



Qualificare la psicologia, rispettare la religione: La distintività della psicologia della religione

Mario Aletti, Alessandro Antonietti – *Dipartimento di Psicologia, Unità di Ricerca in Psicologia della Religione, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*

Riassunto

Si presentano alcune considerazioni a riguardo della psicologia della religione quale settore specifico e autonomo di indagine psicologica. Si sostiene la necessità, da una parte, di definire correttamente l'oggetto di studio, la religione e, dall'altra parte, di difendere l'approccio psicologico, in quanto psicologico, dal riduzionismo neurobiologico o dall'annessionismo psico-sociologico. Ciò che interessa lo psicologo della religione non è la religione per sé, ma ciò che accade nella psiche/mente dell'uomo quando si relazione alla religione che incontra nella propria cultura. La religione dell'individuo si distingue dalla spiritualità, dalla ricerca di significato, dalla mindfulness per la sua caratteristica peculiare: la convinzione soggettiva di essere in relazione con il Trascendente. Questa convinzione si manifesta in credenze, sentimenti, relazioni, atti culturali, comportamenti normati. Da una parte ciò riguarda strettamente il vissuto individuale, dall'altra trova realizzazione in una cultura specifica con forme religiose istituzionali ed un linguaggio simbolico-culturale determinato sia nel tempo che nello spazio. Ciò richiede una prospettiva psicodinamica e clinica della psicologia della religione, accanto a quella socio-culturale. L'attuale successo della psicologia sociale della religione viene ripensato criticamente nelle sue opportunità e sfide.

Parole chiave: Psicologia della religione, Religione vs spiritualità, Neuroscienze, Psicologia sociale

Abstract

Defending psychology, respecting religion: The distinctiveness of the psychology of religion

Some remarks about psychology of religion meant as a specific and autonomous domain are reported. The need of defining the object of investigation (religion) in a proper way and of defending the peculiarity of the approach (psychology) against the neurobiological and sociological reductionisms is stressed. The psychologist is interested not in religion itself, but in what occurs in human mind when religion is encountered within a culture (that is, religiosity). It is argued that religion is different from spirituality, search for meaning, mindfulness and so on since it is characterised by the subjective conviction to be in relation with the Transcendent. Such a conviction is expressed in beliefs, feelings, interpersonal relationships, rituals, normative behaviours. On one hand these aspects concern individual experience and, on the other hand, they are instantiated in a specific culture, with its own institutions, symbols and language, which develop in a given spatial-temporal context. This implies that a clinical and psychodynamic perspective, beside the sociocultural one, has to be taken into account. The current success of the social psychology of religion is critically examined by considering its potentialities and limits.

Keywords: Psychology of religion, Religion vs spirituality, Neurosciences, Social psychology

In cerca della distintività

Oggi, il “ritorno alla religione” è enfatizzato dai mass-media non meno che dagli studiosi. Si parla di **de-secolarizzazione** e di **post-secolarizzazione**, di ritorno dell’anima, di bisogno di credere, di integralismo religioso che diventa anche proclamazione politica e di guerra santa, ma anche di spiritualità post-trascendente di “religione dopo la religione” (Hood, 2012, p. 110) e di “religione senza Dio” (Dworking, 2014). In questo contesto c’è un rinnovato interesse su che cosa la psicologia può dire attorno al “religioso” (religione, religiosità, spiritualità, ma anche ateismo, superstizione, integralismi e fondamentalismi). E la psicologia della religione è ormai considerata parte della *mainstream psychology*.

Ma non tutto ciò che viene detto e scritto sulla “religione” anche da psicologi è, di fatto, psicologia della religione. Questo contributo presenta alcune considerazioni, a volte divergenti da alcune prospettive di moda e, intenzionalmente provocative, a riguardo della psicologia della religione quale settore specifico e autonomo di indagine psicologica. La distintività della psicologia della religione suppone, da una parte il rispetto della specificità metodologica dell’approccio psicologico e, dall’altra, il riconoscimento della specificità delle manifestazioni culturali delle diverse religioni ciascuna considerata nel suo contesto culturale: *defending psychology, respecting religion* (Aletti, 2012b).

