

# Dispensa di psicologia della religione

Germano Rossi

18 giugno 2013

I capitoli del libro di testo sono: 1-4, 6, 9-10.

Quelle che seguono sono delle integrazioni al testo, in parte scritte da me, in parte formate da brani di altri testi. Durante le lezioni, alcune volte le ho seguite in dettaglio, altre mi ci sono ispirato.

Questa dispensa contiene molte parti incomplete, brani provenienti da altri testi, riprodotti direttamente o semitradotti o semilavorati (specificamente indicati come tali). Altre parti sono incomplete perché rappresentano degli appunti di concetti da ampliare o riscrivere (e sono indicati in rosso o in viola). Allo stesso modo i riferimenti bibliografici in blu sono presenti nella bibliografia finale, quelli in rosso o in nero, no.

## Indice

<b>1</b>	<b>Integrazioni capitolo 1</b>	<b>2</b>
1.1	Cos'è la psicologia della religione . . . . .	2
1.2	Religione (religiosità) e spiritualità . . . . .	3
<b>2</b>	<b>Integrazioni al capitolo 2</b>	<b>11</b>
2.1	Sviluppo religioso . . . . .	11
2.2	Oltre gli stadi di sviluppo . . . . .	14
2.3	Teoria della socializzazione . . . . .	16
2.4	Concetto e immagine di Dio . . . . .	19
2.5	Bambini e Preghiera . . . . .	22
2.6	Teoria dell'attaccamento e relative ricerche . . . . .	24
2.7	Altri lavori sulla religione e la spiritualità nell'infanzia . . . . .	24
<b>3</b>	<b>Integrazioni al capitolo 9</b>	<b>26</b>
3.1	Chiese, sette, culti . . . . .	26
<b>4</b>	<b>Integrazioni al capitolo 10</b>	<b>27</b>
4.1	Sistema ideologico . . . . .	27
4.2	Distinguere fra peccato e peccatore . . . . .	29
4.3	Fondamentalismo religioso . . . . .	30
<b>5</b>	<b>Riferimenti bibliografici</b>	<b>31</b>

# 1 Integrazioni capitolo 1

## 1.1 Cos'è la psicologia della religione

In senso etimologico, il termine “psicologia” deriva da due parole greche: “psiche” (*psyché*) e “logia” (*lógos*); la psiche greca divenne l’“anima” latina e quindi la psicologia può essere intesa, in senso generico, come studio o scienza dell’anima. **Tuttavia i significati di “psiche” e “anima” si sono poi rivestiti di accezioni diverse (in particolare l’anima ha assunto un significato più specificamente religioso), ma il nucleo base dei due concetti dovrebbe riferirsi a ciò che ogni singolo individuo ha di caratteristico rispetto a qualunque altro.** Senza entrare nei meandri del significato del termine psiche (o anima), possiamo declinarlo in termini contemporanei (ovvero scientifici) come **lo studio del comportamento umano in senso lato e di ciò che il comportamento sottintende**, quindi anche dei processi di pensiero (consapevoli o inconsapevoli) che sottostanno e/o gestiscono, guidano e controllano il comportamento dell’individuo.

Infatti, in quanto studio dei comportamenti, la psicologia si occupa **sempre** dell’individuo e dei suoi “comportamenti” in senso lato (considerati come manifestazione della “psiche”). Per cui nel seguito di questo testo, quando si parla di “comportamenti” in modo generale, si intendono tutti quei processi (consci o inconsci, interni o esterni) che portano l’individuo ad agire in un determinato modo.

Quindi, termini come “*psicologia dell’organizzazione*” o “*psicologia della musica*”, “*psicologia della salute*” (e altri tipi di “psicologia di” qualcosa) non si riferiranno mai alle organizzazioni, alla musica, alla salute in sé, ma si riferiscono ai comportamenti umani che hanno a che fare con gruppi di individui organizzati e alle loro relazioni in questo contesto (e non con le organizzazioni stesse) o con gli individui che ascoltano, fruiscono, eseguono, inventano la musica o, ancora, con gli esseri umani quando hanno a che fare con la salute (propria o altrui). Le eventuali informazioni sul modo in cui un’organizzazione è strutturata, su cosa costituisca o meno una musica e quali regole segue oppure sui luoghi e strutture e le figure istituzionali che permettono la gestione della salute, sono sempre da considerarsi in relazione all’individuo (e agli individui) che ne sono implicati.

Analogamente quindi, la *psicologia della religione* non studia e non deve studiare la religione in sé ma...è, invece, quella parte della psicologia che si occupa dei comportamenti religiosi, in senso lato. Ovvero, come la religione e/o la fede religiosa (o la loro mancanza) influenzano i comportamenti dell’uomo ovvero influenzano il modo di pensare e quindi di agire.

Per paradosso, allo psicologo della religione, che l’oggetto della credenza (ad esempio Dio) esista realmente oppure no, non deve importare affatto. L’importante è che un determinato individuo ci creda (o non ci creda) e che di conseguenza il suo comportamento (in senso lato) possa essere influenzato da ciò che crede (o non crede). Per continuare nel nostro paradosso, se uno psicologo della religione dovesse incontrare un Pastafariano *veramente* credente, non dovrebbe minimamente basarsi sul fatto che il Pastafarianesimo è una religione inventata per burla (Cusack, 2010), ma piuttosto considerare come tale credenza influenzi i comportamenti di quel credente. Per chi non lo sa, il Pastafarianesimo è una religione inventata da Bobby Henderson (2008) come reazione all’obbligo di insegnare il creazionismo (nelle scuole del Kansas) contemporaneamente all’evoluzionismo scientifico.

In realtà, l’esclusione di Dio (o di ogni e qualunque divinità, semi-divinità o altre “entità” che vanno “oltre”, come fate, maghi o alieni) nella psicologia della religione deriverebbe comunque dai normali principi scientifici, che andremo a discutere nel capitolo sull’epistemologia.

Sembra comunque in qualche modo utile e necessario dare una breve definizione di cosa sia o si intenda per religione e di che cosa sia la spiritualità (e lo faremo più in dettaglio nel cap. 1.2). Non voglio però cercare di definire esattamente che cosa siano. Infatti i due termini assumono spesso significati sfumati che identificano “religioni” fra loro simili ma anche molto diverse. Hood, Spilka, Hunsberger, e Gorsuch (1996, p. 3) giustamente affermano che la domanda “Che cos’è la religione” porta subito ad un’altra domanda “Possiamo offrire una definizione di religione sulla quale tutti siano potenzialmente in grado di concordare?”. Quando parliamo di

“religione”, in effetti, ciascuno di noi ha in testa una ben precisa idea di cosa sia, ma questa idea l’abbiamo costruita con l’educazione ricevuta dai nostri genitori (in primo luogo), con l’esperienza di “comportamenti religiosi” che abbiamo esercitato noi stessi o visto esercitare da varie persone, con i racconti e i commenti e i comportamenti di persone religiose o non religiose. In un certo senso, ognuno di noi ha una propria idea di cosa sia la religione e molto spesso, questa idea ha come “nucleo concettuale” un’istituzione di cui abbiamo fatto esperienza diretta o indiretta.

Un altro punto da affrontare è perché parliamo di “psicologia della religione” e non di “psicologia delle religioni”. Ci sono tante religioni diverse (e di approcci diversi al “divino”) e non dovremmo dedicarci ad una religione sola. Ebbene ci sono almeno due ordini di motivi per scegliere “religione” anziché “religion”: il primo è linguistico perché, in italiano e in genere, “religione” (al singolare) fa riferimento a un concetto mentre la versione al plurale fa riferimento alle singole implementazioni del concetto e quindi il termine “religione” fa riferimento al nucleo concettuale delle singole implementazioni religiose; **un secondo motivo è che a noi psicologi, non interessa l’entità legalmente riconosciuta che si dà una struttura formale e che viene associata ad una certa religione, ma ciò che di questa religione resta nell’individuo. In questo caso è la sua religione che noi stiamo studiando, qualunque essa sia.**

## 1.2 Religione (religiosità) e spiritualità

Ci sono tanti nomi per indicare l’ambito “religioso”, ad es. religione, spiritualità, esperienza del sacro, trascendente... , ed è per questo che anche la psicologia della religione sente la necessità di definire la religione come oggetto specifico della psicologia. Tuttavia, trattandosi di psicologia, il riferimento non può che essere al “vissuto” del soggetto, dell’individuo e in questo caso, il vissuto religioso di una persona può essere chiamato come “religiosità”. Tuttavia, come succede in psicologia, la religiosità non è un aspetto presente/assente, ma una dimensione che può oscillare dalla non religiosità alla religiosità o da un minimo di religiosità ad un massimo. In questo senso, la religiosità può anche implicare l’ateismo o l’agnosticismo perché deve “misurare” sia il credente sia il non credente e deve ancora considerare le possibili sfumature di chiunque si situi in uno stadio intermedio fra credenza e non credenza religiosa.

### 1.2.1 Religiosità

E in effetti molti tentativi di definire cosa sia la religione, nascono prendendo in considerazione i gruppi e le istituzioni religione conosciute e cercando poi di trovare una “definizione” che le includa tutte. Non per nulla, negli USA, le “chiese” più diffuse vengono chiamate “denominations” (cioè denominazioni) perché il loro nome è diventato una sorta di “etichetta” che li distingue dalle altre “religion”.

\* \* \*

Secondo [Lambert \(1991\)](#) i tentativi di definire la religione cadono in due categorie:

- la religione è un tipo particolare di ideologia;
- un’ideologia diventata un tipo particolare di religione;

**Da ([Lambert, 1991](#))** « entre le deux, on trouve toutes les définitions cherchant plutôt à spécifier la religion à l’aide des critères “substantifs” tels que le supra-naturel, l’invisible, le culte, le rite, etc. Les définitions extrêmes supposent elles-même une distinction, soit entre des idéologies religieuses et des idéologies non religieuses, soit entre des religions non séculières et des religions séculières (ou: “non civiles” / “civiles”, etc.), ce qui ramène à la question des critères “substantifs”, que les définitions “fonctionnelles” ne font que déplacer. » **Fine**

I tentativi di definire la religione cadono in due tipi di approcci ([Lambert, 1991](#); [Pargament, 1997](#)): quello *sostanziale* (primi tre esempi di tabella 1) e quello *funzionale* (gli ultimi tre esempi della stessa tabella).

L’*approccio sostanziale* si basa su cercare qualcosa (il sacro) che distingue le religioni dal resto, per cui la religione riguarda Dio, la divinità (o le divinità), esseri (o entità) soprannaturali,

- 
- “i sentimenti, gli atti e le esperienze dei singoli individui nella loro solitudine, nella misura in cui essi apprendono di essere in relazione a qualunque cosa che considerano divino” (James, 1902, p. 32).
  - “un sistema di credenze in un potere divino o sovrumano e le pratiche di culto o altri rituali rivolti a tale potere” (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975, p. 1).
  - “un’istituzione che consiste di interazioni culturalmente strutturate con esseri sovrumani culturalmente postulati” (Spiro, 1966, p. 96).
- 
- “tutto ciò che come individui facciamo per affrontare personalmente le domande con cui ci dobbiamo confrontare, perché siamo consapevoli che noi e altri come noi siamo vivi e che moriremo” (Batson et al., 1993, p. 8)
  - “una serie di forme e di azioni simboliche che relazionano l’uomo alle condizioni ultime della sua esistenza” (Bellah, 1970, p. 21).
  - “un sistema di credenze e di pratiche per mezzo delle quali un gruppo di persone combatte con problemi fondamentali della vita umana” (Yinger, 1970, p. 7).
- 

**Tabella 1: Alcune definizioni di “religione”**

forze trascendenti e poteri superiori. In questo approccio, le definizioni parlano di credenze e pratiche, di sentimenti, emozioni e interazioni, tutto orientato a un “essere superiore” (in Italia, si parla di un “Assolutamente Altro”) e vengono usati termini come *soprannaturale, invisibile, culto, rito...*

Un vantaggio di queste definizioni è che sono sufficientemente generiche da poter far riferimento al modo in cui la gente (ogni singolo individuo), generalmente, vede la religione o ne parla. Inoltre, permettono di poter parlare (e studiare) differenti aspetti della religione, tutti inerenti il sacro.

Tra gli svantaggi, c’è proprio la vaghezza delle definizioni (credenze, esperienze...) che evitano anche di dire cosa si intenda per “divinità” e lasciano che sia il lettore a riempirne il significato. Quando qualcuno tenta di precisare meglio la divinità (ad es. parlando di “creatore del mondo” oppure di chiese) si corre il rischio di escludere determinate “denominations” che non hanno un “creatore” come il Buddismo **incentrato sulla ricerca dell’illuminazione** o il Confucianesimo **che enfatizza etica e morale** e di includere “denominations” generalmente riconosciute come chiese (come **Scientology**) o movimenti religiosi.

Una critica all’approccio sostantivo è che le definizioni si focalizzano su cos’è la religione ma non su come funziona.

L’*approccio funzionale* invece si focalizza sul ruolo della religione nella vita piuttosto che sulla divinità, quindi privilegiando lo scopo della vita. Anche in questo caso abbiamo riferimento alle credenze, alla pratica, ai simboli e alle esperienze religiose, però non sono orientate alla divinità, ma all’individuo e allo scopo che svolgono per l’individuo.

Le esperienze, le emozioni... di cui si tratta sono generalmente connesse a fatti negativi e pesanti come la morte, il dolore, il male e le ingiustizie. In questi casi, la religione propone il modo di dar loro un senso e delle risposte concrete. Il focus è su “come” le credenze... vengono messe in atto: “non è la natura delle *credenze*, ma la natura del *credere*” (Yinger, 1970, p. 11).

