "lavaggio del cervello" (indicato anche con "controllo mentale", "manipolazione mentale" o "persuasione coercitiva") come spiegazione delle conversioni ai NMR. Esse sarebbero il risultato di tecniche di persuasione e processi coercitivi, anche se, all'apparenza, possono sembrare del tutto volontarie. Secondo i due autori la storia delle teorie che sostengono il modello estrinseco si può suddividere in tre diverse fasi (pp. 245-248).

La prima fase si riferisce al periodo in cui la teoria del "lavaggio del cervello" fu elaborata dalla CIA, nel tentativo, durante il primo decennio della guerra fredda, di sottovalutare l'efficacia della propaganda comunista. Quest'ultima veniva infatti interpretata come una sinistra psicotecnologica "modifica del pensiero" che riusciva a persuadere gli individui ad abbracciare l'ideologia comunista contro la loro stessa volontà. Secondo la ricostruzione di Introvigne (2002), protagonista di questa prima fase è Hunter, un agente della CIA che usava come copertura il lavoro di giornalista. Egli affermò di avere coniato l'espressione *brainwashing* ("lavaggio del cervello"), usata per la prima volta sul *Miami Daily News* il 24 settembre 1950) sulla base di un incontro con un giovane cinese in Indocina, che aveva utilizzato l'espressione *hsi nao* ("lava il cervello") in relazione a "qualcosa" che potrebbe capitare in Cina «quando qualcuno fa un'affermazione che non piace al governo» (Hunter, 1958, p. 14). Poiché Hunter non era uno scienziato, la CIA, per dare alle sue affermazioni un qualche fondamento scientifico, cominciò a citare a suo sostegno le pubblicazioni di psicologi e psicoanalisti europei e ne favorì le ricerche. Tra coloro che avrebbero fornito una versione scientifica delle affermazioni di Hunter c'era Meerloo (1951), che conierà espressioni come "menticidio" e "stupro mentale". Questo autore tentò di elaborare una teoria che in-

cludesse, simultaneamente, i riflessi condizionati di Pavlov, le ipotesi della CIA e la psicoanalisi. In seguito, dalla fine degli anni cinquanta, la CIA reclutò specialisti più giovani, fra i quali lo psichiatra West.

Nella seconda fase di diffusione, a partire dagli anni settanta, quando si manifestò il fenomeno delle conversioni di massa ai NMR, la teoria viene applicata ai casi di conversione a NMR controversi e “alternativi”: il proselitismo, finalizzato alla conversione, veniva interpretato come una forma di “lavaggio del cervello”, oppure un “condizionamento ipnotico”, che impediva ai seguaci l’esercizio delle loro facoltà mentali. In questa fase il fondamento teorico della teoria del lavaggio del cervello venne ricercato non solo nella teoria della modifica del pensiero comunista, a cui si è accennato, ma anche nel modello di critica articolata al cosiddetto “totalitarismo” elaborato da Lifton (1961) e Schein, Schneier, e Barker (1961)¹.

La terza fase delle teorie che spiegano la conversione ai NMR come effetto del “lavaggio del cervello”, viene identificata da Anthony e Robbins (2004) con la proposta elaborata dal sociologo Zablocki (1997, 1998), il quale, in linea con gli studi di Kent (2000) ha cercato di riaprire il dibattito sulla questione del *brainwashing* formulando la teoria denominata “analisi dei costi d’uscita”. Essa, a differenza delle precedenti, considera il “lavaggio del cervello” come l’esito di una forte pressione psicologica che non è finalizzata a reclutare membri, ma a rendere molto difficile la loro disaffiliazione, a innalzare, cioè, i “costi d’uscita”.

Si esamineranno ora in particolare la seconda e la terza fase perché riguardano in modo specifico la conversione ai NMR.

Margaret Singer, il “lavaggio del cervello” e il “paradigma ipnotico”

Secondo Introvigne la creazione della teoria del *brainwashing* applicata alle “sette” è in gran parte da attribuire a Margaret Singer e all’uso che questa autrice fa dei concetti propri di Schein e Lifton (Singer & Lalich, 1995). Introvigne (2002) sostiene che ciò ha provocato e provoca ancora una certa confusione, specialmente in Italia e in Europa, riguardo al tema del “lavaggio del cervello” all’interno delle “sette”.

La psicologa americana Margaret Singer ha rappresentato, negli anni 1970-1980, la portavoce del movimento antisette americano, insieme allo psichiatra Louis Jolyon “Jolly” West. Quest’ultimo vedeva, nella partecipazione alle “sette”, una “malattia” e un’“epidemia” (cfr. Galanter, 1989, p. 165-192). La Singer, che aveva collaborato con Edgar Schein, utilizzava termini come “persuasione coercitiva” (preferito da Schein) e “modifica del pensiero” (usato da Lifton) come sinonimi di “lavaggio del cervello” (*brainwashing*).

La Singer sostiene che le persone subiscono il “lavaggio del cervello” quando sottoposte a queste sei strategie: «tenete la persona all’oscuro che c’è un programma inteso a controllarla o cambiarla»; «controllate il suo tempo e il suo ambiente fisico (contatti, informazioni)»; «create un senso di impotenza, timore e dipendenza»; «sopprimete il vecchio comportamento e atteggiamenti»; «instillate un nuovo comportamento e nuovi atteggiamenti»; «instaurate un sistema chiuso di logica» (Singer & Lalich, 1995, p. 64).

Secondo Introvigne, la griglia elaborata dalla Singer corrisponde sostanzialmente agli “otto temi” di Lifton e al modello in tre stadi di Schein. Tuttavia, i due autori elaborarono la loro teoria in un contesto e con significati diversi. Infatti «... sia Schein sia Lifton presentano la “persuasione coercitiva” e la “modifica del pensiero” come processi che sono all’opera in *un gran numero* di istituzioni, dai partiti politici ai conventi e dalle prigioni alle accademie militari, con maggiore o minore intensità. La Singer non si limita a sostenere che la “setta” (*cult*) si distingue *quantitativamente* da altre istituzioni impegnate a cambiare le idee e i comportamenti delle persone in quanto applica la “persuasione coercitiva” o la “modifica del pensiero” con una maggiore *intensità* (che sarebbe in ogni caso difficile da misurare). Ripudia senz’altro l’idea – centrale per Schein – secondo cui il nostro giudizio positivo o negativo sulla “persuasione coercitiva” dipende dai *contenuti*, affermando di “non essere molto interessata al contenuto” (Singer & Lalich, 1995, p. 61). Per la Singer non si tratta né di intensità né di contenuti: il processo di lavaggio del cervello usato dalle “sette” – e che definisce le “sette” come tali – è *qualitativamente* diverso dalle istituzioni “legittime” come gli ordini religiosi cattolici o il

¹ Tra i rappresentanti di questa corrente: Abgrall (1999), Clark (1976), Conway e Siegelman (1978), Enroth (1984), Sargent (1974), Singer e Lalich (1995), Singer e Ofshe (1990), West (1975).

corpo dei Marines» (Introvigne, 2002, pp. 87-88).

Inoltre, secondo la psicologa americana, è la presenza del primo dei sei criteri, cioè l'inganno, che permetterebbe di distinguere l'"indottrinamento" legittimo dal lavaggio del cervello. Tale inganno sarebbe praticato da migliaia di gruppi (Singer & Lalich, 1995).

Un altro modo per spiegare la conversione ai NMR è la teoria secondo la quale la conversione a questi movimenti è dovuta ai processi di ipnosi, trance e dissociazione (Clark, 1976; Ofshe, 1989), una spiegazione molto diffusa negli anni 1980-1990.

Secondo Clark (1976), per esempio, "un soggetto debole e raggirato che sta passando attraverso o è stato spinto ad entrare in uno stato mentale suggestionabile" è soggetto a "tecniche di controllo del comportamento fortemente programmate ... in un ambiente controllato" tale che "l'attenzione del soggetto è limitata e talmente concentrata che diventa trance". Lo stato di trance "si mantiene durante diversi periodi di sonno fino a che diventa una struttura indipendente". Uno "stato continuato di dissociazione" persiste nel tempo con il risultato di drastiche alterazioni di personalità (p. 280).

Altri autori, come Benson (1977) e Miller (1986), accusano i reclutatori di utilizzare tecniche ipnotiche, parole o frasi ipnotiche per spingere gli individui ad affiliarsi, mentre altri sostengono che all'interno delle "sette" si usino rituali ipnotici (come l'*auditing* in *Scientology*), come parte integrante del controllo mentale (Abgrall, 1999; Anthony, 1990; Singer, 1983; Singer & Lalich, 1995). In una perizia presentata in tribunale, Ofshe (1989) afferma che alla base dell'*auditing* di Scientology c'è un processo ipnotico e che esso viene usato «... per imbrogliare i clienti e indurli a credere di poter compiere imprese paranormali e ritrovare le memorie di esperienze di vite passate ... le fantasie indotte attraverso l'ipnosi hanno la qualità di sembrare più reali della maggior parte delle memorie» (p. 7).