Infatti, l’applicazione di modelli psicologici all’area del religioso può avere come obbiettivo un’ulteriore ricerca confermativa di una teoria psicologica già verificata in campi diversi, non religiosi. Una ricerca sull’incidenza delle differenze di genere nell’atteggiamento degli adolescenti verso la preghiera potrebbe non essere altro, in funzione dell’interesse cognitivo che la guida, che uno studio di psicologia evolutiva differenziale. Allo stesso modo, concentrarsi sulle mutazioni dei processi neurologici concomitanti l’attività mentale della meditazione serve a capire come funziona il cervello, ma non come si struttura e agisce nella personalità l’atteggiamento della meditazione “religiosa”. Così, un’indagine sui pellegrinaggi può essere soltanto una ricerca di psicologia sociale del turismo applicata ad una meta di devozione (Lourdes, Medjugorje, oppure

cammino di Santiago, viaggio alla Mecca...) ma è psicologia della religione solo se indaga il vissuto specifico delle persone, e come la loro devozione influenza gli altri vissuti e processi della personalità.

Il dibattito sulla definizione dell’oggetto proprio della disciplina è ampio e articolato (si veda Aletti, 2010, pp. 29-47; Belzen, 2005). Noi esprimiamo il nostro punto di vista, senza poter qui argomentare in dettaglio la sua validità. La psicologia della religione è quel ramo della psicologia che indaga, con paradigmi, metodi e strumenti psicologici, ciò che di psichico vi è nella religione. Non studia propriamente la religione, ma la personalità del credente, i suoi vissuti e le interazioni di quei vissuti con l’insieme dello psichismo. La psicologia della religione non spiega l’essenza e l’origine della religione; allo stesso modo che la psicologia del linguaggio non spiega che cos’è il linguaggio. L’uomo non crea la religione, come non crea il linguaggio: lo acquisisce attraverso l’interazione tra la sua psiche e la cultura dell’ambiente.

Se, da una parte, lo psicologo deve tener conto dello status della religione come dato obiettivo presente nella cultura, con cui il soggetto si trova ad interagire, d’altra parte l’approccio psicologico si focalizza sull’esperienza del soggetto.

Si pone perciò l’esigenza di chiarire che cosa abbia di specifico l’esperienza religiosa da renderla non assimilabile a più generali processi e atteggiamenti, vale a dire la specificità del vissuto religioso, rispetto ad altri vissuti della personalità. Dal punto di vista del soggetto, condividere la fede in un ente sovranaturale comporta elaborare determinate credenze (nell’esistenza di una divinità, nell’immortalità ecc.), vivere peculiari esperienze (sensazione di pace interiore, stati mistici ecc.) e assumere particolari comportamenti (pregare, prendere parte a riti ecc.). Ora, queste credenze, esperienze e comportamenti hanno qualcosa di specifico, che ne fa una tipologia *sui generis*, o sono forme e manifestazioni di più ampie tipologie di credenze, esperienze e comportamenti? Il credere in un essere divino ha gli stessi connotati del credere in entità dall’esistenza controversa come gli UFO o il mostro di Lockness o di una pura ipotesi come l’esistenza di altri universi popolati da altri essere viventi e pensanti? I vissuti del credente quando si trova/ritiene di trovarsi in

rapporto particolare con la divinità sono riportabili a stati di coscienza cui si accede con pratiche “laiche” (come potrebbe essere lo stato di *flow*, la *mindfulness* o la *rêverie*)? L'appartenenza a una confessione religiosa comporta atteggiamenti e comportamenti – sul piano individuale e sociale – che possono essere assimilati *tout court* a quelli che derivano dall'adesione a un'ideologia o dalla militanza in un'organizzazione sociale?

Dalla specificità e irriducibilità dei fenomeni mentali collegati all'esperienza con il divino sembra dipendere la distintività della psicologia della religione come disciplina, la quale diversamente rischierebbe di essere “smembrata” in una serie di sottocapitoli da rubricarsi nell'ambito della psicologia della coscienza, della psicologia cognitiva, della psicologia delle emozioni, della psicologia sociale, della psicologia dello sviluppo, della psicologia clinica.