Uno vantaggio di questo approccio è quello di includere una vasta gamma di comportamenti e fenomeni che possono essere di aiuto nell’affrontare i problemi della vita. Uno svantaggio è che il significato specifico della religione viene diluito e la religione diventa un “cappello” che sovrasta a comportamenti che hanno lo scopo di aiutarci ad affrontare la vita di ogni giorno. In questo modo, possono rientrare fra le “denominations” gruppi che poco hanno a che fare con la “religione”. Su questo punto Batson et al. (1993) si chiedono (ad es.) se certe questioni, seppur importanti nella vita quotidiana, ricadano nell’ambito religioso o meno e Pargament (1997) ritiene che molti individui risolvono svariati problemi della vita quotidiana usando la magia e la superstizione piuttosto che la religione.

La distinzione dovrebbe essere fra la vita ordinaria e la vita finale. Per [Malinowski \(1944, p. 200\)](#) “La religione si riferisce alle questioni fondamentali dell’esistenza umana, mentre la magia riguarda sempre problemi specifici, concreti e dettagliati”. Tuttavia [Pargament \(1997\)](#) fa notare che molte religioni hanno regole che riguardano la vita quotidiana (da quando lavarsi le mani... al tipo di carne che si può mangiare...).

[Pargament \(1997\)](#) suggerisce che entrambi gli approcci aiutino a chiarire il ruolo e la funzione della religione, anche se non servono a “definirla” esattamente. “From the substantive tradition we take the sacred and from the functional tradition we generate the notion of a search for significance. Religion lies at the intersection of the two.” (pp. 29-30)

**Da [Pargament \(1997, p. 32\)](#)** « L’origine di alcune delle principali religioni si basa sull’incontro tra un individuo e qualche forza divina: Adamo ed Eva per le 3 religioni monoteiste, Siddharta e la prova a cui viene sottoposto dal maligno, l’angelo Moroni e Joseph Smith per i Mormoni... In questi incontri le forze divine vengono esperite in modo diverso, così come diverse sono le pratiche, le credenze, le emozioni e le istituzioni nate e cresciute attorno a queste esperienze. Ma hanno tutte un comune punto di riferimento, il divino. È il divino che dà a tutto un carattere di sacralità.

A questo punto la domanda diventa, cosa intendiamo per divino. “I [[Pargament](#)] define religion as a process, a search for significance in ways related to the sacred.” » **Fine**

Anche [Vergote \(Vergote & Van Der Lans, 1986\)](#) ritiene che sia necessario ampliare le definizioni di “religione” ai fini della psicologia della religione, in quanto “la religione non è un puro fenomeno psicologico. Nel definire la religione, la psicologia deve basarsi su una tradizione culturale così come fanno altre discipline che studiano la religione” (p. 70). Continuando con il pensiero di [Vergote](#), “tutto quello che è umano è psichico, ma non soltanto psichico”. La difficoltà nasce dal fatto che se è difficile definire cosa sia la religione è altrettanto difficile definire cosa sia la psicologia.

Dal momento che la religione nasce dall’uomo, ogni elemento della religione ha in sé qualcosa di psicologico, ma l’insieme della religione no. La religione non è una visione del mondo, perché la religione si basa su dei *sistemi di rivelazione* (“revelational systems”) che in qualche modo differenziano la religione da una visione del mondo. Questi sistemi sono una struttura di rappresentazioni, discorsi, segni iconici, azioni simboliche, esperienze emotive e conseguenti leggi di comportamento. Tutte le religioni sono convinte che non la conoscenza o la rappresentazione del divino o dell’entità soprannaturale e neppure i rituali e le leggi morali sono state prodotte dall’uomo, ma che “sono state date all’uomo” (in questo senso, rivelate) da un’entità soprannaturale tramite dei suoi “mediatori” umani. È proprio questo che caratterizza la religione, perché il punto di vista del mondo non è prodotto dal singolo individuo ma gli viene “rivelato” e quindi l’individuo interpreta sì il mondo ma con criteri che gli sono stati dati.

### 1.2.2 Spiritualità

È un po’ più complesso definire il concetto di “Spiritualità” ed in effetti, nella maggior parte dei casi, viene definita contrapponendola al concetto di “Religione”. In questa parte del testo mi focalizzo sulle definizioni della spiritualità, lasciando a dopo la discussione sulle posizioni reciproche.

**Da [Nelson, 2009, p. 8](#)** « Nell’inglese comune (secondo [Rizzuto, 2005](#)), il termine “spirituale” svolgeva un ruolo di contrasto fra la visione religiosa e quella terrena del mondo. Nel XIX sec. la parola “spirituality” non era comune, ma il termine “spiritualismo” veniva usato per descrivere quei fenomeni *psichici* legati agli *spiriti* ([Nelson, 2009](#)) che in italiano chiameremmo “spiritismo”.

Oggi, il termine spiritualità assume molti significati diversi ([Zinnbauer et al., 1997](#)) e viene usato in letteratura con accezioni diverse, perché ha a che fare con diversi domini di significato, diversi contesti culturali e diversi gruppi religiosi di riferimento. Fra le accezioni più usate vi è quella di “l’aspetto personale ed esperienziale della nostra relazione con il trascendente o con il sacro” ([Nelson, 2009, p. 8](#)). Questa accezione viene solitamente usata da chi vuole contrapporsi

con la religione che viene anche definita come “strutture organizzative, pratiche e credenze di un gruppo religioso” (Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999).

I praticanti religiosi, preferiscono usare un’accezione di spiritualità che indica quella parte della “realtà vissuta della religione così come viene sperimentato da un seguace della tradizione” (Nelson, 2009, p. 8), quindi con l’intento di non separare il mondo religioso da quello laico, secolare.

Secondo Roof (1999, p. 35) la spiritualità comprende 4 ambiti:

- una fonte di valori e di senso ultimo o uno scopo al di là del sé, incluso un senso del mistero e dell’auto-trascendenza
- un modo di capire (il mondo e le cose)
- una consapevolezza interiore
- un’integrazione personale

L’ultima caratteristica è particolarmente importante per Roof, perché la spiritualità ha una funzione integrativa e armonizzante che coinvolge la nostra unità interiore, e il nostro rapporto e la nostra capacità di relazionarci con gli altri e con una realtà più ampia, che alimenta la nostra capacità di essere trascendenti.

Il fatto di essere spirituali non è una parte separata della nostra natura, ma una parte inseparabile di ciò che siamo e che facciamo (Shafranske & Gorsuch, 1984, p. 231; May, 2004, p. 42).

Molte visioni della spiritualità coinvolgono anche il “sacro” ovvero “quelle forze il cui dominio sugli uomini aumenta o sembra aumentare in proporzione allo sforzo dell’uomo di padroneggiarli” (Girard, 1977, p. 31) al punto che May (2004) ritiene impossibile studiare la spiritualità perché coincide con qualità misteriose e potenti che non possono essere ridotte a semplice oggetto di studio.

La spiritualità dovrebbe portare l’uomo oltre l’esperienza quotidiana e avere un effetto di trasformazione sulla nostra vita e sulle nostre relazioni. Per Shannon (2000) e per Vergote (2003), implica la ricerca di valori più elevati, della libertà interiore e di quelle cose che danno un significato alla vita. Mansager et al. (2002) ritengono che nel mondo occidentale questo si espliciti coinvolgendo Dio, mentre per i non-teisti coinvolge maggiormente la ricerca di un significato.

Jernigan (2001) definisce la spiritualità come “*the organization (centering) of individual and collective life around dynamic patterns of meanings, values, and relationships that are trusted to make life worthwhile (or, at least, livable) and death meaningful*” [corsivo mio]. E definisce la spiritualità cristiana come “*the organization (centering) of individual and collective life around loving relationships with God, neighbor, self, and all of creation-responding to the love of God revealed in Jesus Christ and at work through the Holy Spirit*” (p. 419) [corsivo mio].

In entrambi i casi si tratta di organizzare la vita collettiva e individuale attorno a qualcosa. . .

Nelson (2009) riporta che molte definizioni “lunghe” della spiritualità sono generalmente teistiche, sono ricche di allusioni a credenze e pratiche specifiche, presentano contenuti comuni e sono multidimensionali con componenti esperienziali, relazionali e comportamentali. Mentre le definizioni “brevi” si concentrano sulle esperienze naturali, i valori personali e sono preferite dagli studiosi “empirici” perché sembrano fare riferimenti a qualità umane universali basate su leggi naturali invariante che potrebbero essere facilmente studiate. » **Fine**

\* \* \*

**Da grossolanamente tradotto da (Říčan, 2003) « Říčan (2003) affrontando la storia del concetto di spiritualità lo fa risalire all’inizio della teologia cristiana, in cui la spiritualità viene definita come “il risultato del lavoro dello Spirito Santo in un individuo, o più specificamente, sull’anima” (p. 137).**

Due concezioni opposte hanno influenzato la comprensione del termine “spiritualità” e ne hanno cambiato il significato dal suo uso paleocristiano. La prima di queste concezioni, che può già essere osservata dal XII secolo (Wulff, 1997, p. 5), proviene dalla classica concezione platonica

fra corpo (o carne) e spirito. La seconda concezione corrisponde ad un altro “archetipo-metafora”: interno contro esterno, nucleo sostanziale rispetto a periferia (Říčan, 2003).

“Religion is primarily characterized by its traditional forms, rituals, institutions and orthodox teachings, uninspired rigidity, lack of feeling, obsolescence, reactionary attitude, moralizing, etc. In contrast, spirituality has come to mean something new, interesting, spontaneous, informal, creative, and universal. In practice spirituality appears as authentic inner experience, freedom of individual expression, seeking, or even religious experimentation” (Říčan, 2004, p. 136).

Come risultato di queste due concezioni, il nucleo del concetto teologico di spiritualità diventa meditazione, esperienza mistica e tecniche per coltivarle, cioè la preghiera, la castità, le rivelazioni e le esperienze dell’Altro (spesso considerato soprannaturale), in particolare Dio, angeli e santi, Maria, ecc. (vedi Kohut, 1999).

Nel periodo dell’Illuminismo, la parola “spirito” diventa aggettivo (“spirituale”) e poi lo “spirito umano”. Di conseguenza, il significato della parola è diventato estremamente vago e da allora ha assunto un significato più alto (in senso lato), quali la cultura, l’arte, la morale, la filosofia, ecc.

Per gli scopi scientifici, questo concetto è di scarsa utilità in quanto implica una valutazione positiva inequivocabile.

Říčan ritiene che l’aspetto della spiritualità nello studio della religione sia stato il risultato di una maggiore attenzione verso l’esperienza religiosa, già a partire da William James (con “Varieties of religious experience”) e con Rudolf Otto dall’altra (“Das Heilige” cioè “Il sacro”).

Per Otto, “santo” si riferisce non alla varietà di insegnamenti, ai rituali, alle istituzioni e alle loro attività, ecc., ma a una specifica esperienza emotiva, che deve essere presa come base comune per tutte le religioni, anche se era sicuro che nel Cristianesimo questo fenomeno avesse trovato la sua manifestazione suprema.

L’uso massiccio del concetto di spiritualità si è verificato probabilmente negli anni sessanta e settanta. Un’intera generazione di persone orientate alla “ricerca” trova un modo di esprimere la propria protesta contro tutti gli *establishments* e, nel caso della religione abbandonando le “denominations” e le loro dottrine ortodosse (Roof, 1993) per mezzo della “spiritualità”, esprimendo questo abbandono religioso (ma solo verso le organizzazioni) tramite un famoso slogan “Io sono spirituale ma non religioso”.

La descrizione e l’interpretazione di “esperienze di picco” che fa Maslow (1976), a volte raggiunge l’equivalenza psicologica delle estasi dei mistici. Ultimo ma non meno importante, le droghe psichedeliche inducono esperienze estatiche, che, indipendentemente dalle *denominations*, sono state spesso interpretate come spirituali. Questi cambiamenti hanno contribuito alla polarizzazione “spirituale vs religioso” e alla nascita della spiritualità come “una prole postmoderna della religione” (Slater, Hall, & Edwards, 2001).

Il concetto di spiritualità è entrato lentamente e con riluttanza fra gli oggetti di studio della religione. Nella metà degli anni novanta Hood et al. (1996, p. 115) osservano che “spiritualità” è una parola molto popolare, ma il suo significato è molto oscuro” e la sua utilità nella ricerca è molto limitata. Secondo Pargament (1999) “alcuni scrittori utilizzano la religione e la spiritualità in termini spesso intercambiabili al punto che Spilka e McIntosh (1996) suggeriscono lo facciano per aggiungere varietà linguistica.” (p. 5). Termini come ”esperienza religiosa” o ”religiosità” sembrano sufficienti se l’autore vuole comunicare che ciò che intendeva è l’aspetto soggettivo della religione.

David Wulff (1997), ha individuato la ”nuova spiritualità” come un movimento, mentre poi utilizza il concetto in modo marginale per esprimere le proprie idee. La religione, per Wulff, significa ancora ”sia la fede sia la tradizione” (p. 4).

Nel frattempo, l’uso del concetto di spiritualità ha continuato a crescere, soprattutto tra gli psicologi umanistici (Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, 1988; Elkins, 2001). Un sintomo eloquente di questa crescita è stata la proposta di rinominare la divisione 36 dell’APA da “Psychology of Religion” in “Psychology of Religion and Spirituality”.