Anthony (1999) critica questa posizione poiché, sulla base delle numerose ricerche effettuate (per es. Barber, 1961; Fromm & Shor, 1979; Orne, 1961; Spanos, 1996), gli studiosi concordano sul fatto che «... l'ipnosi non è una tecnica efficace per spingere le persone a intraprendere involontariamente comportamenti che sono immorali, illegali o contro il loro stesso interesse». Inoltre, l'ipnosi non può essere usata efficacemente per «sovrastare o sostituire la libera

volontà dell'ipnotizzato con la volontà dell'ipnotista ... l'idea che l'ipnosi può essere usata per imporre una falsa personalità su un'altra persona e stabilire un controllo per lungo tempo sul suo intero stile di vita è così falso che si trova solo nella letteratura romanzesca popolare sull'argomento del *brainwashing*, come, per es., il libro *Il Candidato della Manchuria* (Condon, 1958)» (p. 444).

Ancora, un'importante serie di ricerche che riguardano l'ipnosi suggerisce che non c'è veramente alcun metodo per determinare con certezza se qualcuno è o no "ipnotizzato" tanto che si potrebbe affermare che l'ipnosi è una situazione socialmente collaborativa simile ad altre (Barber, 1969; Gauld, 1992). La cosiddetta "trance ipnotica", secondo Anthony e Robbins (2004), è un concetto molto simile a un mito: secondo gli autori, lo stato di coscienza di una persona sotto ipnosi non si può distinguere chiaramente ed empiricamente dal normale stato di consapevolezza. Perciò l'affermazione che un determinato modello di influenza sociale si basi effettivamente sull'ipnosi non può essere provata. Inoltre, «... rispetto ai criteri scientifici di falsificabilità non c'è alcun modo accurato di confutare, attraverso il metodo scientifico, l'affermazione che una particolare forma di influenza sociale è basata sull'ipnosi. Di conseguenza ... l'opinione che l'*auditing* di Scientology sia una forma di ipnosi non è falsificabile e genera accuse impossibili da provare» (Anthony, 1999, p. 447).

In linea più generale, secondo Anthony, «l'idea che affiliarsi a una nuova religione modifichi le caratteristiche basilari di personalità di una persona non è sostenuta da ricerche empiriche (Cfr. Paloutzian, Richardson, & Rambo, 1999)» (p. 444) e i concetti di regressione e dipendenza condizionante e infantile che emergono dalle formulazioni di alcuni studiosi (Abgrall, 1999; Zablocki, 1998) non si accordano con gli standard scientifici di falsificabilità, almeno in termini della loro dubbia applicazione a modelli di coinvolgimento nei movimenti religiosi (Anthony, 1999).

Zablocki e la teoria dei "costi d'uscita"

Secondo la teoria di Zablocki (1997, 1998) e Kent (2000), il lavaggio del cervello non provoca la conversione degli adepti, ma si verifica dopo che essi si sono convertiti al gruppo. Steve Kent (2000), infatti, definisce il lavaggio del cervello come «una tecnica per trattenere, non per reclutare membri», mentre l'intenzione di Zablocki (1998) era quella di «riabilitare

il concetto di lavaggio del cervello» (p. 216) per dare nuovo impulso alla ricerca scientifica che, in questo campo, era stata abbandonata e marginalizzata, soprattutto in America.

C'erano state, infatti, alcune prese di posizione in proposito da parte di alcune associazioni professionali, come APA, ASA e SSSR, coinvolte ufficialmente nel corso di alcuni processi in cui le decisioni dei giudici si erano basate sulle testimonianze di esperti che sostenevano l'esistenza di processi di lavaggio del cervello all'interno di alcuni NMR. Le associazioni menzionate sostenevano che quelle testimonianze non avrebbero dovuto essere ammesse perché prive di fondamento scientifico (Anthony & Robbins, 2004). In particolare, l'APA (American Psychological Association), aveva rifiutato, con un *Memorandum*, la teoria del lavaggio del cervello nella versione tipicamente presentata da Margaret Singer e dal movimento anti-sette perché "priva di rigore scientifico e dell'accostamento critico equilibrato necessari per un'approvazione dell'APA" (APA, Memo, 11/05/1987).

Anche Zablocki (1998) fornisce una sua personale interpretazione della teoria elaborata dalla CIA negli anni cinquanta: la ricerca di Lifton (1961) e Schein et al. (1961) sulla modifica del pensiero non era finalizzata a dimostrare la conversione involontaria alla nuova visione del mondo comunista, ma, piuttosto, a intensificare coercitivamente la fede e il coinvolgimento nell'ideologia comunista alla quale le vittime della modifica del pensiero avevano già aderito. Questa affermazione è stata criticata da altri autori perché priva di fondamento. Non ci sono prove, infatti, che i soggetti sottoposti alla modifica del pensiero avessero già precedentemente aderito all'ideologia comunista e che le pressioni operate su di loro fossero finalizzate a rendere difficile la loro fuoriuscita (Anthony & Robbins, 2004).

Zablocki, inoltre, si rifà alla teoria dell'attaccamento, e ad altre prospettive che pongono al centro l'importanza delle relazioni infantili precoci (Bowlby, 1969; Smith, 1992), per spiegare il processo del lavaggio del cervello: tutte le relazioni carismatiche, infatti, vanno considerate come relazioni diadiche. Egli afferma che, perché il lavaggio del cervello si verifichi, nell'individuo devono avvenire cambiamenti a livello cognitivo, emotivo e comportamentale, processo che definisce "ristrutturazione cognitiva ed emozionale". Anche se le strutture sociali in cui la relazione si verifica sono importanti e, spesso, anche indispensabili,

poiché forniscono l'infrastruttura istituzionale utile all'autorità carismatica, ogni relazione tra *leader* e seguace è innanzitutto una relazione personale che rivitalizza la speranza infantile di ricevere dalla madre le cure, mentre suscita nel *leader* la tendenza a fornire amore incondizionato a chi ne ha bisogno.

Il processo sarebbe, dunque, quello riconducibile alla relazione di attaccamento-distacco tra madre e bambino: l'impulso iniziale del *leader* carismatico è accudire, quello del discepolo è farsi accudire. Zablocki cita, a questo proposito, Thomas Spence Smith (1992) e quello che Bowlby ha indicato come il pattern dei "bambini attaccati in modo ansioso alla madre" (Bowlby, 1969, p. 271). Approfondendo, nella relazione carismatica, l'aspetto della dipendenza-attaccamento dell'adepto al suo *leader*, Zablocki (1998) chiarifica ulteriormente le modalità che contraddistinguono il processo del lavaggio del cervello. Esso si verificherebbe in tre stadi successivi che renderebbero il soggetto gradualmente sempre più bloccato nello stato di dipendenza. Ogni stadio si prefigge due obiettivi, uno cognitivo e l'altro emotivo. Progredendo nei tre stadi, l'adepto prima elimina la struttura cognitiva precedente, diventa vulnerabile e bisognoso di sostegno, poi si identifica con gli adepti che manifestano una convinzione assoluta, rafforzandosi nella dipendenza, e infine, nello stadio della rinascita, fa sue le nuove convinzioni, è orgoglioso di possederle e concepisce la sua vita solo nella collettività governata carismaticamente. Questo stadio creerebbe quello che Zablocki chiama il "sé ombra", cioè l'individuo completamente dipendente dal *leader* carismatico (p. 244).

Il tentativo di Zablocki ha rappresentato la terza e ultima fase delle teorie del lavaggio del cervello applicate ai NMR. Egli è stato criticato dai sociologi (Anthony & Robbins, 2004; Bromley, 1998; Stark & Iannaccone, 1977) perché la sua teoria contrasta con quella della *rational choice* e per l'uso dell'espressione "lavaggio del cervello", pericolosa per il fatto che indica pratiche presenti all'interno dei movimenti religiosi che non hanno nulla di coercitivo o illegale (Di Marzio, 2009). L'ampio dibattito critico suscitato da Zablocki, ha, di fatto, sancito l'isolamento di questo ulteriore tentativo di riproporre il concetto di "lavaggio del cervello" come teoria scientifica.

Dalla seconda metà degli anni novanta, la polemica e le controversie tra i rappresentanti dei due diversi modelli si sono attenuate e anche alcuni dei

sostenitori più estremi della tesi del “lavaggio del cervello”, come spiegazione dell’affiliazione ai NMR, hanno cominciato a riformulare le loro posizioni con modalità diverse e meno “estreme” (Introvigine, 2002; Langone, 2003).

Considerazioni ulteriori sull’uso delle teorie di Lifton e Schein

Come si è accennato in precedenza, una delle critiche più diffuse al modello estrinseco di conversione ai NMR, è che i sostenitori di questo modello, nel tentativo di attribuirgli un fondamento scientifico, fanno riferimento ai prestigiosi lavori di Lifton (1961) e Schein et al. (1961) sulla persuasione coercitiva e la modifica del pensiero. La critica degli autori di diverso orientamento parte proprio dalle ricerche di Lifton e Schein che, a loro avviso, sarebbero utilizzate in modo arbitrario e inattendibile. Infatti, i punti di vista di Lifton e Schein sono molto diversi dal modello estrinseco della guerra fredda (Anthony & Robbins, 2004).