Ma, certamente, la convinzione soggettiva di essere in rapporto con un essere o Agente trascendente per quanto corrispondente a certe attività mentali, non può ancorarsi ad una dimostrazione di una realtà esterna e diversa dalla percezione/convinzione soggettiva, o fede. L'esistenza di Dio non è dimostrabile a partire dalla psicologia come insegnava già Flournoy (1902), con il principio di esclusione metodologica del Trascendente: Dio è escluso dallo studio psicologico, sia come oggetto di studio sia come criterio interpretativo/esplicativo dei fenomeni mentali.

Psicologia della religione e/o della spiritualità

Recentemente nella psicologia il tema della religione è stato accostato a quello della “spiritualità”. Forse si tratta del tentativo di preservare la psicologia della religione e di offrire attraverso una denominazione più trendy, una versione più accettabile da parte della mentalità contemporanea, specie quella psicologica, specie quella americana. C'è però da chiedersi se l'accostamento della religione alla spiritualità non rischi di fare perdere alla prima la sua distintività. Da un punto di vista concettuale, infatti, vi può essere una vita spirituale – fatta di meditazione, compassione, abnegazione ecc. – anche in chi non crede in un essere sovranaturale e, per converso, un orientamento religioso non necessariamente deve essere accompagnato da una particolare spiritualità.

La questione dei rapporti tra religione e spiritu-

alità è estremamente dibattuta: i due concetti sono considerati da alcuni come sinonimi, da altri come intersecantisi, da altri come contrapposti.

Secondo alcuni la distinzione religione/spiritualità corrisponderebbe alla bipolarizzazione istituzionale/personale, esteriore/interiore, credenze/emozioni, verità oggettiva/autenticità oggettiva: equazioni che spesso scivolano dall'ambito descrittivo a quello valutativo, e quindi in considerazioni ideologiche sulla società e sulla religione. La cosiddetta “spiritualità post-moderna” (frase suggestiva, che non ha alcun concetto chiaro alle spalle) sembra guardare al trascendente come a una realtà psichica interiore, un sentimento psicologico d'essere inserito in una realtà invisibile, che supera la totalità delle cose osservabili e il mondo dell'esperienza quotidiana, prescindendo da un postulato cognitivo di un Trascendente divino e personale.

Altri (Paiva, 2005; Westerink, 2012), per esigenze di chiarezza concettuale (e di una definizione della stessa disciplina come “psicologia della religione”) vorrebbero introdurre una distinzione tra spiritualità teistica (psicologia della religione) e spiritualità non-teistica (psicologia della spiritualità);

Altri, come Salander (2012) più radicalmente, ritengono che il concetto di spiritualità, in psicologia della religione, sia inutile e confusivo. Opinione che pare condivisibile, se solo si pensa che il concetto di “spirituality”, endemico nella letteratura della “anglosfera”, ma più criticato in ambito europeo comprende tanti e tanto diversi significati: dalla devozione privata o pubblica a Dio, all'esperienza soggettiva ed interiore di autotrascendimento o di dedizione ai valori umanistici di fratellanza e solidarietà, alla meditazione e alle pratiche interiori di riscoperta del vero sé, alle tecniche di sviluppo del potenziale umano, all'attitudine di dare senso alla vita, alla ricerca del benessere psico-fisico, al rispetto degli animali, all'attenzione all'alimentazione vegetariana, alla capacità di “pensare positivo” in ogni accadimento della vita ecc. Usato in così tante accezioni, il concetto di spiritualità non riveste più nessuna realtà precisa, tanto meno operazionalizzabile. Con riferimento alla nota favola di Andersen si direbbe che l'imperatore, se non è proprio nudo, certamente è mal vestito!

Noi pensiamo che occorra distinguere la religione dalla spiritualità e che quest'ultima tenda a risolversi in un generale, indistinto, atteggiamento della psiche.