Pargament (1999, riprendendo se stesso, 1997) ha offerto una soluzione utile al lavoro sul nostro problema, definendo la spiritualità come un “ricerca del sacro”, il che rende bene “il cuore e l’anima della religione”. La religione, invece, l’ha definita come la “ricerca di significato in modi legati al sacro” (p. 11). Per le persone molto spirituali la cui vita è totalmente dedicata alla ricerca del sacro, cioè per coloro che vedono tutta la vita come sacra, vi è “poca differenza tra religione e spiritualità”. La maggior parte delle persone, tuttavia, partecipano alla religione prevalentemente, se non esclusivamente, per raggiungere altri obiettivi personali importanti come la salute, la gloria o il denaro. Così la religione può essere usata e abusata in vari modi: può anche essere completamente svuotata del suo nucleo e rimanere religione.

In una simile formulazione più recente, la religione è stata definita come “un ampio dominio individuale e istituzionale che serve una varietà di scopi, sia laici che sacri”, mentre la spiritualità “rappresenta la chiave unica della religione” (Pargament & Mahoney, 2002, p. 647). Secondo questa soluzione la religione include la spiritualità. La religione come un concetto più ampio, quindi, significa spiritualità e in più le istituzioni e le loro varie attività, i rituali, la scrittura e l’uso di libri sacri, la teologia, ecc.

Allo stesso modo, Swenson (1999) definisce la spiritualità come “quegli aspetti della religione e della religiosità che sono presenti all’interno della persona” (p. 101) o “una qualità di una persona la cui vita interna è orientata verso Dio, il soprannaturale o il sacro [...] comprende elementi come sentimenti, stati d’animo, atteggiamenti, credenze, attribuzioni, e simili” (p. 397).

“Le espressioni religiose tendono ad essere confessionali, esterne, cognitive, comportamentali, rituali e pubbliche. Le esperienze spirituali tendono ad essere universali, ecumeniche, interne, affettive, spontanee e private” (Richards & Bergin, 1997).

Pargament (1999) individua due aspetti di quella che lui chiama la polarizzazione della Spiritualità e della Religione: individuale vs. istituzionale e bene vs. male.

Un gruppo di psicologi leader della PdR (Hill et al., 2000, Pargament incluso) tentano di chiarire il rapporto tra i concetti di religione e spiritualità indicando come “premature insistere su un’unica definizione completa di entrambi i termini”. Entrambi i costrutti sono, per questi autori, multidimensionali (o multifaccettati).

L’accordo, tuttavia, è ben lungi dall’essere completo. Ispirato dal significato estremamente ampio del termine “spirito” nel discorso popolare di oggi (vedi sopra), sono stati creati o selezionati un certo numero di concetti che aspirano ad essere l’elemento chiave della spiritualità o di includerla tra i suoi aspetti. Emmons (1999, p. 5), per esempio, cita la “ricerca di senso, per l’unità, per la connessione, per la trascendenza e per il più alto del potenziale umano”.

Stifoss-Hanssen (1999) preferisce “esistenzialità” come concetto chiave per la definizione di spiritualità. Esistenzialità, egli sostiene, si riferisce ad una seria esperienza esistenziale, sacralità, d’altra parte, “a volte non è esistenziale (cioè, non è importante)”. La spiritualità, a suo parere, può quindi anche essere “espressa da atei e da agnostici, da persone fortemente impegnate in ecologia e altre attività idealistiche, e da persone ispirate da impulsi religiosi non facilmente comprensibili dai classici concetti religiosi (ad esempio, sacralità).” (p.???)

Per Belzen (2005), “la spiritualità è definita dal riferimento alla Trascendenza e da niente altro”. Comportamenti diversi (anche la prostituzione in determinate circostanze) possono quindi essere visti come atti spirituali, anche se la persona “dovrà fare appello alla trascendenza per essere in grado di chiamare questo comportamento una forma di spiritualità”. Reich (2000) ritiene allo stesso modo che la spiritualità “is at work when individuals take something to be transcendent or of great value” che, ovviamente, può accadere altrettanto bene all’interno di un contesto religioso così come in uno profano.

Un’idea attualmente popolare nelle discussioni riguardanti il rapporto tra religione e spiritualità e il concetto di *spiritualità non-religiosa* (sostenuto da Stifoss-Hanssen, Belzen, Reich e altri) e un certo numero di fenomeni sono stati fatti rientrare questa categoria: i picchi di esperienza di Maslow, la perdita dei confini tra il sé e l’universo, l’estasi durante l’unione sessuale o le attività artistiche e le esperienze psichedeliche. Alcuni autori parlano di spiritualità naturale (Benner, 1988; Reich, 2000).

È difficile, tuttavia, tracciare una linea tra questo tipo di esperienze spirituali e la percezione quotidiana (abbastanza comune) di bellezza, pace o felicità. [Belzen \(2005\)](#) suggerisce di risolvere il problema riconoscendo la spiritualità solo nei casi in cui la gente faccia uno sforzo soddisfacente in attività connesse con le esperienze in questione (esperienze spirituali e percezione quotidiana): “If there is no time requiring process, no systematics and no development in any sense, one should be skeptical calling such conduct a form of spirituality”. Un’altra possibilità potrebbe essere semplicemente di accettare che il confine tra spirituale e non-spirituale, rimanga un po’ confuso così come il confine tra il sacro e il profano.

In secondo luogo, soprattutto negli ultimi anni, c’è stata una tendenza a costruire questionari di spiritualità per evitare termini religiosi tradizionali (Dio, divinità, preghiera) a favore di quelli filosofici, psicologici e popolari, con inclusione della tradizione sul misticismo (realizzazione, aldilà, collegamento, significato, pace, bellezza, integrità, fusione, natura, umanità, trascendenza, picco di esperienza, eternità, felicità, ecc.) Da questo punto di vista, il concetto di spiritualità si struttura gradualmente in base ai tentativi messi in atto per studiarla per mezzo di questionari e può forse essere definita come una sorta di generale religiosità, non specifica.

Il termine “spiritualità” è diventato molto popolare nel discorso comune, soprattutto nei paesi di lingua inglese. La sua funzione fondamentale è quella di esprimere auto-identificazione tra le persone che vogliono sottolineare gli aspetti positivi della religione, rifiutando la sua forma concreta, vale a dire, il cristianesimo, in particolare le chiese. Lo slogan “Io sono spirituale, ma non religioso” (caro anche a molti psicologi interessati alla religione) è stata la fonte principale della popolarità della parola. Secondo un recente sondaggio citato da [Elkins \(2001\)](#), il 55% dei membri della divisione di Psicologia Umanistica dell’APA è in accordo con quell’affermazione. Nel corso degli ultimi dieci anni, il termine è anche diventato molto popolare negli studi di psicologia della religione, con la polarizzazione tra religione e spiritualità simile a quella che si trova nel discorso comune. Il concetto di spiritualità tende ora a comprendere l’esperienza religiosa, mentre il concetto di religione viene gradualmente ridotto a quello esterno, visibile, istituzionale.

Tuttavia, se uno psicologo dice: “religione”, si dovrebbe comprendere che significa in primo luogo la *religione vissuta e sperimentata* dall’individuo. » **Fine**

### 1.2.3 Religione e spiritualità

Non è facile distinguere fra religiosità e spiritualità. Infatti i due termini assumono spesso significati sfumati che identificano “religioni” fra loro simili ma anche molto diverse.

Tuttavia, negli ultimi tempi, al concetto di religione si è contrapposto quello di spiritualità e spesso i due concetti svolgono ruoli diversi l’uno rispetto all’altro. Tanto per cominciare, per alcuni, vi è sovrapposizione ([Miller & Thoresen, 2003](#)), in quanto la spiritualità è un sovrainsieme della religiosità (e quindi si arriva alla spiritualità come ampliamento della religiosità), per altri è la religiosità ad essere un sovrainsieme della spiritualità ([Pargament, 1997, 1999](#)) e quindi l’individuo inizia come spirituale e poi evolve verso una concezione più religiosa, infine per altri ancora religiosità e spiritualità sono completamente diversi fra loro e non sono sovrapponibili.

Da [Nelson, 2009, p. 9-11](#) « Un certo numero di studiosi vede la Spiritualità e la Religione come concettualmente diverse. [Sinnott \(2001\)](#) pensa che la Spiritualità implichi una relazione con il sacro diversa da quella religiosa che implica l’adesione a credenze e pratiche specifiche. Successivamente [Sinnott \(2002a,b\)](#) ammette che è difficile separare e distinguere Spiritualità e religione soprattutto perché già a livello teorico e di ricerca non vengono separate.

Ci sono numerose indicazioni nella letteratura empirica che con campioni occidentali è possibile 1) sviluppare definizioni e strumenti di misura che servono per misurare separatamente e in modo affidabile religione e Spiritualità, 2) trovare che hanno qualità o effetti diversi, 3) identificare persone che sono spirituali o religiosi (ma non entrambi) anche se in molti individui le rispettive misure sono molto correlate ([Halman e Riis, 2003; Shshabi et al, 2002](#)). Per esempio, [Dowling e colleghi \(2004\)](#) hanno trovato che religione e Spiritualità hanno effetti indipendenti, anche se la Spiritualità ha un effetto sulla religiosità. Gli A. hanno trovato che la spiritualità implica spesso

comportamenti prosociali quali l'orientamento ad aiutare gli altri, fare le cose giuste e partecipare ad attività di interesse personale, mentre la religiosità implica credenze e influenze istituzionali.

Studi sugli adulti mostrano come la religione e Spiritualità possono essere separati e che possono cambiare in modo separato nel corso dello sviluppo con medie di gruppo della religiosità che rimangono abbastanza costanti lungo tutto l'arco della vita mentre la spiritualità cresce con l'età, in particolare dopo i 60 anni (ad es. Dillon e Wink, 2003). Gli individui che sono spirituali ma non religiosi possono differire nelle credenze, ad es. possono avere livelli più elevati di nichilismo, la credenza che la vita non ha uno scopo (Shahabi et al., 2002).

Altri autori fanno obiezioni alla prassi di separare Spiritualità e R. Ci sono persone tradizionalmente religiose che rifiutano l'idea che siano separate (ad es. Merton, 2005b, p.46). Zinnbauer e colleghi (1999) ritengono che i ricercatori che fanno una stretta distinzione tra religione e Spiritualità spesso polarizzano i concetti caricandoli di valori, per cui le religioni organizzate vengono definite in termini negativi e la Spiritualità individualistica in termini positivi, per cui queste definizioni ci raccontano di più sui pregiudizi dei ricercatori che non sulle persone che loro hanno studiato. Questo si riflette nella concezione che ne ha la gente comune. In uno studio su adulti statunitensi, solo il 6,7% del campione faceva distinzione fra Spiritualità e R, mentre il resto le vedeva come in relazione fra loro (Zinnbauer et al, 1977). Risultati simili sono stati trovati anche in Giappone (Takahashi e Ide, 2003) mentre delle ricerche nell'ambito della personalità (Piedmont, 2005) suggeriscono che le persone con alti punteggi di Spiritualità o di religiosità hanno molte cose in comune ad es. l'atteggiamento compassionevole verso gli altri. Verma e Maria (2006) ritengono che, in certi contesti culturali, distinguere fra religione e Spiritualità può non avere alcun significato e che anche quando si possono distinguere, si riscontra che le due si sostengono in modo positivo l'un l'altra.

Per questi motivi, Nelson (2009) si chiede se sia veramente possibile essere spirituali senza essere religiosi. La sua risposta è che se si intende la possibilità di essere coinvolti in una ricerca spirituale senza essere formalmente membri di un gruppo religioso, allora la risposta è "sì". Al contrario, una completa e assoluta separazione fra Spiritualità e religione è impossibile.

Di opinione opposta è Elkins (1998) che ritiene possibile separare religione e Spiritualità e ha predisposto un programma per raggiungere una "spiritual life" al di fuori di ogni religione. Molti autori hanno però rilevato che le pratiche usate da questo programma pescano in abbondanza fra quelle comunemente utilizzate dalle maggiori religioni tradizionali. E questo dimostrerebbe che le pratiche spirituali senza il supporto di una struttura religiosa tradizionale è difficile (Hill e Pargament, 2003; Eliassen, Taylor e Lloyd, 2005).

Nell'ambito del Cristianesimo, sia fra i teologi sia fra i credenti praticanti vi è sempre stata una certa resistenza a scindere la religione dalla spiritualità considerando questo processo non corretto e dannoso. Diversi autori hanno argomentato sul fatto che religione e spiritualità siano entrambe necessarie; Nelson (2009; che cita Tillich, 1963a, pp.88-89; Pannenberg, 1983, p.13; Rahner, 1975, p.40, Sheldrake, 1995, pp.52-57, Rossler, 1999).

Se religione e spiritualità sono distinte seppur legate tra loro, ci sono due modi per intendere la loro relazione. La prima è di supporre che uno dei due costrutti sia un sotto-insieme dell'altro. Per cui, quando Pargament (1999, p. 32) indica la religione come una ricerca di significato nell'ambito del sacro, vede la religione come un concetto più vasto della S. Stifoss-Hanssen (1999) ritiene invece che la spiritualità sia più ampia della religione perché la sacralità enfatizzata nella religione non viene sperimentata da atei e agnostici. Una terza prospettiva è che la religione sia legata al sacro ma che la sacralità possa essere intesa in modi diversi (Demerath, 2000). In questo modo, il sacro (diversamente inteso) sarebbe quella parte che religione e spiritualità hanno in comune e quindi benché distinte, spiritualità e religione avrebbero una parziale sovrapposizione (Hill e al, 2000; Benson, Roehlkepartain e Rude, 2003). » **Fine**

\* \* \*

È chiaro che si sta parlando di modi diversi (anche molto diversi) di intendere "religione" e "spiritualità".