Lo testimonia anche uno studio che esaminava una buona parte dei dati raccolti durante la guerra di Corea, nel quale si affermava che i prigionieri, che dopo la prigionia abbracciarono le idee dei loro carcerieri, erano, già prima della prigionia, ideologicamente vicini a quelle convinzioni. Lo stress e la debilitazione fisica a cui furono soggetti, pertanto, non ha causato l’adesione involontaria alla ideologia comunista (Hinkle & Wolff, 1956).

Sebbene Lifton (1961) e Schein et al. (1961) affermino l’esistenza di un processo manipolativo finalizzato a produrre false confessioni e conversioni, le loro idee sono state distorte dai sostenitori della teoria del “lavaggio del cervello”, poiché viene attribuita loro una presa di posizione riguardo all’esistenza di una forte ed efficace pressione psicologica coercitiva equivalente alla prigionia, nella quale le predisposizioni, le motivazioni precedenti e i modelli di personalità non giocherebbero un ruolo importante.

In realtà, secondo Anthony (1990), il contributo importante degli studi di Lifton va ricercato nell’individuazione delle interazioni esistenti tra l’ambiente totalitario e certi modelli di personalità/identità che aiutano a comprendere la conversione a movimenti e totalitarismi contemporanei. I risultati dei suoi studi e di quelli di Schein sui prigionieri di guerra (POWs) coreani e sull’indottrinazione maoista (Schein et al.,

1961), sotto diversi punti di vista, non confermano né sostengono il modello estrinseco estremo (Anthony, 1990).

Per comprendere meglio, in particolare, le ricerche di Lifton, è necessario chiarire l’ambiente culturale in cui esse sono iniziate: il *Wellfleet Psychohistory Group* (Lifton & Olson, 1975), fondato nel 1966, insieme a Erik Erikson e Bruce Mazlish. Molto importante, per l’evoluzione di questo filone di ricerca, è il ruolo di Erikson e la sua teoria sulla costruzione dell’identità. In particolare, i due stadi di sviluppo che si riferiscono alla coppia fiducia fondamentale-sfiducia fondamentale e alla formazione dell’identità (Erikson, 1950) rivestono una certa importanza per quanto riguarda l’elaborazione del concetto di “totalitarismo”. Per Erikson, le crisi irrisolte dello sviluppo infantile – e l’educazione autoritaria – hanno un ruolo cruciale nelle origini del totalitarismo. La propaganda delle ideologie totalitarie (politiche e anche religiose) manipola accortamente queste predisposizioni, ma non le crea. L’adesione all’ideologia totalitaria non è il risultato di tecniche magiche di cui le forze del totalitarismo sarebbero in possesso. Esse conoscono senza dubbio la natura umana e la manipolano “senza vergogna” (p. 167); tuttavia, le loro tecniche non avrebbero nessun successo su individui non predisposti al “totalitarismo” fin dall’educazione ricevuta nell’infanzia (Introvigine, 2002).

Tornando a Lifton e alla modifica del pensiero, gran parte delle sue teorie costituiscono un’articolazione e un’applicazione del concetto di totalitarismo elaborato da Erikson e dei suoi studi su Hitler e altre figure politiche.

Lifton (1989), parlando del “lavaggio del cervello”, riferisce i risultati della sua analisi di venticinque ex-detenui occidentali nelle carceri comuniste cinesi e di quindici cinesi che erano stati anch’essi sottoposti a procedimenti di «modifica del pensiero» (*thought reform*), ma in un ambiente non carcerario. Secondo Introvigine, Lifton, facendo frequenti riferimenti a Erikson, descrive la “modifica del pensiero” cinese come una tecnica che, pur essendo più intensa rispetto ad altre, non produce comunque risultati infallibili o magici: «... su quaranta soggetti studiati da Lifton, solo due – una volta liberati dal carcere o emigrati – mantengono nel tempo un atteggiamento più favorevole al comunismo cinese di quello che avevano prima dell’inizio dell’indottrinamento» (Introvigine, 2002, p. 32). L’adesione all’ideologia co-

munista e la collaborazione durante la prigionia era *falsa* o effimera, determinata dal timore del castigo, ma la persona non è veramente “convertita”, tanto che, non appena fuori dal pericolo, afferma idee ben diverse da quelle comuniste. Lifton (1989), infatti, afferma che «In tutti i casi di apparente conversione (i due che ho studiato in dettaglio, i due che ho incontrato brevemente, e altri due di cui ho sentito parlare), fattori emozionali pre-esistenti sembrano essere entrati in gioco: un’identità negativa forte e rapidamente accessibile alimentata da una suscettibilità al senso di colpa più profondo dell’ordinario, una tendenza alla confusione dell’identità [. . .], un profondo coinvolgimento in situazioni tali da generare un senso di colpa storico e razziale, e finalmente un evidente elemento di totalitarismo » (pp. 131-132). Dunque, l’impatto del processo manipolativo della modifica del pensiero sui soggetti di Lifton parzialmente convertiti non era veramente involontario, ma, piuttosto, basato sulla interazione dinamica dell’ideologia autoritaria con la predisposizione individuale ad arrendersi a un modo totalitario di concepire il mondo (Anthony & Robbins, 2004).

Nelle conclusioni della sua opera, al capitolo 22, Lifton (1989) si chiede quali siano le radici, sia del totalitarismo, sia delle conversioni a ideologie totalitarie politiche o religiose, che lui chiama *cults* (sette): esse si ritrovano nell’interazione fra tre tendenze interdipendenti: una “ragione filosofica” (p. 420), una predisposizione psicologica, e tecniche totalitarie di manipolazione. La “ragione filosofica” è la ricerca umana di una guida onnipotente che può assumere diverse forme, sia religiose che politiche, e che è funzionale all’eliminazione della paura della morte. Tuttavia, per diventare “totalitaristi”, non basta solo la tendenza a ricercare significati ultimi, ma è necessario introdurre il fattore individuale, che Lifton, riprendendo Erikson, rimanda a: «una mancanza di fiducia nei primi anni di vita, un’estrema confusione dell’ambiente, la dominazione totale da parte di un genitore o di un rappresentante dei genitori, intollerabili carichi di senso di colpa, e severe crisi di identità» (pp. 436-437). Su queste predisposizioni si inserisce il terzo elemento, cioè l’opera manipolatrice degli ideologi totalitari che utilizzano gli “otto temi” descritti da Lifton (Introvigine, 2002).

Riguardo alla questione terminologica, Lifton (1987), pur ritenendo che la sua teoria possa essere applicata anche alle “sette”, introduce però alcune

importanti precisazioni per evitare semplicistiche distinzioni, come quella fra ideologie – o religioni – “totalitariste” e “non totalitariste”, che praticano la “modifica del pensiero” o che non la praticano. Inoltre, egli fa notare come anche gruppi moderati possano avere alcune caratteristiche del totalitarismo e, viceversa, gruppi totalitaristi possano evolvere, moderarsi o radicalizzarsi ulteriormente, nel corso del tempo. Un altro elemento importante rilevato da Lifton (1989) è che, in alcuni casi, gli ambienti totalitaristi possono essere utili e fornire agli individui occasioni positive ed esperienze valide, a condizione che l’individuo sia in grado di rielaborare adeguatamente la pressione totalitaristica.

Introvigine (2002) mette in rilievo un altro aspetto interessante, quanto poco conosciuto, del pensiero di Lifton, e cioè che, già negli anni 1980, egli aveva invitato caldamente a «non usare la parola *lavaggio del cervello*, perché non ha nessun significato preciso ed è stata causa di molta confusione» (p. 211).

L’altro autore citato a sostegno del modello estrinseco di conversione è Schein, per la sua teoria sulla persuasione coercitiva. Schein presta servizio militare come psicologo in un istituto di ricerca dell’Esercito, il *Walter Reed Army Institute of Research*. Nel 1953 parte per la Corea allo scopo di esaminare i prigionieri, restituiti dalla Cina e dalla Corea del Nord agli Stati Uniti, che si pensava fossero stati sottoposti al lavaggio del cervello. Lifton e Festinger collaboravano con lo stesso Istituto. Festinger stava, proprio in quegli anni, elaborando le sue teorie sulla “dissonanza cognitiva” che, in seguito, applicherà anche ai nuovi movimenti religiosi (Festinger, 1957; Festinger, Riecken, & Schachter, 1956).

Schein (1993) è piuttosto critico verso le teorie del “lavaggio del cervello”, che definisce “esoteriche”, poiché tendono ad attribuire a forze misteriose e sconosciute, processi di persuasione che possono essere spiegati in modo più semplice; e diventa, come scrive, «un portavoce per una spiegazione maggiormente basata sul buon senso degli episodi di cui erano stati protagonisti i prigionieri di guerra in Corea» (p. 39).