Pensiamo necessaria una distinzione tra l'universale *search for meaning* e quella specifica risposta, non necessaria né universale, al *search for meaning* che è la risposta "religiosa". Ora, nella nostra cultura occidentale la religione è quella specifica risposta alla generale domanda di significato (*search for meaning*) che appella al Trascendente come fonte di senso e di valore/interesse ultimativo. Essa assume connotazioni specifiche (credenze, simboli, rituali, principi etici) in funzione dei diversi contesti storico-culturali e linguistico-simbolici (Antonietti e Iannello, 2013). Discriminante in questa definizione è la relazione (*religio*) che il credente intrattiene con il Trascendente, il "radicalmente Altro" (R. Otto). L'appello al trascendente comporta, secondo la lezione del grande teorico della personalità Gordon W. Allport, l'individuazione di un valore assoluto, quale cardine su cui ruota quella "unitaria filosofia di vita" che è essenziale per un "sentimento" di personalità maturo (Allport, 1950, pp. 67-70). Una religione veramente "intrinseca" ha carattere globalizzante, totalizzante, integrante di tutta la personalità, e comporta una disponibilità euristica e una consequenzialità etica. L'apertura al trascendente che il credente trova nel valore religioso può essere offerta, per il non credente, anche da valori umanistici, "assoluti di sostituzione" che se pur funzionalmente analoghi, sono qualitativamente diversi dalla religione. Credere in una relazione personale con Dio padre è cosa diversa che credere in un'ideologia, una missione, un destino o sentire di essere immersi in un tutto che ci circonda. (Con questa annotazione Allport prospettava già una possibile soluzione al problema dei rapporti tra religione e spiritualità. Purtroppo il suo background teorico è ignorata da molti di coloro che usano il suo strumento di religione intrinseca/estrinseca, ma lo riducono ad uno strumento di rilevazione poco più che socio-demoscopica).

Questa opzione di definire religioso solo l'atteggiamento di riferimento al Trascendente aiuta a chiarire l'oggetto della psicologia della religione mentre ne limita il campo. Esclude che la religione posta ad oggetto dalla psicologia empirica sia una dimensione "interiore" della personalità o un *proprium* antropologico dell'uomo come sostengono i filosofi che parlano di *homo religiosus* o una forma specifica di "intelligenza" (Emmons, 2000), né che si identifichi con un interiore "senso religioso" o "spiritualità" o una ricerca di significato ultimo ("ultimate con-

cern") né che sia una dimensione della personalità, o una specie di un sesto fattore accanto ai *big five*. Esclude, altresì, che si possa studiare una generica "religiosità mediana" o sentimento religioso, che sarebbero – secondo alcuni - sottese a tutte le diverse forme culturali e storiche della religione e per conseguenza, esclude la possibilità di elaborare test della religiosità validi in tutti i contesti culturali e simbolici a prescindere dalla dimensione storica e geografica.

Molti – e noi tra questi - preferiscono pensare alla religione come un fenomeno sociale e culturale, storicamente (e geograficamente) identificabile e differenziato, cui l'uomo si accosta con tutta l'insieme della sua personalità e la sua storia.

D'altra parte concepire la religione come una risposta al bisogno di significato fa sì che si parli a volte della religione come di un *meaning system*. La psicologia dovrebbe mettere preferibilmente l'accento sulla religiosità dell'individuo come *meaning making*, per sottolineare, anche qui, il rilievo decisivo del processo soggettivo nell'appropriazione del fenomeno culturale. La prima dicitura *meaning system* mette in evidenza l'istituzionalizzazione e la sedimentazione di credenze, significati, culto ed organizzazione comunitaria, mentre la seconda *meaning making* sottolinea la componente creativa che instaura la religiosità del singolo individuo.

Psicologia: in difesa dell'autonomia

Sembra opportuno difendere l'approccio psicologico, in quanto psicologico, dal riduzionismo neurobiologico o dall'annessionismo sociologico.

Assunto che la disposizione religiosa nei confronti della realtà abbia una sua specificità rispetto alle altre forme con cui gli individui e le collettività si aprono ed entrano in relazione con il mondo, è poi da capire se l'indagine psicologica riguardi un livello di questa disposizione che è irriducibile a quello indagato dalle neuroscienze. Che la preghiera o la meditazione, come tutto ciò che si verifica nella mente, abbia un corrispettivo neurobiologico è ovvio e banale. Un punto fermo che si può stabilire è che la psicologia è comunque necessaria per definire e descrivere il fenomeno mentale di cui le neuroscienze intendono occuparsi. L'esperienza mentale, ancorché fosse esperienza illusoria (in quanto epifenomeno dei processi cerebrali), è comunque un qualcosa che a qualcuno accade, e come tale me-

rita di essere preso in considerazione nei termini in cui si manifesta, anche se l'intento fosse quello di non fermarsi alla descrizione in termini mentalistici ma di andare a scoprire i processi cerebrali che la determinano (Antonietti, 2008).