Da *Fontana, 2003* « *Nielsen et al. (1988)* stilano un elenco di 12 caratteristiche per distinguere tra religione e mondo secolare (in cui dovrebbe posizionarsi la spiritualità).

1. “Belief in a supernatural or other beyond, yet basic to, ordinary existence and experience” [La credenza in un aldilà soprannaturale o di altro tipo, su cui basare l’esistenza ed esperienza ordinaria]
2. “The presence of a distinction between sacred and profane, or between ultimate and apparent reality” [La presenza di una distinzione tra sacro e profano, o tra una realtà ultima e una apparente]
3. “Some emphasis upon ritual or corporate worship or observance” [Enfasi su culto e osservanza rituale o sociale];
4. “The possession of a moral code or ethical principles, or of a belief that spirits must be ‘appeased’ in some way (by offerings, sacrifice etc.)” [Possedere un codice morale o dei principi etici, o la credenza che gli spiriti devono essere ‘placati’ in qualche modo (con offerte, sacrifici, ecc.)];
5. “A striving to attain levels of consciousness beyond normal human experience” [L’impegno di raggiungere livelli di coscienza oltre la normale esperienza umana];
6. “The use of sacred texts, prayers, chants, mantras, hymns etc. in an attempt to influence divine will (whether this will is thought of as transcendent or immanent)” [L’uso di testi sacri, preghiere, canti, mantra, inni, ecc. nel tentativo di influenzare la volontà divina (se questa volontà è pensata di un trascendente o immanente)];
7. “The presence of a worldview and of the place of the individual within this view” [La presenza di una visione del mondo e ruolo dell’individuo in questa visione];
8. “A personal commitment by adherents to this worldview and to the demands it places upon the individual” [Un impegno personale ad aderere a questa visione del mondo e alle esigenze che pone sull’individuo];
9. “The presence of formal organization (in the form of institutions, social groupings etc.)” [La presenza di un’organizzazione formale (sotto forma di istituzioni, gruppi sociali, ecc.)];
10. “The promotion of inner states of harmony with the divine and with one’s own true nature” [La promozione di stati interni di armonia con il divino e con la propria vera natura];
11. “A belief in an afterlife of some kind (in other dimensions and/or through reincarnation in this world)” [Credenza in un qualche tipo di vita dopo la morte (in altre dimensioni e/o attraverso la reincarnazione in questo mondo)];
12. “A desire (stronger in some instances than others) to proselytize themselves” [Un desiderio (più forte in alcuni casi di altri) di convertirsi].

Successivamente, *Fontana (2003, p. 10)* ha ridotto le caratteristiche a tre:

1. “Credere in una dimensione spirituale”;
2. “Osservanza di un insieme di rituali o pratiche spirituali”;
3. “Adesione a una dottrina di condotta etica derivante da un insegnamento spirituale”.

Alcuni individui accettano solo la prima, altri accettano le ultime due e altri ancora le accettano tutte. Secondo *Fontana (2003)*, chi accetta solo la prima caratteristica può essere definito come **spirituale**; chi accetta le ultime due come **spirituale-religioso**; chi le accetta tutte tre come **religioso**.

» **Fine**

## 2 Integrazioni al capitolo 2

### 2.1 Sviluppo religioso

Da *Nelson p.219-244* « G. Stanley Hall ha proposto in psicologia il concetto di “recapitulation” per cui lo sviluppo individuale (ontogenesi) ripercorre le tappe dell’evoluzione della specie (filogenesi) a cui l’individuo appartiene, anche se questo concetto non era applicato con gli stessi principi attuali. Hall (1916) riteneva che ogni individuo fosse “a fragment broken off and detached

from the great world of soul” (p. 66), e che “was born with a racial knowledge formed from past human experience” (Nelson, 2009, p. 219). Questo gli ha permesso di pensare che **il pensiero dei bambini sia come quello dei popoli primitivi e che quindi sia impossibile insegnare ai bambini le credenze religiose attuali**. Successivamente, Hall (1917) affermò che **l’adolescenza è l’età chiave per lo sviluppo della religione, mentre l’età adulta era quella del declino della religiosità**. Questa idea potrebbe nascere dal fatto che l’età dell’adolescenza è un periodo di grandi cambiamenti e lo ha portato a pensare che in questo periodo il materiale inconscio del nostro passato razziale diventi disponibile all’individuo e che la psiche cerchi una sorta di equilibrio fra questi “ricordi” e le conoscenze attuali. Questo periodo è anche importante per le conversioni religiose, lo sviluppo sessuale, la capacità di amare un’altro individuo grazie a cui riusciamo a integrarci con gli altri e con il nostro passato. Per Hall **la religione dev’essere interpretata relativamente al soggetto e indipendentemente da ogni particolare credenza dottrinale**.

Balwin, accettando l’idea di ricapitolazione di Hall, si occupa di “come pensiamo la realtà e di come diamo significato alla nostra esperienza” (Nelson, 2009, p. 220). Questo processo di interpretazione segue degli stadi di sviluppo (Baldwin, 1930). Per quanto riguarda lo sviluppo religioso gli stadi sono:

- *Prelogico*: il pensiero è spontaneo e non distingue fra aspetti emotivi, pratici o intellettivi. In ambito religioso, vi è un senso di fiducia nell’ambiente e nel caregiver, nasce il senso del mistero ed entrambi favoriscono la nascita dell’identificazione dell’immagine ideale con Dio.
- *Logico*: le modalità di pensiero emotivo, pratico e intellettuale si separano fra loro e prevalgono i pensieri discorsivi e critici. Anche se il pensiero logico è libero, ignora certe esperienze che non rientrano in categorie logiche, ceando una sorta di dualismo tra mente e corpo, soggettivo e oggettivo.
- *Iper-logico*: è una sorta di stadio estetico, caratterizzato dall’intuizione contemplativa e dall’immediata percezione della conoscenza.
- *Extra-logico*: stadio morale ed etico dello sviluppo. Il sé etico che si sviluppa in questo stadio è un sé sociale che è consapevole delle proprie abilità di fare le cose giuste o sbagliate.

» **Fine**

\* \* \*

Piaget si occupò di studiare lo sviluppo morale del bambino osservando il gioco delle biglie e in particolare quelle situazioni del gioco in cui la voglia di vincere portava a piccole irregolarità e a quali regole venivano seguite quando la situazione richiedeva un giudizio di “giusto” o “sbagliato”. Giunse alla conclusione che vi sono due tipi di moralità (Piaget, 1932, p. 194):

- *Eteronoma*: è predominante nel periodo prescolare, si basa sia su dei bisogni egocentrici sia sul rispetto unilaterale degli altri. Le regole morali sono leggi esterne poste/imposte dagli adulti, che vengono interpretate in modo arbitrario per raggiungere un equilibrio fra le proprie esigenze egocentriche senza perdere il rispetto degli altri bambini. È una forma di moralità instabile e problematica che permette al bambino di interagire con i coetanei indipendentemente dal pensiero degli adulti.
- *Autonoma*: è basata sul rispetto reciproco e si attiva fra i 7-8 anni per concludersi verso gli 11-12 anni con un vero senso della giustizia uguale per tutti. Le regole morali sono una libera scelta, rispettate perché accettate da tutti.

### 2.1.1 Stadi dello sviluppo morale

Kohlberg (????) prosegue gli studi di Piaget, occupandosi di studiare il senso della giustizia ovvero come gli individui giudicano ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. La sua ricerca longitudinale ha coinvolto una 50na di maschi statunitensi, fra i 18 e 28 anni, che ha intervistato ogni 3 anni per 18 anni. Il focus delle interviste non era ciò che le persone consideravano giusto/sbagliato ma il perché. Nelle interviste propose anche dei “dilemmi morali”, di cui era particolarmente interessato alle motivazioni delle scelte più che alle scelte. In una secondo

momenti sottopose ad intervista anche altre persone di cultura e religioni diverse. Da queste ricerche, ricavò 3 livelli suddivisi in modi di vedere la morale, stadi in cui le persone passano ma con ritmi e velocità proprie, uno stadio per volta (v. Tab. 2).

Livello	Stadio	Descrizione
Pre-convenzionale	<i>Stadio 0</i>	Amorale: il bene è ciò che pare e piace
	<i>Stadio 1</i>	Morale eteronoma. Orientamento ad evitare la punizione
	<i>Stadio 2</i>	Individualismo. Conflitto fra interessi propri e quelli degli altri
Convenzionale	<i>Stadio 3</i>	Essere riconosciuto ed accettato come “bravo ragazzo” / “brava ragazza”
	<i>Stadio 4</i>	Orientamento al rispetto dell’autorità e dell’ordine sociale
Post-convenzionale	<i>Stadio 5</i>	Rispetto del “contratto sociale” e dell’importanza dei diritti individuali
	<i>Stadio 6</i>	Osservanza dei principi etici e universali

**Tabella 2: Gli stadi dello sviluppo morale di Kohlberg**

### 2.1.2 Stadi dello sviluppo della fede

Fowler (1981), basandosi sugli stadi di sviluppo di Piaget e quelli di sviluppo morale di Kohlberg, propone una sua teoria degli stadi della fede. Fowler ha sviluppato la sua teoria (così come Piaget) usando interviste e colloqui piagetiani. Gli stadi procedono da uno iniziale fino ad uno stadio “maturo” della fede e non sono legati all’età (v. Tab. 3). Non tutti gli individui raggiungono gli stadi superiori, perché è necessario raggiungere prima gli altri. La maggior parte delle persone arriva al terzo stadio.

Stadio	Descrizione
1	fede proiettiva-intuitiva (il bambino piccolo)
2	fede mitico-letterale (accettazione acritica e letterale della tradizione di fede, pre-adolescente)
3	fede sintetico-convenzionale (l’individuo si adegua in modo più esplicito alla religiosità del gruppo, adolescente-giovane-adulto)
4	fede individuale-riflessiva (forma più astratta e individuale, ragionata)
5	fede congiuntiva (si riconosce la natura simbolica della verità religiosa)
6	fede universalizzante (motivazione e visione del mondo si focalizzano sulla giustizia)

**Tabella 3: Gli stadi dello sviluppo della fede di Fowler**

### 2.1.3 Stadi dello sviluppo del giudizio religioso

Oser (Oser & Gmunder, 1991; Oser, 1991a, 1991b) ha sviluppato una teoria del giudizio religioso, che è parte della consapevolezza religiosa, definito come “how the individual deals subjectively with processes of meaning making, coping with contingencies, and creating subjective security in a world of objective insecurity. It also involves how people think about their relation with the Ultimate.” (Nelson, 2009, p. 235). Anche in questo caso, l’interesse del ricercatore è sul processo che porta ai giudizi piuttosto che ai giudizi stessi.

Secondo Oser, lo sviluppo è un processo in cui gli individui cercano l’equilibrio fra 7 dimensioni bipolari che sono importanti per il giudizio religioso:

trascendenza	vs	immanenza
libertà	vs	dipendenza
fiducia	vs	paura o ansia
sacro	vs	profano
speranza	vs	assurdità
eternità	vs	effimero
trasparenza funzionale	vs	opacità

Da *Nelson2009* « Per trasparenza funzionale, Oser intende il saper come le cose funzionano, mentre per opacità, intende che le cose abbiano delle qualità nascoste o magiche.

Durante i diversi periodi della crescita umana, queste dimensioni vengono bilanciate in modo diverso ma la complessità dell'equilibrio tende alla fine a portare all'ultimo stadio (vedi gli stadi in Tab. 4. Il passaggio da uno stadio all'altro è spesso legato a situazioni o cambiamenti importanti "that cannot be dealt with adequately within existing cognitive structures and call for integration of new elements of thought" (p.236). Ogni stadio è un'unità olistica che implica il rifiuto dello stadio precedente e del suo modo di vedere il mondo anche se incorpora parti del passato. È una nuova visione del mondo, un nuovo modo di interpretare le esperienze e, con essa, una nuova percezione soggettiva del nostro rapporto con Dio. L'esito di ciascuna fase produce un insieme di competenze, che può o non può tradursi in azione per vari motivi personali o situazionali. Oser ha scoperto che le persone potrebbero essere assegnate a diverse fasi di giudizio religioso e che le persone nei gruppi di età più avanzata hanno mostrato un incremento nel senso di autonomia e di relazione con Dio (*Oser, 1997*).

La teoria di Oser è stata prodotta e verificata tramite interviste che proponevano dilemmi (come già fatto da Kohlberg). La prima ricerca utilizzò 112 persone di età compresa fra 8 e 75 di una piccola cittadina svizzera, mentre le ricerche successive hanno raccolto dati in varie nazioni, inclusi gruppi non occidentali. Oser ha ipotizzato l'esistenza di un sesto stadio che sembra evidenziarsi dagli stadi precedenti; quest stadio ulteriore è simile al quinto con un maggior orientamento alla comunicazione univrsale e alla solidarietà. Tuttavia le ricerche successive (sia di Oser sia di altri studiosi) non hanno trovato dei riscontri. Così come gli stadi di Fowler, Oser propone uno stadio finale che ha base empirica perché non ha trovato nessun soggetto che abbia potuto classificare in tale stadio; tuttavia la teoria è sata costruita sull'ipotesi che questo stadio finale sia il migliore e sia l'obiettivo dello sviluppo religioso. » **Fine**

Tra le critiche che vengono mosse agli stadi di Oser vi è certamente quello della attendibilità; infatti, parte della teoria sottostante gli stadi deriva dai risultati delle interviste, ma una parte deriva da considerazioni filosofiche o teologiche.