Introvigine afferma che Schein non distingue le tecniche di persuasione usate in Corea da quelle già note alle scienze sociali: infatti, la stragrande maggioranza dei prigionieri di guerra ha semplicemente *dichiarato* la sua adesione al comunismo allo scopo di sopravvivere nei campi, ma non si è “convertita” in

modo “genuino”. Schein, in *Persuasione coercitiva* (Schein et al., 1961), preferisce utilizzare l’espressione “persuasione coercitiva”, al posto di quella di “lavaggio del cervello”, e si chiede se la persuasione coercitiva praticata in Cina sia diversa da altre forme di indottrinamento normalmente accettate e se la differenza attenga al *contenuto* dell’indottrinamento o al *metodo* di persuasione. Per rispondere a queste domande elabora uno schema in tre stadi (Schein et al., 1961): la “persuasione coercitiva” si verifica attraverso lo “scongelo” dell’identità precedente, il “cambiamento” e “ricongelamento” della nuova identità. In questo processo intervengono anche due fattori: il senso di colpa e l’identificazione con un modello. La persuasione coercitiva, intesa in questo modo, non è diversa da quella praticata da istituzioni, presenti in Occidente, che hanno lo scopo di modificare le credenze e i valori fondamentali delle persone.

Da queste considerazioni risulta evidente che Schein non adotta il punto di vista dei fautori del modello “estrinseco” di conversione, secondo i quali la persuasione coercitiva sarebbe una caratteristica dei Nuovi Movimenti Religiosi (spesso denominati “sette”). Per di più, mentre Lifton considera la “modifica del pensiero”² un processo, nella maggior parte dei casi, moralmente “deplorabile”, per Schein la “persuasione coercitiva” talora è accettabile e anche socialmente utile.

Il fattore individuale nel processo di conversione

Come si è accennato in precedenza, un’ampia gamma di ricerche sostiene l’inesistenza di un’inspiegabile o onnipotente psicotecnologia che renderebbe le preferenze individuali irrilevanti, quando una persona si affilia a una determinata religione, minoritaria o maggioritaria. Le ricerche finalizzate allo studio del tipo di persone che aderisce a movimenti spirituali nuovi e non convenzionali, o che sono attratte da tali gruppi, sembrano indicare che i potenziali adepti non vengano scelti a caso nella popolazione, ma manifestano certe qualità e interessi personali che li predispongono all’affiliazione (Wuthnow, 1976, 1978; Zimbardo & Hartley, 1985).

In questa linea si pongono i risultati di uno studio di Eileen Barker (1984), che ha coinvolto 1017 membri della controversa *Chiesa dell’Unificazione* del Rev. Moon, partecipanti ai seminari di indottrinamento a Londra, nel 1979. L’ipotesi che la conversione a movimenti controversi, anche più autoritari e totalitari di altri, dipenda da un’interazione tra le predisposizioni individuali e le caratteristiche del movimento è stata confermata anche dai risultati di questa ricerca.

Tuttavia, questi dati, in combinazione con i dati di Wuthnow (1976, 1978) e Zimbardo e Hartley (1985), non confutano totalmente il modello estrinseco poiché le predisposizioni individuali motivano le persone ad affiliarsi, ma si potrebbe comunque affermare che, una volta che l’individuo entra nel *setting* di indottrinamento, la conversione sia totalmente determinata da forme di manipolazione estrinseca e da una psicotecnologia infallibile. Questo affermavano, per esempio, Zimbardo, Ebbesen, e Maslach (1977) in uno studio sull’influenza sociale, in cui la conversione di soggetti sottoposti a indottrinamento veniva attribuita a un singolo agente, che, attraverso uno specifico input su persone totalmente passive, avrebbe provocato, in tempi rapidi, la trasformazione del Sé.

È in questo contesto che Anthony e Robbins (2004) interpretano i risultati della ricerca della Barker che ritengono particolarmente interessanti, poiché, dai dati raccolti, l’autrice arriva alla conclusione che «qualsiasi situazione in cui si verifica la conversione può essere influenzata in vario grado da un certo numero di fattori (o combinazioni di fattori)» (p. 262). Tra questi ci sono le *predisposizioni* prima della conversione, il *contesto sociale* più vasto, l’*attrazione positiva operata dal movimento* (per es. i suoi ideali) e il *processo di indottrinamento* in corso. Questi fattori interagiscono, ma con diverso peso, per dare forma alla trasformazione dell’individuo.

Si verificherebbero, così, diversi tipi di conversione: nel *controllo del cervello* con mezzi chimici e biologici, nel *controllo fisico*, che include la prigionia fisica, e nella *coercizione mentale*, il processo di indottrinamento immediato e intensivo diventerà necessariamente la variabile indipendente chiave e metterà in secondo piano gli altri fattori. Ci sono, però, anche

² L’espressione “modifica del pensiero” traduce “thought reform”, un’espressione intimamente associata al *brainwashing* per descrivere in modo più appropriato l’intento dei comunisti cinesi. Il termine “modifica del pensiero” è strettamente legato alla ricerca di Lifton, uno psichiatra che studiò i prigionieri di guerra coreani (Lifton, 1961).

due tipi di *suggestionabilità* (biologica e psicologica) che sono forme più deboli di controllo mentale nelle quali l'indottrinamento immediato ha un peso inferiore ma ancora importante. Comunque, la sua importanza diminuisce ulteriormente in due altre situazioni: quando le persone insoddisfatte sono "spinte" ad affiliarsi al movimento come se fosse un rifugio dalla società e quando esse sono "attirate" nel gruppo dalle sue promesse, che vengono percepite come un'utopia desiderabile (Anthony & Robbins, 2004).

Anthony e Robbins, mettendo insieme i dati della Barker (1984) e quelli ottenuti da Galanter (1989) su 104 persone che frequentavano un centro di indottrinamento dei Moonisti a Los Angeles, concludono che, dei potenziali convertiti che visitano un centro della Chiesa del Rev. Moon, non più dello 0.05 % rimarrà associato al movimento nei due anni successivi. Sembra, allora, che solo pochi potenziali adepti si convertano davvero e che circa la metà del resto vada via dopo due anni. Questo fatto, così come i risultati ottenuti attraverso interviste, osservazioni e questionari, indicano che persone differenti rispondono in modo diverso ai seminari e questo ha permesso alla Barker di rifiutare la teoria che presuppone l'efficacia schiacciante dell'ambiente indottrinante sull'individuo. L'analisi della Barker indica anche che quelle persone che possono apparire più suggestionabili (isolate, incerte, giovani, infelici) non tendono ad aderire oppure aderiscono temporaneamente e poi abbandonano.

Barker (1984) analizza anche gli aspetti manipolativi e ingannevoli presenti nel processo di indottrinamento, ma la sua conclusione è che la maggior parte di coloro che si affiliano lo fa volontariamente e che i meccanismi di persuasione utilizzati dai reclutatori agiscano in modo differente su persone differenti. Dunque, nella Chiesa del Rev. Moon, il *brainwashing*, nell'accezione in cui viene inteso da Zimbardo et al. (1977), secondo i dati ottenuti dalla Barker, non si verificherebbe. Nella stessa linea vanno le conclusioni di Levine (1984a, b) che, negli anni 1970 e 1980, ha studiato 15 gruppi a cui avevano aderito centinaia di giovani. Levine (1984a) distingue il processo di reclutamento in diversi stadi e afferma che, anche se spesso si tratta di una forma di manipolazione, il risultato finale, cioè l'affiliazione, è considerato fondamentalmente volontario.

Secondo gli studi di questi e altri autori, gruppi ad alte richieste come la Chiesa dell'Unificazione e

gli Hare Krishna sono come "porte girevoli" attraverso le quali i reclutati si spostano continuamente. Le religioni alternative mostrano, dunque, un *turnover* sostanzialmente volontario (Bird & Reimer, 1982; Lewis & Bromley, 1987; Wright, 1988) e altre ricerche hanno verificato che le persone coinvolte in un movimento controverso e totalitario, molto probabilmente hanno già avuto in precedenza esperienze simili, passando da un'affiliazione all'altra (Galanter, 1989; Richardson, 1978a).

Nonostante questi dati, il fenomeno delle disaffiliazioni frequenti passò inosservato negli anni settanta/ottanta, mentre l'allarme per le conversioni di massa attirò l'attenzione dei media e delle famiglie preoccupate (Wright & Ebaugh, 1993).

Gli studi di Richardson (1995), che ha somministrato questionari di personalità ai seguaci di Shree Bhagawan Rajneesh in Oregon, provano l'esistenza di un alto livello di soddisfazione per la vita comunitaria e un basso livello di stress percepito. Gli individui, in maggioranza adulti, con un buon livello di istruzione e appartenenti a classi sociali agiate, mostravano livelli di depressione inferiori rispetto alla media, una tendenza all'individualismo e alla criticità verso le norme. Il profilo degli adepti, in generale, portava a ridimensionare la possibilità che essi fossero stati indotti coercitivamente ad aderire al movimento, secondo quanto sostenuto da coloro che propongono il modello estrinseco di conversione (Anthony & Robbins, 2004).

Richardson (1995), inoltre, ha sintetizzato un ampio *corpus* di studi sulla personalità dei devoti Hare Krishna mettendo in evidenza che il movimento tende a selezionare i possibili adepti sulla base di certi tratti e a stimolare il cambiamento delle idee e del comportamento per rinforzare la scelta degli individui selezionati durante il processo di reclutamento (Poling & Kenney, 1986).