Una volta stabilito che le descrizioni psicologiche sono necessarie per mettere in corrispondenza esperienze mentali e processi neurobiologici, si tratta però di capire se, una volta acquisita la definizione psicologica del fenomeno mentale da indagare, la si possa poi abbandonare mantenendo soltanto la descrizione del processo neurobiologico. Infine, mentre nello studio scientifico delle realtà materiali ha senso procedere dall'apparenza a una realtà più profonda, oggettiva, indipendente dai nostri sensi, nel caso della mente non si tratta di passare dall'apparenza a una realtà profonda, perché l'apparenza soggettiva è l'essenza del mentale (Antonietti, 2006). La dolorosità non è una proprietà contingente del dolore; la dolorosità è l'essenza del dolore. Se provo un dolore, la sensazione del dolore è in tutto e per tutto ciò che provo; non ha senso dire che quel dolore è in realtà un processo cerebrale.

Le corrispondenze tra fenomeni psicologici e processi neurobiologici sono spesso addotte come evidenze che supportano la specificità degli atteggiamenti mentali. Ma questa specificità può spesso essere evidenziata per altre vie. Per esempio, l'attenuarsi della percezione del confine tra sé e la realtà e il disorientamento spaziale che compaiono durante la meditazione cui si accompagna - secondo i dati di Newberg e D'Aquili (1998) - la riduzione dell'attività del lobo parietale posteriore superiore, erano già note per via dell'analisi psicologica. Nel caso dell'epilessia del lobo temporale il dato neurobiologico mostra che un'esperienza "religiosa" come quella dei pazienti in questione è particolare rispetto alla quotidianità, poiché in sua corrispondenza il cervello si trova in uno stato particolare. Ma che quel genere di esperienza sia particolare lo si sapeva indipendentemente dal dato neurobiologico, poiché pensieri, interessi, atteggiamenti e comportamenti testimoniavano in abbondanza a favore della sua particolarità. Inoltre che un'esperienza psicologica particolare sia accompagnata da uno stato neurale particolare non è sorprendente per quell'unità psico-biologica che è l'uomo (Antonietti, 2005). Potrebbe invece essere interessante scoprire, tramite rilevazioni più fini, che - l'esempio è del tutto fittizio - i pazienti in questione

mostrano sistematicamente, durante la crisi epilettica o nei periodi inter-crisi, o un'attivazione neurobiologica N1 o un'attivazione N2. Questo potrebbe essere l'indizio di due forme diverse di "contatto" con il divino che a livello psicologico non erano state rilevate. La ricostruzione più dettagliata di ciò che i pazienti provano o pensano potrebbe così portare a individuare un contatto di genere P1 caratterizzato dalla sensazione di capire il mistero della realtà (un contatto prevalentemente intellettuale) e un contatto di genere P2 caratterizzato dalla sensazione di serenità e bellezza (un contatto prevalentemente emotivo-estetico). Le differenziazioni suggerite dal dato biologico andrebbero tuttavia provate sul piano psicologico dai resoconti introspettivi, dall'analisi degli atteggiamenti, dalla rilevazione delle espressioni facciali, dallo studio delle espressioni linguistiche ecc. (Antonietti e Iannello, 2011).

Per quel che riguarda l'approccio della psicologia sociale alla religione, ci si potrà chiedere se, in che modo e in che cosa la psicologia sociale della religione si qualifica all'interno della psicologia sociale e si distingue, per esempio dalla psicologia sociale di altri sistemi ideologici (Deconchy, 2010). La psicologia della religione non è una psicologia sociale applicata alle manifestazioni e comportamenti religiosi, così come potrebbe essere applicata ad altri comportamenti osservabili o dichiarati: nella politica, nei contatti sociali, nell'educazione, nella famiglia, nella pubblicità, nell'alimentazione ecc.