## 2.2 Oltre gli stadi di sviluppo

*Psicologia della religione (2.ed) pp.67-70 integrato con Hill & Hood (4.ed) pp.89-95.*

Da *Hill e Hood, p.89, traduzione approssimativa* « L'approccio che prende in considerazione gli stadi di sviluppo della fede costituisce il modo migliore di teorizzare i processi di crescita e di evoluzione religiosa? Certo, queste idee ci hanno permesso di migliorare la nostra comprensione dei processi generali chiamati in causa dal sorgere della fede adulta e dal suo sviluppo. Tuttavia, è possibile che l'"ossessione" nei confronti degli stadi possa distrarci dalla nostra capacità di capire la complessità e l'unicità dello sviluppo religioso individuale. In altre parole, la tendenza a presumere che una simile crescita comporti analogie cognitive in tutti gli appartenenti a specifici gruppi di età potrebbe in qualche misura impedirci di vedere la natura idiosincratca della religione nell'infanzia e nell'adolescenza (*Day, 1994, 2001; Streib, 2001a*). L'approccio volto ad un'analisi degli stadi, inoltre, presuppone un certo livello di discontinuità nello sviluppo religioso, mentre esso potrebbe rivelarsi in realtà un processo ragionevolmente continuativo. *Streib (2001a)* suggerisce che ci concentriamo sullo "stile" della fede piuttosto che sugli "stadi". *Streib* ammette che schemi religiosi e stili di fede siano sempre disponibili, evitando così le insidie di stadi invariati. *Boyatzis (2005)* è stato esplicito nel notare i limiti degli approcci

Livello	Orientamento	Descrizione
Stadio 0	Indifferenziato	Nessuna distinzione fra interno ed esterno
Stadio 1	Eteronomia assoluta	Dio è esterno e può aiutare oppure no. Attività diretta di Dio nel mondo. Dipendiamo da Dio. Le persone reagiscono a Dio e dovrebbero seguire i suoi piani.
Stadio 2	“Do ut des” (dare e avere)	Dio è esterno e ci aiuterà se superiamo le prove e ci prendiamo cura di Dio stesso. Attività diretta di Dio nel mondo. Le persone possono influenzare Dio.
Stadio 3	Autonomia assoluta (Deismo)	Dio ha una sfera separata di influenza. Dio non è attivo nel mondo ma predispone le regole sottostanti. Le persone sono autonome, responsabili di se stessi. Le autorità religiose e le altre autorità possono essere rifiutate. <i>Generalmente gli atei non vanno oltre questo stadio</i> (Oser, 1991a)(Oser, 1991a)
Stadio 4	Autonomia mediata	C'è una parte della vita che non è spiegabile se non in relazione con Dio. Dio è sia trascendente sia immanente. Dio fa in modo che siano possibili determinate azioni (ad es. libertà, speranza). Dio agisce nel mondo in base ad un piano che ha su di noi. Le persone riconoscono una certa dipendenza da Dio senza negare l'autonomia. Le persone si impegnano in varie forme di religiosità.
Stadio 5	Intersoggettività religiosa	Dio è visto come amore per sé e gli altri. Dio è parte di tutti gli impegni, ma poi li trascende in libertà infinita. Dio è visto negli altri, esperienza mistica. La fedeltà a Dio si dimostra nelle relazioni con gli altri. Le persone sono indipendenti dalle comunità religiose o da piani di salvezza.

Fonte: Oser e Gmunder (1991), Oser (1991b). Ripreso da Nelson (2009, p. 236)

**Tabella 4: Gli stadi del giudizio religioso di Oser**

cognitivo-evolutivi per lo studio dello sviluppo religioso e spirituale nei bambini. Altri hanno sostenuto che i bambini e gli adulti possono utilizzare processi di pensiero simili, e che non vi è alcuna necessità di postulare una sequenza dal magico al pensiero razionale, in modo che i processi di pensiero dei bambini siano inevitabilmente denigrati in confronto al pensiero adulto "maturo" (vedi [Boyatzis, 2005](#), p. 126, per una discussione).

Le indagini empiriche sullo sviluppo dei concetti religiosi sono rare ([Boyer & Walker, 2000](#)) così come è stato generalmente trascurato il tema dello sviluppo religioso ([Harris, 2000](#)). Gli studi che esistono sono spesso "fuorvianti" ([Boyer & Walker, 2000](#), p. 140), perché si confronta il modo di pensare dei bambini con "come gli adulti dovrebbero pensare, secondo la dottrina teologica" (pag.141 ). Infatti Boyer e Walker hanno fatto notare che noi non sappiamo se le rappresentazioni religiose degli adulti siano coerenti con la dottrina della Chiesa, né dovremmo supporre che lo sviluppo religioso dei bambini possa essere valutato confrontandolo con il pensiero religioso adulto. Forse le indagini della religione dei bambini semplicemente suscitano "informazioni" teologicamente corrette. Cioè, i bambini possono dire ciò che la loro chiesa, i genitori, o la cultura si aspettano che dicano e questo ci dice poco, per esempio, sullo sviluppo del concetto religioso. In modo simile, [Harris \(2000\)](#) ha concluso che, nonostante le apparenze contrarie, l'eredità di Piaget ha effettivamente portato a trascurare lo sviluppo del pensiero religioso. La teoria della socializzazione, soprattutto quando si è concentrata sulle interazioni genitori-figli, sta cominciando a chiarire lo sviluppo del pensiero religioso e spirituale nei bambini.[p. 89] » **Fine**

### 2.3 Teoria della socializzazione

Da *Hill e Hood, p.89-94, traduzione approssimativa* < [Boyatzis \(2005\)](#) ha assunto un ruolo guida nel sostenere una più chiara comprensione di come la socializzazione influenzi lo sviluppo religioso e spirituale dei bambini. Inoltre, ha preso atto della complessità di ciò che è effettivamente coinvolto nei meccanismi familiari di socializzazione. Anche se le generalizzazioni come "Le famiglie religiose tendono a generare figli religiosi" resta vera, offrono poca chiarezza sul motivo per cui sono vere. Per esempio, è chiaro che anche i bambini piccoli non sono semplicemente passivi ricevitori del punto di vista dei genitori. Per fare un esempio laico, [Prentice, Manosevitz e Hubbs \(1978\)](#) ha dimostrato che anche tra i bambini i cui genitori hanno insegnato loro a credere nel coniglietto di Pasqua, quasi un quarto non ci credeva. [Okagaki e Bevis \(1999\)](#) hanno dimostrato che le convinzioni dei genitori non sono così importanti come la percezione dei bambini di ciò che i loro genitori credono. Allo stesso modo, gli sforzi per suggerire che i bambini nutrono naturalmente tendenze antropomorfe che possono rappresentare sia il loro pensiero e la loro esperienza religiosa sono bilanciate da studi che dimostrano che i bambini riconoscono che Dio è unico e deve essere inteso in termini non antropomorfi ([Barrett & Richard, 2003](#)). [Boyatzis \(2005, pp.134-135\)](#) ha fornito critiche efficaci di studi in cui i bambini sono invitati a disegnare le immagini di Dio, e poi i ricercatori li interpretano come indicazioni di pensiero antropomorfo! [Heller \(1986\)](#) ha dimostrato che i bambini inducono una visione complessa di Dio, attribuendo caratteristiche personali e impersonali a Dio. Infine, [Evans \(2000\)](#) ha dimostrato che anche i bambini che non sono stati cresciuti con credenze religiose creazioniste tendono a favorire una visione creazionista.[pp. 89-90]

Così, a differenza di vedute antropomorfe derivate da modelli evolutivi dello sviluppo cognitivo generale (discussa nei capitoli 3 e 9), i teorici della socializzazione orientata favoriscono un modello di "preparazione" in cui si presume che i bambini abbiano una naturale tendenza a essere pronti ad accettare idee religiose. Questa tendenza naturale aumenta quando i genitori e altre persone la rafforzano con istruzione religiosa esplicita. Qui la religione, come un sistema esplicito di credenze, si innesta su una consapevolezza spirituale naturale per i bambini ([Nye, 1999](#)). La ricerca longitudinale quantitativa ha dimostrato che quando i bambini maturano, tendono ad adottare i valori religiosi dei loro genitori ([Wink, Ciciolla, Dillon, & Tracy, 2007](#)). La ricerca qualitativa indica che anche se la spiritualità è inquadrata religiosamente, i bambini sono esseri naturalmente spirituali, purché abbiano la sensazione di interconnessione con qualcosa di più grande di loro ([Coles, 1990; Hay & Nye, 1998; Reimer & Furrow, 2001](#)).[p. 90]

### 2.3.1 Stile parentale

Vi è un consenso generale tra gli psicologi dello sviluppo sul fatto che le pratiche genitoriali hanno importanti implicazioni per lo sviluppo del bambino (Darling & Steinberg, 1993). Nonostante la probabilità che l'orientamento religioso dei genitori influenzi lo stile genitoriale (vedi Luft & Sorell, 1987), vi è stata poca ricerca relativa agli approcci genitoriali, della religione e dello sviluppo del bambino. Alcuni studi iniziali (ad esempio, Bateman & Jensen, 1958; Nunn, 1964) hanno suggerito il potenziale di tali collegamenti. Successivi lavori teorici ed empirici sugli "stili genitoriali" hanno fornito nuove strade per esplorare il rapporto tra genitori e sviluppo del bambino religioso.

Baumrind (1967, 1991) ha suggerito che esistano quattro stili molto diversi di genitori, sulla base della capacità di risposta dei genitori e *demandingness* (esigente): "autoritario", "autorevole", "permissiva" e "rifiutante/trascurante". I genitori autoritari hanno alta *demandingness* ma bassa reattività, preferendo imporre regole ai loro figli e sottolineare l'obbedienza. I genitori autorevoli tendono ad essere sia esigenti sia sensibili, spiegando perché le regole sono necessarie e aperti a prospettive dei loro figli. I genitori permissivi fanno poche richieste, ricorrono poco alla punizione e sono sensibili al punto di sottomettersi ai desideri dei loro figli. I genitori rifiutanti/trascuranti non sono né impegnativi né sensibili, essendo generalmente disimpegnati nei confronti dei loro figli.

Le ricerche correlazionale e longitudinale suggeriscono che lo stile autorevole della genitorialità può avere benefici per lo sviluppo dei bambini, mentre quello autoritario e rifiutante/trascurante possono avere alcune implicazioni negative (Buri, Louiselle, Misukanis, & Mueller, 1988; Rohner, 1994). Altre ricerche suggeriscono che l'enfasi dei genitori sull'obbedienza è legato alla "realizzazione cognitiva" (Holden & Edwards, 1989) e allo sviluppo della personalità (ad esempio, autoritarismo di destra; Altemeyer, 1988). Ci sono anche prove sperimentali che i genitori permissivi siano associati ad un orientamento religioso estrinseco, che i genitori autorevoli possono essere correlati a un orientamento religioso intrinseco dei figli adolescenti (Giesbrecht, 1995) e ad una maggiore religiosità tra i genitori (Linder Gunnoe, Hetherington, & Reiss, 1999). [pp. 90-91]

Lo stile genitoriale autoritario ha una certa somiglianza con le ingiunzioni bibliche per sottolineare l'obbedienza tra i bambini e non risparmiare "la rusta". Zern (1987) ha sostenuto che, dal punto di vista religioso, l'obbedienza è una caratteristica preferita. Infatti, dalla ricerca di Ellison e Sherkat (1993), è emerso che i conservatori protestanti (e, in misura minore, i cattolici) che tendono ad approvare un orientamento genitoriale autoritario, valorizzando l'obbedienza nei bambini. La religione è stata anche collegata con pratiche genitoriali disciplinarie (Kelley, Power, & Wimbush, 1992) - tra cui una preferenza, tra i gruppi più conservatori e quelli che si riferiscono a una credenza letterale nella Bibbia, per l'uso di punizioni corporali (Ellison, Bartkowski, & Segal, 1996; Gershoff, Miller, & Holden, 1999; Grasmick, Morgan, & Kennedy, 1992; Mahoney, Pargament, Tarakeshwar, & Swank, 2001; Wiehe, 1990). Allo stesso modo, la religiosità è stata collegata con l'importanza dell'obbedienza alle norme culturali in generale (Zern, 1984).

Danso, Hunsberger, e Pratt (1997) hanno trovato prove che gli studenti universitari fondamentalisti (Studio 1) e i genitori (Studio 2) avevano più probabilità di ammettere l'uso delle punizioni corporali e il valore dell'obbedienza (piuttosto che l'autonomia) nell'educazione dei figli. Tuttavia, l'analisi di mediazione suggerisce che il desiderio più grande dei fondamentalisti di socializzare i propri figli ad accettare la fede religiosa (dei genitori), era legato più strettamente all'autoritarismo di destra che al fondamentalismo religioso per sé. Ci si chiede, quindi, se i gruppi conservatori religiosi (o fondamentalisti religiosi più in generale) potrebbe essere inclini a utilizzare uno stile autoritario dei genitori, con conseguenti implicazioni per i loro figli. Inoltre, che ruolo ha l'autoritarismo di destra come tratto della personalità dei genitori in una relazione?