Per ciò che riguarda il rapporto tra conversione e salute mentale, alcuni autori (Saliba, 2004; Wulff, 2001) sottolineano come, in generale, la religione sia stata spesso inserita nei testi di psicologia nella parte relativa alla malattia mentale e quindi anche la valutazione psicologica dell'esperienza religiosa nei NMR, viene talora interpretata in senso negativo (Saliba, 2004). Tuttavia, prendendo in considerazione i risultati delle ricerche citate in precedenza, Anthony e Robbins (2004) mostrano che la maggior parte delle persone oggetto di proselitismo vengo-

no “selezionate” e che non risultano affette da serie psicopatologie: due elementi che tendono a disconfermare il modello estrinseco, secondo il quale gli adepti presenterebbero patologie indotte dall’indottrinamento. In questa direzione vanno anche alcuni studi empirici sulla salute mentale di membri ed ex membri di NMR. Tra i numerosi esempi si citano quelli di Buxant, Saroglou, Casalfiore, e Christians (2007) e Buxant e Saroglou (2008).

A partire dalla metà degli anni novanta la prospettiva di molti psicologi è mutata (cfr. Lukoff, Francis, & Turner, 1996) e, attualmente, molti di essi guardano alla religione come ad una variabile indipendente che può avere effetti sia positivi che negativi sulla personalità (Aletti, 2010; Hood, Hill, & Spilka, 2009).

Conclusione

Sulla base della letteratura presa in considerazione, è possibile formulare alcune considerazioni sul cosiddetto “modello estrinseco” di conversione.

Innanzitutto, la critica principale formulata dai ricercatori che hanno studiato sul campo i gruppi più controversi e il fenomeno delle affiliazioni di massa (tra i quali Aletti & Rossi, 2004; Anthony & Robbins, 1992, 2004; Barker, 1984; Bromley, 1998, 1988; Bromley & Breschel, 1992; Galanter, 1989; Hood et al., 2009, pp. 244-287; Richardson, 1978a, 1978b, 1985), è che il modello estrinseco non può essere applicato *tout court* al fenomeno della conversione ai NMR e accettato dalla comunità scientifica come chiave interpretativa *generale e univoca* della conversione ai NMR (Aletti & Alberico, 1999).

Al termine del capitolo dedicato alle *organizzazioni religiose*, Hood, Spilka, Hunsberger, e Gorsuch (1996/2001) concludono con una sintesi che riassume efficacemente quanto affermato in questo contributo: «L’asserzione che processi psicologici particolari debbano essere chiamati in causa per spiegare come si giunga a mantenere credenze religiose devianti è probabilmente una via infruttuosa per chiarire forme di fede come culti e sette. Termini polemici come il “*brainwashing*”, poi, si rivelano in tutta evidenza inutili. Nel migliore dei casi offrono una presentazione distorta di processi complessi, che necessitano di attente indagini empiriche. L’accuratezza descrittiva dei fenomeni è cruciale in ambito scientifico, e forse ancor più nella ricerca scientifica sociale rivolta alle forme meno diffuse di religione. Certo, alla fine le

valutazioni vanno fatte, ma a questa esigenza occorre anteporre la certezza, da parte dei ricercatori, che le loro descrizioni dei gruppi religiosi siano accurate, eque e imparziali» (p. 406).

Nell’edizione successiva del manuale, Hood et al. (2009) ribadiscono che il concetto di “lavaggio del cervello” è totalmente screditato dal punto di vista scientifico e che questa “teoria”, applicata alla conversione ai NMR, non è compatibile neanche con il processo della “persuasione coercitiva”, né in relazione al modello elaborato in Europa né a quello cinese, che si sono sviluppati indipendentemente l’uno dall’altro.

In questo contributo non si vuole negare l’esistenza di forme di influenza indebita o persuasione coercitiva all’interno di alcuni NMR, che possono spiegare un numero limitato di casi (difficilmente quantificabili) di conversione. Queste conversioni sono dovute, in una certa misura, a forme di influenza psicologica esercitata dai *leader*, il cui esito, tuttavia, dipende da diversi fattori, poiché non si tratta di un processo “automatico” né necessariamente irreversibile. Questo tipo particolare di conversioni, inoltre, non si rintraccia *solo* nei NMR e, quindi, non si comprende come possa fungere da modello specifico di comprensione per l’affiliazione a questa particolare tipologia di movimenti.

I risultati delle ricerche, anche sui movimenti più controversi, non confermano il modello estrinseco, poiché le caratteristiche psicologiche del convertito, verificate con strumenti d’indagine quantitativi e qualitativi, sono quelle proprie di un individuo attivo (in diversa misura), variamente libero e responsabile, in interazione con una proposta religiosa più o meno autoritaria e persuasiva.

In conclusione, un modello interpretativo che si proponga di comprendere un fenomeno complesso, come quello della conversione ai NMR, dovrebbe rispettare la problematicità dell’oggetto di studio (cfr. Rambo & Farhadian, 2014; Rambo & Haar Farris, 2012), offrendo una valida alternativa a quelle teorie che tendono a semplificarlo eccessivamente, come il modello estrinseco di conversione, il cui riduzionismo rischia di dare del fenomeno un’interpretazione focalizzata *solo* sulla passività del convertito e l’onnipotenza psicologica del suo reclutatore. Il contributo della psicologia della religione in questo ambito rimane imprescindibile in quanto psicologia positiva di carattere empirico che prescinde da giudizi di valore

sul tipo di credenza religiosa e si concentra sulla condotta religiosa considerata nel quadro di riferimento della personalità e in interrelazione con l'ambiente sociale in cui si manifesta (Aletti, 2012).

Riferimenti bibliografici

- Abgrall, J. M. (1999). *Soul Snatchers: The Mechanism of Cults*. New York: Algora.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi* (2 ed.). Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2012). Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti. In M. T. Moscato, R. Gatti & M. Caputo (Eds.), *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare* (pp. 258-278). Roma: Armando.
- Aletti, M., & Alberico, C. (1999). Tra brainwashing e libera scelta. Per una lettura psicologica dell'affiliazione ai Nuovi Movimenti Religiosi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista* (pp. 243-252). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M., & Rossi, G. (Eds.). (2004). *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Anthony, D. L. (1990). Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony. In T. Robbins & D. L. Anthony (Eds.), *In Gods We Trust* (pp. 295-344). New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Anthony, D. L. (1999). Pseudoscience and Minority Religions: An Evaluation of the Brainwashing Theories of J. M. Abgrall. *Social Justice Research*, 12(4), 421-156.
- Anthony, D. L., & Robbins, T. (1992). Law, Social Science and the 'Brainwashing' Exception to the First Amendment. *Behavioral Sciences and the Law*, 10, 5.30.
- Anthony, D. L., & Robbins, T. (1996). Religious Totalism, Violence and Exemplary Dualism. In M. Barkun (Ed.), *Millennialism and Violence* (pp. 10-50). London: Frank Cass Publishers.
- Anthony, D. L., & Robbins, T. (2004). Conversion and "Brainwashing" in New Religious Movements. In J. R. Lewis (Ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (pp. 243-297). New York: Oxford University Press.
- APA (11 Maggio 1987). *Memo to the DIMPAC Committee*. Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology. Washington, DC: American Psychological Association.
- Barber, T. X. (1961). Antisocial and Criminal Acts Induced by Hypnosis: A Review of Experimental and Clinical Findings. *Archives of General Psychiatry*, 5(3), 301-312.
- Barber, T. X. (1969). *Hypnosis: A Scientific Approach*. New York: Litton.
- Barker, E. (1984). *The making of a Moonie*. Oxford: Basil Blackwell.
- Benson, S. (1977). *Testimony of Dr. Samuel Benson, Katz v. Superior Court*, 73 Cal. App. 3d 952141 Cal. Rptr, 234.
- Bird, F., & Reimer, B. (1982). Participation Rates in New Religions and Para-religious Movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21, 1-14.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss. Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books. Trad. it. *Attaccamento e perdita. Vol. 1: L'attaccamento alla madre*. Torino: Boringhieri, 1972.
- Bromley, D. G. (1998). Listing (in Black and White). Some Observations on (Sociological) Thought Reform. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1(2), 250-256.
- Bromley, D. G. (Ed.). (1988). *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. London: Sage.
- Bromley, D. G., & Breschel, E. F. (1992). General population and institutional support for social control of new religious movements: Evidence from national survey data. *Behavioral Sciences and the Law*, 10(1), 39-52.
- Buxant, C., & Saroglou, V. (2008). Joining and leaving a new religious movement: A study of ex-members' mental health. *Mental Health, Religion & Culture*, 11(3), 251-271.
- Buxant, C., Saroglou, V., Casalfiore, S., & Christians, L. L. (2007). Cognitive and emotional characteristics of New Religious Movement members: New questions and data on the mental health issue. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(3), 219-238.
- Clark, J. (1976). *Investigating the Effects of Some Religious Cults on the Health and Welfare of Their*

