

Studi e ricerche



Psicologia della Religione e-journal

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

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

Stefano Golasmici – *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 Guildford 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. Moszczyńska & 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>