Darling e Steinberg (1993) hanno suggerito che gli obiettivi e i valori dei genitori devono essere distinti dagli stili genitoriali e dalle pratiche genitoriali. Alla luce di quanto detto sopra, sembra evidente che l'orientamento religioso è suscettibile di avere un impatto sugli obiettivi e valori genitoriali. Certo, alcuni libri cristiani conservatori sull'educazione dei figli sottolineano l'importanza della autoritarità - come obiettivo per i genitori - per esempio, consigliando

esplicitamente i genitori che crescere figli obbedienti è un obiettivo importante (Fugate, 1980; Meier, 1977). Questi obiettivi, a loro volta, possono influenzare sia lo stile genitoriale generale definito da Baumrind sia pratiche genitoriali specifiche, quali l'utilizzo di punizioni corporali per insegnare l'obbedienza (ad esempio, Danso et al., 1997). Il ruolo della religione in questo processo potrebbe anche aiutare a spiegare le variazioni nella prevalenza di stili genitoriali differenti in gruppi etnici nord-americani (Steinberg, Lamborn, Dornbusch, & Darling, 1992).

Gli obiettivi e le pratiche genitoriali possono avere importanti implicazioni nel mondo reale al di là dei loro effetti diretti per i bambini stessi. Per esempio, in Aylmer, Ontario, Canada, sette bambini la cui famiglia apparteneva a un gruppo religioso conservatore sono stati sottratti ai genitori da parte delle autorità per il benessere dell'infanzia (Saunders, 2001). Era stato riferito che i genitori a volte, avevano punito i loro figli colpendoli con una canna o una cinghia per disciplina. Quando le autorità avevano incontrato i genitori, questi hanno giustificato i loro metodi disciplinari con riferimento alla loro credenza letterale della Bibbia, e hanno rifiutato di garantire alle autorità che questa pratica si sarebbe fermata. I bambini furono poi restituiti alla famiglia quando i genitori fornirono garanzie che non avrebbero utilizzato alcuni tipi di punizioni fisiche per punire i bambini. Tuttavia, restano ancora da risolvere le questioni più ampie della legalità di una tale giustificazione basata sulla religione per le punizioni corporali e se le autorità dovrebbero togliere questi bambini dalle loro case. [p.91]

È importante notare che la ricerca e le idee discusse finora coinvolgono gruppi conservatori o di religione fondamentalista, e che le relazioni ipotizzate tra conservatori/fondamentalismo e stile genitoriale autoritario possono non mantenersi con misure generiche di religiosità. Per esempio, Linder Gunnoe et al. (1999) non hanno trovato una correlazione positiva tra stile genitoriale autoritario e una misura del grado in cui le credenze religiose dei genitori abbia un ruolo nella loro vita quotidiana. Inoltre, Wilcox (1998) trovò che la caratteristica della disciplina rigida di genitori conservatori Protestanti è temperata dalla constatazione che i genitori conservatori hanno anche maggiori probabilità di lodare e abbracciare i propri figli. Wilcox ha quindi sostenuto che i genitori che hanno credenze teologicamente conservatrici possono presentare aspetti di stili genitoriali sia autoritari sia autorevoli. Questa possibilità, così come le sue implicazioni per lo sviluppo dei bambini e degli adolescenti, ha bisogno di ulteriori indagini. [p.93]

### 2.3.2 Altri aspetti della genitorialità

La religione può svolgere ruoli anche più sottili nella crescita dei figli. Carlson, Taylor, e Levin (1998) hanno trovato che i modi in cui i bambini utilizzano giochi di fantasia può essere diverso tra i gruppi religiosi, anche per le diverse varietà di mennoniti. Ojha e Pramanick (1992) hanno studiato le madri in India e ha scoperto che le madri indù iniziano lo svezzamento dei loro figli e l'uso del gabinetto prima di quanto fanno le madri cristiane, in media, che a loro volta lo fanno prima delle madri musulmane. Dei tre gruppi religiosi, le madri cristiane sono state le più restrittive verso i loro figli. Il ruolo della religione in questi aspetti di genitorialità ed educazione dei figli (e le conseguenze per lo sviluppo del bambino) ha ricevuto poca attenzione empirica finora.

Le tecniche di genitorialità sono state collegate con la religione in un contesto un po' diverso. Nunn (1964) ha suggerito che alcuni genitori invocano l'immagine di un Dio che punisce nel tentativo di controllare il comportamento dei propri figli. Ha ipotizzato che i genitori abbastanza senza potere e inefficaci, sarebbero inclini a usare Dio nel tentativo di ottenere una parvenza di potere, raccontando ai propri figli cose come "Dio ti punirà se ti comporti male". I dati di Nunn danno sostegno a questo punto di vista dei genitori che formato una "coalizione con Dio", e ha anche suggerito che l'approccio "Dio ti punirà" aveva avuto conseguenze negative per i bambini, che sarebbero stati più propensi ad incolpare se stessi per i problemi e a ritenere che avrebbero dovuto essere obbedienti.

Nelsen e Kroliczak (1984) hanno messo in evidenza che vi è stato un calo generale nella credenza delle persone in un Dio che punisce, e che questo declino è almeno in parte attribuibile al fatto che "i genitori sono meno propensi a utilizzare coalizioni con Dio. Perciò, meno figli si

formano questa immagine” (p. 269). Nelsen e Kroliczak esaminato i dati di oltre 3.000 bambini nelle scuole elementari del Minnesota, nel tentativo di replicare le scoperte di Nunn. Hanno trovato una diminuzione della tendenza dei genitori di ricorrere all’approccio “Dio ti punirà” (73% degli intervistati ha dichiarato che nessuno dei genitori usava questo approccio, rispetto al 33% di Nunn). Ma i bambini i cui genitori tendono a utilizzare la “coalizione” hanno anche la tendenza a vedere Dio come malevole, ad avere punteggi più alti di senso di colpa, a sentire una maggiore necessità di essere obbedienti. In sostanza, Nelsen e Kroliczak replicano le scoperte di Nunn a distanza di circa 20 anni.

Questi studi hanno implicazioni per lo sviluppo dell’immagine di Dio, ma suggeriscono anche che l’approccio alla disciplina da parte dei genitori può essere importante per la religiosità dei bambini, così come per lo sviluppo del bambino più in generale (ad esempio, le tendenze verso il senso di colpa e l’obbedienza). Ci possono essere anche conseguenze degne di nota per come i genitori affrontano altre questioni nell’educazione dei figli, come la malattia. Ad esempio, la ricerca ha indicato che i genitori che credono più fortemente nell’influenza divina sono più propensi a cercare una guida spirituale per far fronte a ipotetiche malattie infantili (De Vellis, De Vellis, & Spilsbury, 1988). Tutti questi risultati sono coerenti con l’ipotesi che gli obiettivi, stili e pratiche genitoriali possono avere legami significativi con l’orientamento religioso.[93-94]

Gran parte della ricerca qui descritta ha valutato l’estensione con cui la genitorialità influenza la religione nei figli. Non dobbiamo dimenticare che la religione può anche influenzare la genitorialità e le relazioni genitori-figlio (ad esempio, Pearce & Axinn, 1998). Vi sono anche prove che lo stile genitoriale possa contribuire al cambiamento religioso dei padri (Palkovitz & Palm, 1998).  
» **Fine**

### 2.3.3 Indicazioni future per la Teoria della Socializzazione

Da Hill e Hood, p.94, *traduzione approssimativa* « La teoria della socializzazione è ancora agli inizi, nella misura in cui gli psicologi cercano di capire le dinamiche reali di interazione genitore-figlio. Heller (1986) ha notato che i genitori sono gli interpreti principali delle credenze religiose per i propri figli. Tuttavia, questa non è una strada a senso unico: Boyatzis e Janicki (2003) si sono concentrati sull’interazione bilaterale e dinamica tra genitori e figli. Il movimento è chiaramente verso studi empirici più specifici sulle complesse dinamiche di socializzazione religiosa e spirituale e si allontana dalle teorie basate sugli stadi (Boyatzis, 2006). Un orientamento simile è evidente nella ricerca che si è focalizzata sui concetti e le immagini di Dio dei bambini.[p. 94-95]

» **Fine**

## 2.4 Concetto e immagine di Dio

*Parte in italiano: Psicologia della religione (2.ed) p.68 integrato con le parti in inglese da Hill & Hood (4.ed) pp.95-98.*

### 2.4.1 Il concetto di Dio

Da Hill e Hood, p.95, *traduzione approssimativa* « When children think of God, what sort of an image forms in their minds?

Numerosi studi sullo sviluppo religioso infantile si sono concentrati specificamente sulle immagini o sui concetti di Dio creati dal bambino. Una parte di questa ricerca si è basata sulle teorie psicodinamiche relative allo sviluppo di un’immagine di Dio. Ad esempio, Freud interpretava l’immagine di Dio come una figura paterna, una sorta di proiezione del padre reale operata dagli individui contestualmente alla risoluzione del loro complesso edipico (Freud, 1913/1919, 1927/1961). Jung concordava sul fatto che nell’immagine di Dio presente ad un determinato individuo vi fosse un qualche tipo di proiezione del suo padre “terrestre”, ma era convinto che anche gli archetipi (immagini/simboli riscontrati in molte culture) giocassero un ruolo nelle concezioni relative a Dio (Jung, 1948/1969). Sebbene sia difficile esaminare direttamente simili teorie, scaturite dalla psicoanalisi e dalla psicologia del profondo, sull’origine e sullo sviluppo

dell'immagine di Dio, esse sembrano comunque suggerire che esista un solido legame tra il modo in cui viene visto il proprio padre reale e la propria immagine di Dio.

**2.4.1.1 Genitorialità e problemi di genere** But empirical support for the prediction that God images should be related to children's views of their own fathers has been mixed (Rizzuto, 1979, 1982; Spilka, Addison, & Rosensohn, 1975). Vergote and Tamayo (1981) suggested that the God image may actually bear more similarity to the mother than to the father, and Roberts (1989) found a correspondence between images of God and images of self. There is also evidence that general qualitative aspects of relationships with parents may be related to positive (e.g., warm, loving) images of God (Godin & Hallez, 1964; Potvin, 1977).

Krejci's (1998) investigation of college students led him to conclude that God images were organized around three dimensions: "nurturing- judging," "controlling-saving," and "concrete-abstract." He found few gender differences, with the exception that control was more salient in men's God images. More gender differences appeared in another study (Dickie et al., 1997), which emphasized the importance of parents in affecting children's God images, both directly and indirectly. Dickie et al.'s results suggested that girls' God concepts were more closely related to attributes and discipline styles of parents than were boys' God concepts. Hertel and Donahue (1995) examined more than 3,400 mother – father – youth triads from data obtained through the Search Institute in the United States in 1982 – 1983. The young people in this study were in fifth through ninth grades. Results showed that although the relationships were not large, there were significant tendencies for parents' images of God to be reflected in young people's impressions of parenting styles. In particular, fathers' and mothers' loving God images both apparently affected children's images of their fathers and mothers as loving, respectively. In turn, parenting styles and parents' God images predicted youths' God images. These relationships remained even after social class, religious denomination, church attendance, and youths' ages were controlled for. Hertel and Donahue also concluded that there was a strong tendency for their participants to perceive God as love ("maternal") rather than as authority ("paternal"), and that mothers played a more important role in socializing their children's God images, especially for daughters.

At least one study has found evidence that teachers may be more important than parents in God concept development. De Roos, Miedema, and Iedema (2001) found that kindergarten children who evidenced a close relationship with their teachers also tended to display a loving God concept, whereas the mother-child relationship did not make a significant prediction in this regard.

In general, the literature on children's God images seems reasonably consistent in confirming the importance of parents in the development of these concepts. There is less agreement about gender differences in God images, the actual nature of those images (e.g., loving vs. authoritarian), and the relative impact of mothers and fathers in contributing to the development of God concepts (Rizzuto, 1982).

**2.4.1.2 Esiste un concetto di Dio che si sviluppa in stadi?** Attempts to understand the developmental aspects of God concepts have typically focused on cognitive development. Some of these approaches are clearly Piagetian in orientation, whereas others have a more general cognitive focus. This area has benefited from research carried out in several different Western countries.

Ad esempio, negli anni Quaranta, Harms (1944) suggerì che nel corso delle precedenti indagini sulle immagini infantili di Dio era stato commesso un errore, poiché era stato chiesto ai bambini di rispondere a domande prefissate. Il ricercatore invitò invece più di 4800 bambini e ragazzi (tra i 3 e i 18 anni) a parlare delle loro rappresentazioni della religione (e in particolar modo di Dio), disegnandole al tempo stesso. Le risposte ricevute portarono Harms a concludere che esistevano tre differenti stadi nello sviluppo dei concetti relativi a Dio:

1. *Lo stadio delle favole* (3-6 anni). I bambini non vedono grande differenza tra Dio e i personaggi delle favole.
2. *Lo stadio del realismo* (6-11 anni). Quando le capacità cognitive del bambino iniziano ad espandersi, questi concepisce Dio in termini più concreti e più umani. Il bambino usa inoltre con maggiore familiarità i simboli religiosi.
3. *Lo stadio dell'individualismo* (adolescenza). Gli adolescenti non fanno più affidamento esclusivamente sui simboli religiosi. Assumono infatti un approccio più individualizzato a Dio, che si traduce in una serie di concezioni assai differenti, che variano da persona a persona.

Un altro studio importante sullo sviluppo dei concetti relativi a Dio è stato condotto da [Deconchy \(1965\)](#), in Francia, negli anni Sessanta. Il ricercatore non ha comunque incluso nel suo studio bambini di età inferiore ai 7 anni. Deconchy ha concluso che lo sviluppo del concetto di Dio avveniva in tre stadi, imperniati rispettivamente sui seguenti temi: gli attributi, la personalizzazione e l'interiorizzazione. Questi elementi vengono descritti nella Scheda di ricerca 2.2 (vedi [Hood et al., 1996](#), p.69).