- Converts*. Testimony to the Special Investigating Committee of the Vermont Senate.
- Condon, R. (1958). *The Manchurian Candidate*. New York: McGraw-Hill
- Conway, F., & Siegelman, J. (1978). *Snapping: America's Epidemic of Mass Personality Change*. Philadelphia: Lippincott.
- Di Marzio, R. (2009). La relazione carismatica nei nuovi movimenti religiosi: attaccamento e paura dell'abbandono. In G. Rossi & M. Aletti (Eds.), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento* (pp. 137-147). Roma: Aracne.
- Di Marzio, R. (2010). *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*. Roma: Magi Edizioni Scientifiche.
- Di Marzio, R. (2012a). La cultofobia. Un caso emblematico di produzione della devianza. In L. Berzano (Ed.), *Credere è reato? Libertà religiosa nello stato laico e nella società aperta* (pp. 261-275). Padova: Edizioni Messaggero.
- Di Marzio, R. (2012b). Organizzazioni settarie e anti-settarie: strutture e dinamiche similari in contesti antagonisti. In F. De Nardi & R. Scardigno (Eds.), *L'io, l'altro, Dio* (pp. 95-110). Roma: Aracne.
- Enroth, R. (1984). Brainwashing. In D. G. Benner (Ed.), *Baker Encyclopedia of Psychology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton. Trad. it. *Infanzia e società*. Roma: Armando, 1970.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. New York: Harper. Trad. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*. Milano: Franco Angeli, 2001.
- Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1956). *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Trad. it. *Quando la profezia non si avvera*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Fromm, E., & Shor, R. E. (1979). *Hypnosis: Developments in Research and New Perspectives*. New York: Aldine.
- Galanter, M. (1989). *Cults and new religious movements*. Washington, DC: American Psychological Association. Trad. it. *Culti*. Carnago: Sugarco, 1993.
- Gauld, A. (1992). *A History of Hypnotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinkle, L., & Wolff, H. (1956). Communist Interrogation and the indoctrination of 'Enemies of the State'. *A.M.A. Archives of Neurological Psychology*, 76(2), 117-127.
- Hood, R. W., Jr., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (4 ed.). New York-London: Guilford Press.
- Hood, R. W., Jr., 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 psicologiche ed empiriche*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2001.
- Hunter, E. (1958). *The Black Book on Red China. The Continuing Revolt*. New York: The Bookmailer.
- Introvigne, M. (2002). *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?* Torino-Leumann: Elledici.
- Kent, S. (2000). *Brainwashing in Scientology's Rehabilitation Project Force (RPF)*. Hamburg: Interior Ministry Behörde für Inneres - Arbeitsgruppe Scientology und Landeszentrale für politische Bildung. Scaricato il 15 ottobre 2014 da <http://www.hamburg.de/contentblob/109286/data/brainwashing.pdf>.
- Langone, M. (2003). Inner Experience and Conversion. *Cultic Studies Review*, 2(2), 169-176.
- Levine, S. V. (1984a). Radical Departures. *Psychology Today*, 18(8), 20-29.
- Levine, S. V. (1984b). *Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up*. San Diego: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Lewis, J. R., & Bromley, D. G. (1987). The Cult Withdrawal Syndrome: A Case of Misattribution of Cause? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(4), 509-522.
- Lifton, R. J. (1961). *Chinese Thought Reform and the Psychology of Totalism*. New York: Norton.
- Lifton, R. J. (1987). *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age*. New York: Basic Books.
- Lifton, R. J. (1989). *Thought reform and psychology of totalism. A study of brainwashing in China* (2. ed.). Chapel Hill, NC-London: University of North Carolina Press.
- Lifton, R. J., & Olson, E. (Eds.). (1975). *Exploration in Psychohistory. The Wellfleet Papers*. New York: Simon & Schuster-Touchstone Books.

- Lukoff, D., Francis, G. L., & Turner, R. (1996). Diagnosis: A Transpersonal Clinical Approach to Religious and Spiritual Problems. In B. W. Scotton, A. B. Chisen & J. R. Battista (Eds.), *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology* (pp. 231-249). New York: BasicBooks.
- Meerloo, J. A. M. (1951). The Crime of Menticide. *American Journal of Psychiatry*, 107(8), 594-598.
- Miller, J. (1986). The Utilization of Hypnotic Techniques in Religious Conversions. *Cultic Studies Journal*, 3(2), 243-250.
- Ofshe, R. (1989). *Report Regarding Mr. Steven Fishman*, Submitted for Court Case U.S. v. Fishman, 743 F. Supp. (N.D. Cal. 90).
- Orne, M. T. (1961). The Potential Uses of Hypnosis in Interrogation. In A. D. Biderman & H. Zimmer (Eds.), *The Manipulation of Human Behavior* (pp. 169-215). New York: Wiley.
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999). Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047-1049.
- Poling, T. H., & Kenney, F. (1986). *The Hare Krishna Character Type: a Study of the Sensate Personality*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Rambo, L. R., & Farhadian, C. E. (2014). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rambo, L. R., & Haar Farris, M. S. (2012). Psychology of Religion: Toward a Multidisciplinary Paradigm. *Pastoral Psychology*, 61(5), 711-720.
- Richardson, J. T. (1978a). *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*. Beverly Hills-London: Sage.
- Richardson, J. T. (1978b). An oppositional and general conceptualization of cult. *Social Research*, 41(2), 299-327.
- Richardson, J. T. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2), 163-179.
- Richardson, J. T. (1995). Clinical and personality assessment of participants in new religions. *International Journal for the Psychology of Religion*, 5(3), 284-296.
- Saliba, J. (2004). Psychology and the New Religious Movements. In J. R. Lewis (Ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (pp. 317-332). New York: Oxford University Press.
- Sargant, W. W. (1974). *The Mind Possessed: A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*. Philadelphia: Lippincott.
- Schein, E. H. (1993). The Academic as Artist: Personal and Professional Roots. In A. G. Bedeian (Ed.), *Management Laureates. Volume 3* (pp. 31-62). Greenwood, CT: JAI Press.
- Schein, E. H., Schneier, I., & Barker, C. H. (Eds.). (1961). *Coercive Persuasion. A Sociopsychological Analysis of the «Brainwashing» of American Civilian Prisoners by the Chinese Communists*. New York: Norton.
- Singer, M. T. (1983). *Testimony in Robin and Maria George v. Int. Society for Krishna Consciousness of Cal. et. Al.*, Orange County Superior Court.
- Singer, M. T., & Lalich, J. (1995). *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Singer, M. T., & Ofshe, R. (1990). Thought Reform Programs and the Production of Psychiatric Casualties. *Psychiatric Annals*, 20(4), 188-193.
- Smith, T. S. (1992). *Strong Interaction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spanos, N. P. (1996). *Multiple identities and false memories: a sociocognitive perspective*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Stark, R., & Iannaccone, L. R. (1977). Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application. *Journal of Contemporary Religion*, 12(2), 133-157.
- West, L. J. (1975). *In Defense of Deprogramming*. Arlington, TX: International Foundation for Individual Freedom.
- Wright, S. A. (1988). Leaving New Religious Movements: Issues, Theory, and Research. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy* (pp. 143-165). Newbury Park, CA: Sage.
- Wright, S. A., & Ebaugh, H. (1993). Leaving New Religions. In D. G. Bromley & J. K. Hadden (Eds.), *Religion and the social order: the handbook on cults and sects in America* (pp. 117-138). Greenwich, CT: JAI Press.
- Wulff, D. M. (2001). Psychology of Religion: An Overview. In D. E. Jonte-Pace & W. B. Parsons (Eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain. Contemporary Dialogues, Future Prospects* (pp. 15-29). London-New York: Routledge.

- Wuthnow, R. (1976). *The consciousness reformation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wuthnow, R. (1978). *Experimentation in American religion: the new mysticisms and their implications for the churches*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Zablocki, B. D. (1997). The blacklisting of a concept: The strange history of the brainwashing conjecture in the sociology of religion. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1(1), 96-121.
- Zablocki, B. D. (1998). Exit Cost Analysis: A New Approach to the Scientific Study of Brainwashing. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 1(2), 216-249.
- Zimbardo, P. G., Ebbesen, E. B., & Maslach, C. (1977). *Influencing attitudes and changing behavior: An introduction to method, theory, and applications of social control and personal power*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Zimbardo, P. G., & Hartley, C. F. (1985). Cults go to high school: A theoretical and empirical analysis of the initial stage in the recruitment process. *Cultic Studies Journal*, 2(1), 56-88.

Raffaella Di Marzio, insegnante di religione cattolica negli Istituti di istruzione Secondaria Superiore, è laureata in Psicologia e Scienze Storico-religiose. Dottoranda in Psicologia della Religione presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, è membro (dal 2005) del Consiglio Direttivo della Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR), e, dal 2015, dell'International Association for the Psychology of Religion. Corrispondente italiana (dal 2010) dell'ICSA (International Cultic Studies Association) e referente per l'Italia della ONG Human Rights Without Frontiers (dal 2013). Ha fondato ed è responsabile, dal febbraio 2002, di un centro per diffondere informazione corretta e scientifica sui Nuovi Movimenti Religiosi, forme di spiritualità alternativa e attività dei movimenti anti-sette: il Centro online bilingue (Italiano e Inglese) <http://www.dimarzio.info>.

Corrispondenza/email: raffaelladimarzio@gmail.com

Citazione (APA) / APA citation: Di Marzio, R. (2014). Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 67-80. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A08>.