Se, da una parte la psicologia della religione comporta il riferimento ad un fenomeno culturale definito come "religione" (istituzionalizzazione di credenze, culto, organizzazione, linguaggio simbolico) socialmente osservabile e tipificabile, d'altra parte vi è indispensabile la comprensione fenomenologica dell'intenzionalità costitutiva dei vissuti psichici verso la religione e della loro interazione con altri vissuti, processi e dinamismi della personalità a livello intrapsichico. Del resto, anche il recentissimo volume *Religion, Personality and Social Behavior* curato Vassilis Saroglou (2014) evidenzia la necessità di ricondurre l'atteggiamento religioso (che pur si manifesta in comportamenti socialmente visibili, in quanto legato alla cultura, al linguaggio, alla simbolica religiosa) alla psicologia della personalità.

Le esplorazioni su tradizionali indicatori socio-demoscopici - frequenza ai riti, appartenenza ad un gruppo, autoattestazione (self-report) di adesione e

di livello di credenze – sono solo l'avvio iniziale dello studio dei vissuti religiosi e appaiono inadeguate a cogliere le dimensioni della religiosità, le sue motivazioni psichiche, i suoi effetti. La facilità d'uso di strumenti che consentono di raggiungere un cospicuo numero di soggetti, come ad esempio i questionari on-line, non garantisce però i ricercatori circa la correttezza metodologica e la validità delle conclusioni delle loro ricerche come “psicologia della religione”. La psicologia della religione richiede l'attenzione costante a coniugare l'aspetto “quantitativo” della ricerca dei dati con una prospettiva interpretativa “fenomenologica”, nel rispetto sia dell'intenzionalità specifica e caratterizzante della condotta religiosa (nei confronti del Trascendente) sia delle peculiarità dell'ambiente e del contesto culturale in cui essa si verifica e si istituzionalizza come culto, rito, organizzazione.

Per un approccio psicodinamico

Ciò richiama l'attenzione sulla dimensione psicodinamica personale dell'atteggiamento verso la religione. L'individualità religiosa si costruisce lungo un processo di appropriazione personale che comporta il riconoscimento e la distanza, la differenziazione e l'alterità rispetto alla religione conosciuta nella cultura. Il grande pediatra e psicoanalista Donald W. Winnicott (1953/1974) ci ha insegnato che il bambino crea la madre che trova (vale a dire: quella donna era già là, ma non è “la madre” del bambino finché il bambino non entra in relazione con lei, riconoscendola come altra da sé). Si potrebbe applicare questa idea sostenendo che nella religione “il credente crea il Dio che trova”. Vale a dire che la nostra relazione con Dio e la nostra religione si strutturano in uno “spazio potenziale” molto complesso che è anche funzione di tutto un contesto personale, a partire da esperienze emotive primarie. Religiosi non si nasce, si diventa, attraverso un costante scambio e co-costruzione con l'ambiente culturale circostante, nell'interazione tra mondo soggettivo ed interno e mondo reale esterno (Aletti, 2005).

Questa visione dinamica e costruzionista dà ragione delle molteplici espressioni della religione, della sua accettazione o rifiuto, ed anche di molti processi e conflitti che si verificano nell'approccio dell'uomo alla religione del proprio ambiente culturale. Il modello darebbe conto, per esempio del fatto

che l'atteggiamento personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione), ritagliandosi una ‘zona intermedia’ tra soggettività ed oggettività. Il modello segnala anche l'interazione di simboli e riti religiosi codificati con il personale processo di “dazione di senso”, che può spiegare sia l'adesione sia la negazione della credenza, sia la sua utilizzazione in forme deviate e perverse e/o creative e innovative, rispetto al sistema simbolico religioso istituzionale (Aletti, Fagnani e Colombo, 1998).