Vi è stato un certo numero di variazioni su questi temi, ma autori differenti sono giunti a conclusioni che comportano uno sviluppo simile (attraverso stadi) dei diversi concetti relativi a Dio (Ballard e Fleck, 1975; Fowler, 1981; Nye e Carlson, 1984; Williams, 1971): tra essi, ve ne sono alcuni che si basano su un inquadramento di matrice piagetiana (Elkind, 1970; Goldman, 1964; Nye e Carlson, 1984). Altri autori hanno semplicemente notato il cambiamento generale da un pensiero frammentato ed indifferenziato – passando attraverso una serie di concetti relativi a Dio molto semplici e concreti – ad immagini più astratte e complesse, man mano che procede la crescita del bambino. Tuttavia, i tentativi di specificare ulteriormente i parametri di un simile sviluppo, nonché i processi attraverso i quali esso si manifesta, non hanno avuto un particolare successo (Ladd, McIntosh e Spilka, 1994). Di recente, Janssen, de Hart e Gerardts (1994) hanno fatto ricorso a domande “aperte” su Dio in uno studio sugli studenti della scuola secondaria olandese. I ricercatori hanno concluso che i modi di percepire Dio individuati tra i partecipanti allo studio erano complessi e “potevano difficilmente essere riassunti” (p. 116). Inoltre, sebbene vi fossero prove dell'esistenza di pensiero astratto negli adolescenti olandesi coinvolti nello studio, nulla sembrava provare che tale genere di pensiero fosse il frutto di un processo evolutivo. È comunque discutibile che l'esistenza di un processo evolutivo potesse venire dimostrata con uno studio dedicato ai soli *teenager*.

**2.4.1.3 Variazione sul Concetto di Dio** Lo sviluppo del concetto di Dio varia tra culture o differenti gruppi religiosi? La ricerca svolta da Vergote e Tamayo (1981) ha comunque suggerito che, nonostante vi siano certamente degli elementi comuni tra le immagini di Dio presenti in culture differenti, emergono perlomeno alcune chiare diversità culturali riguardo al simbolismo materno e paterno. Ladd et al. (1998) found that God concepts developed similarly across Christian denominations, in a manner generally consistent with Piagetian theory, in their study of almost 1,000 children from eight Christian groups in the United States. Questi autori suggerirono che fossero necessarie ulteriori ricerche per comprendere come e perché esperienze assai differenti di educazione religiosa non conducano a concetti divergenti di Dio prima dell'adolescenza.

**2.4.1.4 Diversità di metodi e di direzione** L'appello di Harms a creare misurazioni meno costrittive delle idee su Dio non è rimasto inascoltato. Dopo il suo personale tentativo di concedere ai partecipanti alle ricerche maggiore libertà nella descrizione dei loro concetti di Dio, anche altri studiosi hanno fatto ricorso a una notevole varietà di tecniche: immagini o disegni (Bassett et al., 1990; Graebner, 1964); associazioni libere tra parole (Deconchy, 1965); valutazioni espresse su determinati aggettivi (Gorsuch, 1968; Roberts, 1989); domande “aperte” (Janssen et al., 1994); lettere scritte a Dio (Ludwig, Weber e Iben, 1974); differenziali semantici (Benson & Spilka, 1973); Q-sorts (Benson & Spilka, 1973; Nelson, 1971; Spilka, Armatas e Nussbaum, 1964); scale standardizzate (Gorsuch, 1968); completamento di frasi, redazione di componimenti

e “fotografie proiettive” (Tamminen, 1991). Di recente, gli studiosi si sono anche premurati di comparare l'utilità di approcci differenti alla misurazione delle immagini di Dio. Ad esempio, lo studio di Hutsebaut e Verhoeven sugli studenti universitari ha comparato domande “aperte” e “chiuse” riguardanti Dio (Hutsebaut e Verhoeven, 1995). Gli autori hanno concluso che l'approccio tramite domande “chiuse” offriva risultati leggermente migliori, but the participants in that research were university students. Comparative studies involving children are needed.

The measures used can apparently influence research findings. Tamminen's (1991) extensive research with Finnish children and adolescents (described earlier) involved both structured questions about God and unstructured methods, such as sentence completion and “projective photographs.” His results were generally consistent with the stage approach outlined above. However, he noted that the images of God that emerged varied somewhat, depending on the measures used: “For example, God's effect on people, making them be good to each other, which was considered very important in the alternative answers chosen in the questionnaires, was not often mentioned in the fill-in sentences or essays” (Tamminen, 1991, p. 192).

The first edition of this book (Spilka, Hood, & Gorsuch, 1985) pointed out that a dispetto del valore degli studi in quest'area, la ricerca ha avuto la tendenza ad essere descrittiva piuttosto che attentamente concepita per esaminare le teorie sullo sviluppo cognitivo (p. 70). This is still generally true today. Also, relevant research sometimes involves only older adolescents or adults. Hyde (1990), inoltre, ha suggerito che la ricerca sulle idee infantili di Dio sia stata “occasionale e sporadica, priva di temi continuativi, e con la tendenza a restare tale, anche perché adattata alla varietà di interessi di quanti la intraprendevano e la intraprendono” (p. 64). Sono necessarie ulteriori ricerche, ma esse dovrebbero però affrontare i problemi che abbiamo preso in esame.

» **Fine**

## 2.5 Bambini e Preghiera

Da *Hill e Hood, p.98-101, traduzione approssimativa* « Le prove disponibili suggeriscono che i concetti infantili inerenti la preghiera si sviluppino secondo modalità che risultano coerenti con gli stadi cognitivo-evolutivi di Piaget. Ad esempio, Long e collaboratori (Long et al., 1967) hanno intervistato bambini e ragazzi tra i 5 e i 12 anni sul tema della preghiera (si veda la Scheda di ricerca 2.3, [Hood et al., 1996](#), p.73). Gli autori hanno concluso che i concetti relativi alla preghiera di questi bambini mostravano una chiara tendenza ad evolvere attraverso tre stadi: dalle semplici abitudini e dai brani imparati a memoria si passava alle richieste personali concrete, per giungere infine a richieste più astratte. Un simile mutamento veniva giudicato in accordo con le concezioni di Piaget sullo sviluppo cognitivo, che evolveva dallo stadio preoperatorio a quello operatorio-concreto e, ancora, a quello operatorio-astratto.

Altri studi sembrano generalmente risultare coerenti con questo approccio: si va dalla ricerca di una replica relativamente diretta di risultati condotta da Worten e Dellinger (1986) ad indagini come quella di Brown (1966) sugli adolescenti: tali lavori sembrano suggerire che i bambini più grandi attribuiscono un'importanza minore alle conseguenze materiali della preghiera. Scarlett e Perriello (1991) hanno chiesto a studenti della scuola cattolica di 12 e 14 anni, come pure a studenti di college tra i 18 e i 21 anni, di scrivere delle preghiere che si adattassero a sei ipotetiche situazioni brevemente descritte (ad esempio, il migliore amico di una donna sta morendo di cancro). I ricercatori constatarono un passaggio “dall'uso della preghiera per chiedere cambiamenti della realtà oggettiva” (p. 72) tra gli studenti più giovani, alla preghiera come modo di esprimere i propri sentimenti e di avvicinarsi a Dio tra i partecipanti di età maggiore. Questo passaggio potrebbe essere compatibile con il secondo e il terzo stadio della preghiera evidenziato da Long et al., sebbene i soggetti abbiano età leggermente superiori nel campione di Scarlett e Perriello.

Anche Tamminen (1991) ha rilevato alcune divergenze rispetto agli stadi teorizzati da Long et al. nei giovani finlandesi da lui studiati. Ad esempio, il dialogo personale con Dio era considerato importante ad età inferiori (7-8 anni) di quelle rilevate da Long e collaboratori (9-12 anni); la preghiera finalizzata ad una richiesta, inoltre, restava un elemento importante fino all'età di 20 anni, mentre secondo Long e collaboratori tale forma di preghiera avrebbe dovuto perdere

gradualmente d'importanza man mano che i bambini crescevano. Ulteriori ricerche sono necessarie per determinare la ragione delle differenze riscontrate tra questi studi. Tali differenze potrebbero essere attribuibili alla cultura, al metodo, al periodo della ricerca, e così via. For example, Woolley and Phelps (2001) pointed out that Woolley's sample came from religiously affiliated schools, compared to Long et al.'s private school sample. Also, her procedures involved new forced-choice questions and a variety of tasks, in addition to open-ended questions similar to those of Long et al.

Francis e Brown (1990, 1991) hanno svolto delle indagini in merito agli influssi esercitati sulla preghiera, piuttosto che sugli stadi cognitivi relativi al suo sviluppo. Hanno così rilevato alcune differenze confessionali (ad esempio, le scuole della Chiesa anglicana esercitavano un lieve influsso "negativo" sugli atteggiamenti verso la preghiera, mentre le scuole cattoliche romane non esercitavano alcun influsso al riguardo), come pure il passaggio dall'influsso esercitato dai genitori (più consistente tra i figli di 11 anni) a quello della chiesa (più forte tra i sedicenni). Secondo l'interpretazione dei ricercatori, questi risultati sostengono un'interpretazione di apprendimento o di modellamento sociali della preghiera, dal momento che la preghiera tra i bambini e gli adolescenti è sembrata risultare più da "un insegnamento esplicito o da un esempio implicito fornito dalle loro famiglie e dalla loro comunità religiosa che come conseguenza spontanea di dinamiche o necessità evolutive" (Francis e Brown, 1991, p. 120).

Some research has also attempted to relate prayer to (nonreligious) aspects of adjustment in children. For example, Francis and Gibbs (1996), in an investigation of 8- to 11-year-olds, found no evidence to suggest that prayer contributed to the children's self-esteem, or that low self-esteem led to prayer. Other studies have reported negative links between prayer and psychoticism scores on a personality test (Francis, 1997b; Francis & Wilcox, 1996; Smith, 1996).

Prayer has also been associated with identity status, such that private prayer was less frequent for college students with higher "moratorium" scores (an indication of searching for answers to religious and other questions, but without ideological commitment; McKinney & McKinney, 1999; see Chapter 5 for a discussion of identity status). McKinney and McKinney also found that the social identity reflected in the prayers of adolescents tended to be limited. Prayers involved family and friends, but usually did not involve the broader community.

È sorprendente che l'attenzione della ricerca non si sia incentrata maggiormente su aspetti della preghiera correlati allo sviluppo religioso. Sebbene vi siano problemi a studiare la preghiera (ed in particolare quella personale e spontanea) e a sottoporla a procedure operative di ricerca, essa costituisce comunque un importante rituale religioso, che in teoria potrebbe rivelarsi una sorta di "finestra" su aspetti più generali dello sviluppo religioso, come pure sul significato che la fede assume per i soggetti religiosi. Restano inoltre prive di risposta molte domande sulla natura e sulla funzione della preghiera nella vita individuale, e sulla natura dei fattori sociali e contestuali nella formazione della preghiera (Francis e Brown, 1991).

Woolley (2000) has pointed out that there are "clear connections between magic and religion" (p. 118); in particular, prayer is conceptually similar to wishing, which in turn is related to magical thinking. Goldman (1964) also referred to magical thinking in the early stages of children's thought processes related to religious development. However, Woolley (2000) has also concluded that prayer is a more complicated process than wishing, since, for example, it involves an intermediary (God) between thinking and physical events. Research is needed to further explore connections between magical thinking in childhood and the emergence of religious faith and prayer.

Finally, efforts to socialize children to accept atheism as an ideology have met with only limited success. For instance, Zuger (2001) has noted that when the (then) Soviet Union occupied Poland, a heavily Catholic country, efforts were made to prove that God did not exist:

Children were told to close their eyes and pray to God for candies and presents. When they opened their eyes nothing new was present in the room. Then they were told to close their eyes and ask the great Stalin for presents. Now when they opened their eyes, great heaps of goodies appeared on the teacher's desk. (p. 267)

However, most children saw into this deception, and the crude experimental effort to induce atheism in the children of a passionately Catholic country failed. » **Fine**

## 2.6 Teoria dell'attaccamento e relative ricerche

Da *Hill e Hood, p.101-103, traduzione approssimativa* « In a study designed to test these ideas, Kirkpatrick and Shaver (1990; si veda la Scheda di ricerca 2.5, [Hood et al., 1996](#), p.79) found some support for the compensation hypothesis, but only for people from relatively nonreligious homes. Findings generally contradicted the mental model hypothesis. Subsequent studies of adolescents (Granqvist, 2002b; Granqvist & Hagekull, 2001) and university students (Granqvist, 1998; Granqvist & Hagekull, 1999) in Sweden, and of adult women in the United States (Kirkpatrick, 1997), also lend some support to the compensation hypothesis.

Kirkpatrick's writings on attachment and religion have provided a rich source of ideas for empirical investigation. For example, it has been suggested that attachment theory has relevance for understanding conceptualizations of God, religious behaviors such as prayer and glossolalia (speaking in tongues), and links between religious experience and romantic love (Kirkpatrick, 1992, 1994, 1997; Kirkpatrick & Shaver, 1992). However, it is also true that attachment theory has been criticized as a theory biased toward Western values and meaning (Rothbaum, Weisz, Pott, Miyake, & Morelli, 2000).

Subsequent research has confirmed the utility of attachment theory for understanding religion. Eshleman, Dickie, Merasco, Shepard, and Johnson (1999) interviewed 4- to 10-year-old children, and also surveyed their parents. Eshleman et al. concluded that their findings supported Kirkpatrick and Shaver's (1990) attachment theory model. For example, as children moved from early to middle childhood, their distance from parents increased as perceived closeness to God increased, just as attachment theory would predict. As a sidelight, these researchers also found that "perceiving God as male may distance God for girls and women" (p. 146). Dickie et al. (1997) also found evidence that seems to support attachment theory predictions; they concluded that "God becomes the 'perfect attachment substitute'" (p. 42) as children become more independent of parents.