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



Recensioni



Psicologia della Religione e-journal

Società Italiana di Psicologia della Religione

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

Compêndio de Ciência da Religião

Passos, J. D. & Usarski, F. (2013) (Eds.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus. 702 pp.
ISBN 978-85-356-3576-8

Recensione di **Mario Aletti**
Università Cattolica di Milano

Il volume presenta una rassegna ampia e puntuale delle cosiddette scienze umane della religione in Brasile. Di fatto testimonia i progressi verificatisi negli ultimi due decenni in ambito accademico, sia in quello laico che in quello confessionale, specie cattolico. Lo scenario culturale in cui l'opera si situa è quello internazionalmente diffuso nel mondo occidentale; non mancano i riferimenti ad ambienti e studiosi italiani, nel campo della storia, della sociologia e della psicologia della religione, a testimonianza di una consuetudine di interscambio culturale. I curatori sono consapevoli, da una parte, che il loro *compêndio* (un "soppesare assieme", secondo la metafora che ne fonda l'etimo) mira a dar conto di un impegno collettivo di ben 53 autori ma, d'altra parte, trova il punto di convergenza di competenze e metodologie diverse espresse nei contributi, solo nel loro oggetto materiale, una medesima "cosa": la religione.

La complessità dell'impresa è testimoniata fin dalla prima delle cinque parti in cui è diviso il volume, *Epistemologia da Ciência da religião*, curata da Eduardo R. Cruz, che delinea oggetto formale e metodologie delle diverse scienze che si interessano alla religione: storia, fenomenologia, filosofia, scienze naturali, "scienze umane", estetica e, finalmente, teologia. In proposito il saggio del teologo Faustino Teixeira su *Ciência da religião e Teologia* indica l'intrigante questione della "Teologia pubblica". Se

alla teologia va riconosciuto un posto di diritto come disciplina scientifica all'interno del sapere e delle Università, ciò comporta anche che essa si costituisca come Teologia pubblica, aperta al dibattito, alla libera indagine scientifica, al pluralismo, al criterio di falsificabilità. Ciò comporterebbe per la teologia "una libertà istituzionale di fronte alle chiese, in un luogo di spazio pubblico delle scienze" (p. 181). La questione meriterebbe un approfondimento specialmente con riferimento alla presenza della Teologia (spesso accanto alla Psicologia della religione) nelle realtà universitarie, come quelle che nel mondo anglosassone rientrano nelle specialità accademiche di volta in volta denominate come "Religious Studies", "Divinity" o "Religion and Sciences".

La seconda parte, *Ciências sociais da religião*, coordinata da Maria José Rosado presenta una visione ampia, in prospettiva storica ed epistemologica delle teorie e dei temi della sociologia, dell'antropologia, della geografia della religione. Nella presentazione della storia della religione attenzione particolare viene dedicata alle scuole italiane, con riferimento a Pettazzoni, De Martino, Brelich. Speciale rilievo è dato a correnti contemporanee e temi attuali della sociologia della religione, disciplina che rispecchia il continuo rinnovamento di chiavi di lettura, di modelli e di denominazioni immaginifiche di cui è oggi prolifica la sociologia generale.

Di particolare interesse la terza parte, *Ciências psicológicas da religião*, introdotta da Edênio Valle, studioso ben noto anche in Italia, che constata come la psicologia della religione come disciplina stia acquisendo sempre maggior rilevanza negli ambienti accademici brasiliani, grazie alla pubblicazione di testi originali, di traduzioni e di volumi di atti che

testimoniano di una intensa attività congressuale da parte di gruppi di appassionati; tra questi il gruppo di lavoro *Religião e Psicologia* dell'ANPEP (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia) che ha già celebrato otto congressi con la partecipazione di protagonisti internazionali della disciplina. La sezione si apre con la riproduzione/traduzione di un testo con cui Jacob A. Belzen apriva un volume di retrospettiva storico-culturale del costituirsi della psicologia della religione come disciplina (*Taking a step back*). La psicologia della religione è indicata con delle metafore, per cui "Ancilla" allude ad una psicologia della religione a servizio della religione, "Critica" indica una disciplina tendenzialmente ostile o contraria alla religione, "Scientifica", una psicologia della religione neutrale, a servizio unicamente della conoscenza psicologica, la "Critica musicale" descrive una modalità di approccio che è simpatetico alla religione, ne conosce lo "spartito", ma riconosce anche le individualità degli esecutori; vale a dire: conoscere la religione, conoscere le persone religiose, con osservazione partecipe.

Di seguito, Cátia Cilene Lima Rodrigues e Antônio Máspoli de A. Gomes delineano un quadro delle teorie "classiche" della religione, distinguendo l'approccio della psicologia cognitivo-comportamentale, le psicologie del profondo (con riferimento a Freud e Jung), la psicologia umanistica. Di grande rilievo il contributo di Geraldo José de Paiva, noto protagonista internazionale della disciplina, che offre un'accurata presentazione dei modelli attuali ed emergenti nell'odierna psicologia della religione nel mondo, individuando sette prospettive metodologiche: la psicologia narrativa, la teoria dell'attribuzione di causalità, la teoria delle rappresentazioni sociali, la psicologia culturale, la teoria dell'attaccamento, la psicologia evoluzionistica e la teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali. Seguono presentazioni di aree tematiche che si affacciano, non senza obiezioni e dibattiti, negli ultimi anni nella letteratura specialistica e nei congressi internazionali. José Luiz Cazarotto inquadra criticamente la questione dei rapporti tra religione e scienze biologiche e neuroscienze, mostrando il progressivo, riduzionistico, percorso degli studi: dal corpo al cervello, dai neuroni ai mediatori sinaptici. Eliana Massih prospetta quale potrebbe essere il contributo di un approccio (che, secondo alcuni, potrebbe proporsi come un nuovo paradigma):

la psicologia evoluzionistica della religione. Clarissa De Franco si confronta con la questione dibattuta dei rapporti tra religione, religiosità e spiritualità, assumendo come elemento critico discriminante il rispettivo modo di confrontarsi con la psicoterapia, con la moralità e con la morte. Maria Eliane Azevedo da Silva apre il suo contributo sulla psicologia evolutiva della religione ponendosi un interrogativo che risulta intrigante in molti manuali e saggi specialistici: che cosa si intende per maturità religiosa? Analizza poi gli "stadi della fede" proposti da Fowler e li mette in relazione con le prospettive desumibili da Winnicott ed indicate da Ana-María Rizzuto, per concludere sulla rilevanza, per lo sviluppo della fede, dell'esperienza di amare e di essere amati. Wellington Zangari e i suoi collaboratori Everton de Oliveira Maraldi, Leonardo Breno Martins e Fátima Regina Machado presentano i risultati di anni di studio e di osservazione partecipante sugli stati alterati di coscienza con particolare riferimento alle ritualità afro-brasiliane, indicando i vantaggi di una metodologia mista, che unisca l'indagine psico-sociale e lo studio dei casi individuali, ricorrendo ad esami neurofisiologici dei correlati organici di simili esperienze non meno che a strumenti psicologici quali test, introspezione, colloqui, analisi di diari.

La parte quarta, *Ciências das linguagens religiosas*, coordinata da Enio José da Costa Brito, si articola intorno alla convinzione che il linguaggio non è soltanto espressione del processo evolutivo dell'uomo, ma ne è elemento costitutivo: i linguaggi articolano e realizzano la dimensione propriamente umana dell'essere in relazione. Specifici contributi sono dedicati a origine, struttura e dinamica dei linguaggi religiosi, alle sue espressioni attraverso il corpo, le arti, i media, i miti, i riti. Stimolanti sono anche i saggi sull'ermeneutica dei testi sacri, sui rapporti tra tradizione orale e testo scritto e sugli stereotipi e preconcetti ancorati ad una visione fondamentalista della religione.

La quinta parte, *Ciências da religião aplicada*, coordinata da Afonso Maria Ligorio Soares, si interroga su finalità, funzioni e ricadute nelle pratiche sociali, della scienza della religione: in vista della pace, interreligiosa e non, dell'umanizzazione e della mediazione di conflitti; ma anche nella prospettiva della pastorale e dell'educazione religiosa, dell'educazione socio-politica ed anche in vista della psicoterapia.