Di qui la necessità del dialogo con la teologia per la conoscenza dei contenuti della religione che si studia dal punto di vista psicologico. In proposito dovrebbe far riflettere il senso di estraneità denunciato dal credente rispetto ai tratti con cui lo studioso, psicologo, sociologo o filosofo, descrive la sua fede. In particolare gli uomini di Chiesa, pastori e teologi, denunciano il loro disagio alla lettura di tante indagini e ricerche psicologiche che appaiono inadeguate, periferiche e frammentarie (infine, “fuori centro” quanto all'oggetto) incapaci di cogliere ciò che è veramente la “loro” religione. Questa critica deve essere ascoltata dal ricercatore, il confronto costante con i credenti e con i teologi aiuta lo psicologo a una de-costruzione delle sue stesse categorie, e a verificare continuamente la validità di strumenti, anche se sembrano consolidati dall'uso di molti decenni (Aletti, 2012a).

La carenza di ricerche su simili concreti comportamenti religiosi e il prevalente concentrarsi su concetti generali ed astratti, quali religione, spiritualità e le loro dimensioni strutturali rappresenta una delle difficoltà che la psicologia della religione deve affrontare oggi. Gli psicologi della religione dovrebbero tornare nelle chiese, nelle sinagoghe, nelle moschee; non per aumentare la loro fede; ma semplicemente per essere dei veri psicologi della religione!

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archive for the Psychology of Religion*, 27, 1-18.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi* (2 ed.). Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2012a). 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. (2012b). 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., 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.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion*. New York: MacMillan. Trad. it. *L'individuo e la sua religione. Interpretazione psicologica*. Brescia: La Scuola, 1985.
- Antonietti, A. (2005). La mente tra cervello e anima. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 97, 211-242.
- Antonietti, A. (2006). Where is the mind? Neurobiological naturalism and cultural perspectives challenge psychology/La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al naturalismo biologico e al situazionismo storico-sociale. 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. 60-106). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Antonietti, A. (2008). Must psychologists be dualists? In A. Antonietti, A. Morandi Corradini & E. J. Lowe (Eds.), *Psycho-physical dualism today. An interdisciplinary approach* (pp. 37-67). Lenham, MD: Lexington Books.
- Antonietti, A., & Iannello, P. (2011). Social sciences and neuroscience: A circular integration. *International Review of Economics*, 58, 307-317.
- Antonietti, A., & Iannello, P. (2013). Mind is culturally constrained, not culturally shaped. In R. J. Jenkins & W. E. Sullivan (Eds.), *Philosophy of mind* (pp. 131-146). Happaage, NY: Nova Science Publishers.
- Belzen, J. A. (2005). In defense of the object: on trend and directions in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 1-16.
- Deconchy, J.-P. (2011). La psychologie sociale expérimentale de la religion. L'état des lieux. *Bulletin de Psychologie*, 64, 117-132.
- Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Religione senza Dio*. Il Mulino, Bologna, 2014.
- 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.
- Flournoy, T. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Hood, R. W. Jr (2012). Commentary to the special issue of the *Archive for the Psychology of Religion* on "Spirituality". *Archive for the Psychology of Religion*, 34, 105-111.
- Newberg A. B., & D'Aquili, E. G. (1998). The neuropsychology of spiritual experience. In H. G. König (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 75-94). San Diego, CA: Academic Press.
- Paiva, G. J., de. (2005). Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In M. M. AmatuZZi (Ed.), *Psicologia e espiritualidade* (pp. 31-47). São Paulo: Paulus.
- 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, 17-32.
- Saroglou, V. (Ed.). (2014). *Religion, Personality, and Social Behavior*. New York-London: Psychology Press.
- Westerink, H. (2012). Spirituality in psychology of religion: a concept in search of its meaning. *Archive for the Psychology of Religion*, 34, 3-15.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). New York: Basic Books, 1971. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60) Roma: Armando, 1974.

Entrambi gli autori partecipano alle attività dell'Unità di Ricerca in Psicologia della Religione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Mario Aletti, psicoanalista, è professore a contratto di Psicologia della Religione presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Alessandro Antonietti, è professore ordinario presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Corrispondenza / email: mario.aletti@unicatt.it

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M., & Antonietti, A. (2015). Qualificare la psicologia, rispettare la religione: La distintività della psicologia della religione. *Psicologia della Religione e-journal*, 2 (1), 1pi-8pi. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2015A12i>.

English version: <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2015A12e>.

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