L'opera, che rappresenta adeguatamente lo stato dell'arte e i suoi attuali cultori in Brasile, trova un particolare motivo di interesse per studiosi e studenti nel fatto che la gran parte dei contributi poggia su due pilastri metodologici: la prospettiva storica e la prospettiva epistemologica. L'iniziativa di raccogliere tanti contributi presenta i pregi e difetti di una esposizione in forma enciclopedica, per "voci" tra loro discrete. Da una parte, ogni contributo può essere considerato e letto come un saggio a sé stante: sintesi del presente e prospettiva e stimolo per indagini future. D'altra parte, come rovescio della stessa medaglia, ogni voce appare isolata; costruita a partire da uno specifico punto di vista e sensibilità dell'estensore, induce ad una lettura frammentata e giustappositiva. La questione è evidenziata anche da una differenza, non soltanto terminologica, ma concettuale, nella definizione dell'oggetto. Se, nel titolo e nel piano dell'opera, il singolare *Ciência da religião* esprime l'aspirazione a un "compendio" uni-

tario sul tema, diversi autori ne parlano al plurale, sia nel senso di una molteplicità di approcci scientifici, sia nel senso del pluralismo religioso: "Ciencias Religiosas". La questione che è sottesa (e nell'introduzione al volume non chiarita) non è di poco conto: nelle "scienze della religione" la specificità è data dall'oggetto materiale (la religione) o dall'inserimento in una disciplina scientifica? Ad esempio, la psicologia della religione, è una disciplina religiosa o una branca della psicologia? L'appartenenza al mondo scientifico ed accademico comporta che la religione sia un oggetto ben determinato, approcciato con la metodologia e gli strumenti delle specifiche discipline. La psicologia della religione, la sociologia della religione, l'ermeneutica della religione sono primariamente psicologia, sociologia, ermeneutica. Pur non offrendo una risposta univoca ed organica alla questione, il *Compendio* ne suscita l'urgenza. E anche questo potrebbe essere un guadagno per il lettore e lo studioso.

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M. (2014). [Recensione del libro *Compêndio de Ciência da Religião*]. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 81-83. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014R01i>.

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



2014

Review



Psicologia della Religione e-journal

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

Compêndio de Ciência da Religião

Passos, J. D. & Usarski, F. (2013) (Eds.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus. 702 pp. ISBN 978-85-356-3576-8

Reviewed by **Mario Aletti**
Università Cattolica di Milano

The book shows a complete and exact review of the so-called human sciences of religion. Actually, it brings evidence of the progress achieved by the academic community, both lay and religious, particularly by Catholics, in the last two decades. The cultural background of the review is the Western world-wide civilization; Italian culture and scholars are also taken into consideration, in History, Sociology and Psychology of Religion and that attests a consolidated habit of cultural exchange. The editors are aware that, on one hand, their *Com-pêndio* (a “weighing together”, according to the metaphor that lies at the foundations of the etymology of the title) aims at offering the joint efforts of not less than 53 voices but, on the other, the different areas of competence and the different methodologies that their contribution convey, solely converge in their material object, the same “thing”: religion.

The complexity of the challenge is apparent since the very inception, since the first of the five parts the book is composed of, *Epistemologia da Ciência da Religião*, edited by Eduardo R. Cruz. This first part outlines the formal object and the methodology of the different sciences affecting religion: History, Phenomenology, Philosophy, Natural Sciences, “Human sciences”, Aesthetics and at finally Theology. With regards to the latter, the essay of the theologian

Faustino Teixeira concerning *Ciência da religião e Teologia* highlights the intriguing issue of the “Public Theology”. If Theology is to be acknowledged as a scientific discipline within knowledge system and Academy, then it must be a Public Theology, open to debate, to free scientific research, to pluralism, to falsifiability. That scenario would imply “an institutional freedom toward Churches, in the domain of public space of science” (p. 181) for Theology. The matter is worth further investigation particularly as far as the existence of Theology (often with Psychology of Religion) in Universities – such as the ones variously called in the Anglo-Saxon world: “Religious Studies”, “Divinity” or “Religion and Sciences” – is concerned.

The second part, *Ciências sociais da religião*, edited by Maria José Rosado, presents a wide historical and epistemological overview of the theories and topics of Sociology, Anthropology, Geography of Religion. In the presentation of the History of Religion, particular attention is paid to Italian schools, namely to Pettazzoni, De Martino, Brelich. Special importance is attached to contemporary trends and issues of Sociology of Religion, a discipline epitomizing the ongoing renewal of criteria, models and imaginative denominations current Sociology teems with.

The third part, *Ciências psicológicas da religião*, is edited by Edênio Valle, a scholar well-known also in Italy, who observes that the relevance of Psychology of Religion is growing in the Brazilian academic community, thanks to the publication of original and translated texts and of conferences proceedings that prove the proactivity of supporters such as the team *Religião e Psicologia* of the AN-

PEP (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia), that has already run eight conferences with the international key players of the discipline. It is opened by the original and translated text by Jacob A. Belzen (*Taking a step back*) that used to inaugurate a historical-cultural retrospective of the process Psychology of Religion went through for acquiring the status of scientific discipline. Psychology of Religion is portrayed by metaphors: “Ancilla” (servant in Latin, as for the following metaphoric wording) hints at a Psychology of Religion at the service of religion, “Critica” points at a Psychology of Religion generally speaking hostile or adverse to religion, “Scientia”, a neutral Psychology of Religion, solely devoted to psychological research, “Musicologist” describes an approach sympathetic to religion, which knows its “score” well, but which is into the peculiarities of the performers: in other words, knowing religion, knowing religious people, with a participant observation.

In the following pages, Cátia Cilene Lima Rodrigues and Antônio Máspoli de A. Gomes outline a framework of the “classical” theories of religion, namely the different approaches of Cognitive-Behavioural Psychology, Depth Psychology (with reference to Freud and Jung), Humanistic Psychology. An outstanding contribution is provided by Geraldo José de Paiva, world-wide renowned scholar of Psychology of Religion, who carefully presents current models and new trends in the contemporary world-wide Psychology of Religion, highlighting seven methodological approaches: narrative psychology, attribution theory, social representations theory, cultural psychology, attachment theory, evolutionary psychology and psychoanalytical theory of object relations. Subsequently, an introduction to key topics, often covered in specialized literature and in international conferences, is provided, together with objections and debates. José Luiz Cazarotto outlines a critical framework of the relationship between Religion and Biology and Neurosciences, underlining a reductionist path of the research: from the body to the mind, from neurons to synapses. Eliana Massih investigates the potential contribution of what, according to some, could be the new paradigm of the Evolutionary Psychology of Religion. Clarissa De Franco meets the challenge of the debate about the relations among religion, religiosity and spirituality, by choosing the criteria of the respec-

tive approaches to psychotherapy, ethics, and death. Maria Eliane Azevedo da Silva begins her contribution to evolutionary Psychology of Religion with an intriguing question many specialized handbooks and essays raise: what do we mean by religious maturity? Then she analyzes the “stages of faith” suggested by Fowler and links them to the perspectives that can be inferred from Winnicott, perspectives that Ana-María Rizzuto highlighted. Her conclusion is the relevance of the experience of loving others and being loved for the development of faith. Everton de Oliveira Maraldi, Leonardo Breno Martins and Fátima Regina Machado present the outcomes of years of studies and participant observation of the altered states of mind with particular reference to Afro-Brazilian rituals, underling the advantages of a composed methodology encompassing psycho-social analysis and individual case study, profiting from both neurophysiological tests of the organic correlates and psychological tools such as test, introspection, interviews, journals.

The fourth part, *Ciências das linguagens religiosas*, edited by Enio José da Costa Brito, revolves around the belief that language is not only an expression of the evolution of man, but its very cornerstone: languages articulate the specifically human dimension of being in relationship and make it happen. Specific contributions focus on origins, structure and processes of the religious languages, on their expression (the body, the arts, the media, the myths, the rituals). The essays concerning the hermeneutics of the sacred books, the relationship between oral transmission and written text, the stereotypes and preconceptions of a fundamentalistic view of religion, are inspiring.

The fifth part, *Ciências da religião aplicada*, edited by Afonso Maria Ligorio Soares, investigates aims, functions and consequences in social practices of the science of religion: as far as peace, interreligious or not, humanization, mediation of conflict are concerned; but also for pastoral, religious education, socio-political education and psychotherapy purposes.

The work as a whole, properly representing the state of the art and the main scholars in Brazil today, is particularly interesting to scholars and students because it is built upon two methodological pillars: historical perspective and epistemological perspective. Collecting such a great number of contributions has

the same strengths and weaknesses of any encyclopedical presentation, articulated in radically different “voices. On one hand, each contribution can be considered and read as an essay on its own: a summary of the present time and an encouragement for further and future investigation. On the other hand, every voice seems isolated; since built from the specific points of view and sensitivity of the different contributors, it may lead the reader to get a fragmentary juxtaposition of ideas. A sign of the issue can be found in the difference, not only of names but of visions, in the definition of the object. While the title and the overall plan of the book, the singular *Ciência da religião*, is meant to communicate the aim to a homogeneous “compendium”, many contributors prefer the plural form, stressing both the plurality of scientific approaches and religious pluralism: “Ciencias Religiosas”.

The underlying issue, not clarified in the Introduction of the text, is not unimportant: in the “sciences of religion” what is specific is the material object (religion) or the insertion in a scientific discipline? For instance, is Psychology of Religion a religious discipline or a branch of Psychology? Belonging to the academic world of science implies that religion should be a well-defined object, investigated with the methodology and the tools of the different disciplines. The Psychology of Religion, the Sociology of Religion and the Hermeneutics of Religion are, first of all, Psychology, Sociology and Hermeneutics. Far from being a final and exhaustive answer to the issue, the “Compêndio” casts light on its urgency. And precisely that could be an advantage for the reader and the scholar.

Translated by *Cristina Scarpa*.

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M. (2014). [Review of the book *Compêndio de Ciência da Religião*]. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 84-86. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014R01e>.

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