Granqvist and Hagekull (1999) found that retrospective accounts of attachment to parents suggested a positive association between security of attachment and socialization-based religiosity. Thus there are two major empirically supported findings on attachment security and religiosity. One is Kirkpatrick and Shaver's (1990) "compensatory hypothesis," in which an insecure attachment history is linked to a greater need to establish compensatory relationships to regulate distress and obtain felt security. The other is the "correspondence hypothesis," in which a secure attachment history is linked to successful socialization. In a religious home, such successful socialization predicts an acceptance of a positively imaged God supported by specific religious beliefs (see Granqvist, Ljungdahl, & Dickie, 2007; Granqvist & Kirkpatrick, 2008). » **Fine**

## 2.7 Altri lavori sulla religione e la spiritualità nell'infanzia

Da *Hill e Hood, p.103, traduzione approssimativa* « It is difficult to summarize the considerable literature on childhood religious development in a chapter such as this one. To this point, we have attempted to outline several major theoretical and empirical directions, and the resulting knowledge accumulated from many studies. We have given little attention to other theories (e.g., psychodynamic), and to the many articles that do not offer theoretical advances or that lack an empirical base (e.g., some in the religious education and pastoral counseling literatures). Furthermore, many empirical studies have not fallen neatly into the subcategories used in this chapter. Other authors (e.g., Benson, Masters, & Larson, 1997; Hyde, 1990) have summarized much of this other work. Here we offer a sampling of research directions not discussed above. » **Fine**

### 2.7.1 Ricerche di Paffard

vedi Hood et al. (1996, pp.287-288). N.B. In questa edizione, Paffard è scritto erroneamente Pafford.

### 2.7.2 Ricerche di Klingberg

Da *Hill e Hood, p.105-106, traduzione approssimativa* «Klingberg (1959) sought to focus upon the study of religious experience in children, sampling only the age ranges from 9 to 13. Klingberg's study was done in Sweden in the mid-1940s, but was not published in English until 1959. Two sets of data were collected, intended to be "mutually supplementary" (Klingberg, 1959, p. 212); one of these consisted of adults' religious memories from childhood. Our concern is with compositions collected from 630 children (273 boys and 357 girls) in Sweden from 1944 to 1945. Most were 10 – 12 years of age. All children responded in writing to the statement "Once when I thought about God..." Of the 630 compositions received, 566 contained accounts of personal religious experiences (244 from boys and 322 from girls). An unspecified number of compositions contained accounts of more than one experience. Assessing the experiences for depth indicated "phenomena which call to mind the experiences of the mystic" (Klingberg, 1959, p. 213). These primarily included both apparitions of objects of religious faith, such as Jesus, God, and angels; more importantly for our interests, however, they also included a felt sense of an invisible presence. Although Klingberg recognized the facilitating role of a religious culture, school, and home in encouraging such reports among children, he claimed that the value of the study is that it shows that mystical experiences can take place during childhood. Klingberg argued that maturational mechanism cannot eliminate mystical experiences in children, and suggested their universality. Fahs (1950) has persuasively argued for the awakening of mystical awareness in children by avoiding narrow religious indoctrination, which might preclude a sense of wonder, curiosity, and awe. » **Fine**

### 2.7.3 Significato e implicazioni della religione nell'infanzia

Da *Hill e Hood, p.107* «We know relatively little about the meaning and implications of religion for children as they grow older, beyond the cognitive and experiential components discussed earlier in this chapter. We need to find novel ways of studying children's religious development without assuming that adult thought is the "gold standard" for comparison in this regard (see, e.g., Boyer & Walker, 2000). What impact, if any, does religion have on the day-to-day lives of children—including their physical and mental health, personal identity, and social relationships? How does childhood religion affect later religiosity, as well as nonreligious social attitudes? Does religious training affect a child's concept of death (see Florian & Kravetz, 1985; Stambrook & Parker, 1987)? What role, if any, does religion play in childhood psychopathology, and what role does (and should) religion play in the clinical treatment of children (see Wells, 1999)?

Findings suggest that a conservative or fundamentalist religious upbringing has implications for educational attainment and gender roles (see Sherkat, 2000; Sherkat & Darnell, 1999). A broad survey of children and young adolescents (fifth through ninth graders) led Forliti and Benson (1986) to conclude that religiosity was related to increased prosocial action, as well as to decreased rates of sexual intercourse, drug use, and antisocial behavior. They also concluded that a restrictive religious orientation was linked to antisocial behavior, alcohol use, racism, and sexism. These latter conclusions are not always consistent with those reached for older adolescents and adults (see Chapters 5 on socialization and 12 on morality). Also, given the moderately strong associations among right-wing authoritarianism, religious fundamentalism, and prejudice observed by Altemeyer (1988, 1996; Altemeyer & Hunsberger, 1992), it would seem appropriate to investigate the childhood antecedents of such relationships, as well as the developmental dynamics fostering such connections. » **Fine**

## 3 Integrazioni al capitolo 9

### 3.1 Chiese, sette, culti

Parlando di istituzioni religiose, si utilizza quasi sempre il modello chiesa-setta che deriva da Weber (1922, *chiesa-setta* e *misticismo-ascetismo*), Troeltsch (1912, *chiesa-setta-misticismo*) e Niebuhr (1929, *chiesa-setta*). È un modello di tipo sociologico che serve non per spiegare l'origine delle istituzioni ma il loro rapporto con la società. Infatti Niebuhr (1929) lo sviluppa appieno nei suoi studi sulle chiese maggiormente accettate negli Stati Uniti. Il modello chiesa-setta, posiziona le relative istituzioni su una dimensione bipolare: da una lato la chiesa “estrema” e dall'altra la setta “estrema”. Ovviamente le diverse chiese e sette si posizionano lungo tutto il continuum in modo diverso.

Tuttavia, a questo modello viene spesso associato un terzo termine (“culti”) che spesso scambia il proprio significato con quello di “setta”. Vediamo quindi di chiarire questi tre termini.

Il termine “Chiesa” si usa per indicare un gruppo di persone, abbastanza vasto, accomunate da un nucleo di credenze religiose comune a tutti i membri e da altre svariate credenze religiose non sempre comuni a tutti, che si è dato un nome (da cui il termine “denomination”) e che è riconosciuto dalla (ed integrato nella) società in cui si è costituito (spesso associato anche con uno “stato”, diventando l'istituzione “chiesa” prevalente in quella società). Le chiese sono generalmente aperte alla società e sono tolleranti delle idee e comportamenti non conformi ai propri dettami da parte dei non credenti, ammettono al proprio interno membri non proprio “fedeli” e sono tolleranti (fino ad un certo punto) alle deviazioni dalle credenze religiose basilari, accettando credenze presenti nella società che non siano in netto contrasto con le proprie credenze irrinunciabili. Inoltre, spesso, stabiliscono accordi di reciproco rispetto con gli stati in cui si sono sviluppate.

Il termine “setta” indica un gruppo di persone (molto più ristretto) che si è venuto a staccare da (o si è ritagliato un ruolo particolare in) una chiesa, che condivide un nucleo comune a tutti i membri, in parte o completamente derivati dalla chiesa originaria. Anche le sette solitamente si danno un nome ma, almeno al loro inizio, non vengono riconosciute dalla società e non si integrano nella società. Una setta è sostanzialmente un movimento di protesta nei confronti della chiesa di origine, in quanto, secondo Niebuhr, gli individui che non accettano la permissività e la tolleranza della chiesa di appartenenza cercano di crearsi un proprio gruppo di persone con idee simili e che condividano lo stesso nucleo “base” di credenze. Man mano la setta cresce di numerosità e si espande sul territorio (perché alcune delle sue credenze attraggono “fedeli”), il nucleo di credenze comune può ridursi e/o essere affiancato da credenze non interamente condivise da tutti, aumenta l'interazione con la società e cala la spinta di “protesta” e la setta si ritrova a diventare una chiesa. Le sette danno molta importanza al loro nucleo di credenze costitutive, non sono molto tolleranti nei confronti dei membri non ortodossi, delle credenze o comportamenti sociali dei non membri che siano in contrasto con le proprie credenze e si scontrano spesso con le autorità della società civile.

Il termine “culto” si riferisce a gruppi di persone accomunate da un nucleo di credenze religiose che sono state ideate (o pensate o rivelate) ad un individuo (il leader) o ad un piccolo gruppo di persone. Tali credenze non sono direttamente riconducibili alle chiese, ma possono essere derivate dagli stessi “testi sacri” o da una fusione di filosofie o ideologie a sfondo religioso, spirituale o anti-teista. I culti sono l'origine della “nuove” istituzioni religiose.

I culti sono spesso caratterizzati da idee (o credenze) “strane” che attirano persone di diverso tipo (culti satanici, meditazione trascendentale, poligamia, uso di droghe, credenza negli alieni. . .). Molti culti sono altresì caratterizzati dalla forte personalità del leader e dall'intenso legami dei loro membri con il loro capo, portando la società a parlare di “lavaggio del cervello” per spiegare molti dei comportamenti riscontrati nelle persone che aderivano ad alcuni di questi culti.

Si sono quindi sviluppati movimenti anti-culti (o anti-setta), spesso all'interno delle “denomination”, che molto spesso affrontano la loro “lotta” per liberare i “convertiti” con lo stesso impegno e le stesse tecniche che i culti usano per avvicinare e convertire i loro futuri membri.

In molti paesi occidentali, i mass-media hanno usato il termine “setta” per indicare dei movimenti a sfondo religioso/spirituale che erano in realtà dei culti (secondo la concezione tradizionale post-Niebuhr), creando confusione fra i due termini. Di fatto, nel senso comune non vi è una grande distinzione fra setta e culto. Per questo motivo è stato proposto l’uso di “Nuovi Movimenti Religiosi” al posto di culto (Richardson, 1993).

La teoria “chiesa-setta” e culto, si basa sul principio che un movimento religioso si forma o come separazione da un altro (setta) o *ex novo* (culto), attira più o meno fedeli in base alle credenze, alla rigidità sociale, agli scontri con la società civile... Nel momento in cui il movimento religioso aumenta in numero di fedeli e si integra nella società, si trasforma in “chiesa”. Secondo questo modello, potremmo vedere il Cristianesimo come un movimento settario del Giudaismo diventato Chiesa con l’editto di Costantino, e il Protestantismo come un gruppo che si viene separando dal cattolicesimo romano... attorno a vari capi religiosi (Lutero, Calvino, ...).

## 4 Integrazioni al capitolo 10

Il pregiudizio e la religione sono legati in modo abbastanza complesso e i risultati sono, a volte, ambigui. Watson ha proposto il concetto di “Ideological surround”.

### 4.1 Sistema ideologico

*Da tradotto parzialmente e grossolanamente da Hood & Hill, pp.414-417* « In una serie di studi empirici, Watson e i suoi colleghi hanno utilizzato innovazioni metodologiche che confrontano direttamente le strutture di significato operativo all’interno della psicologia della religione (Watson, 1993). L’assunto di base di queste procedure è che le dimensioni della vita sociale hanno significati che necessariamente dipendono in una certa importante misura dal “quadro ideologico” in cui vengono collocate. Il modello del “quadro ideologico” sostiene che tutta la ricerca è condotta in un contesto di influenza ideologica, e che tale influenza può essere particolarmente importante quando l’argomento riguarda la religione. La sensibilità agli specifici quadri ideologici delle popolazioni mirate (ad esempio, persone con un orientamento religioso conservatore) può richiedere, secondo il modello di Watson, delle correzioni o modifiche di contenuto ideologico alla base di alcune misure empiriche. Tale approccio è coerente con la posizione che sia il pluralismo ideologico sia quello metodologico caratterizzino la cultura postmoderna (Rosenau, 1992; Roth, 1987). Due di queste procedure – gli schemi empirici di traduzione e l’analisi razionale diretta – sono direttamente rilevanti per gli studi sulla religione e i pregiudizi.

Gli “schemi empirici di traduzione” perseguono gli obiettivi del dialogo determinando se il linguaggio di una ideologia sociale-scientifica può essere tradotto nella lingua di una comunità religiosa (o viceversa). Eminentissimi psicoterapeuti e teorici cristiani, per esempio, a volte sostengono che la promozione umanistica dell’auto-realizzazione è incompatibile con le credenze normative cristiane. Con la procedura degli schemi empirici di traduzione, le dichiarazioni di una scala di auto-realizzazione umanistica vengono espresse in una serie di articolazioni cristiane apparentemente compatibili delle stesse idee di base (Watson, Milliron, Morris, e Hood, 1995). Entrambe le scale vengono poi somministrate a campioni cristiani e una correlazione positiva tra la versione umanistica e l’espressione cristiana di auto-realizzazione identifica una traduzione di successo. Una domanda umanistica di auto-realizzazione, dice, per esempio, “Posso piacere alla gente senza doverla approvare.” Una traduzione cristiana positivamente correlata dice, invece, “L’amore di Cristo per i peccatori mi ha insegnato ad amare le persone, indipendentemente dalle loro origini e stili di vita”. Le traduzioni cristiane dell’auto-realizzazione, infatti, correlano con il maggiore impegno cristiano e sono superiori alla scala laica di auto-realizzazione “non tradotta” nel predire l’adattamento psicologico cristiano. Quindi le comunità cristiane hanno risorse linguistiche per esprimere l’auto-realizzazione nei loro propri termini (Watson, 2008).

Le procedure “dirette di analisi razionale” aiutano a determinare se una comunità ideologica potrebbe socialmente costruire una parziale descrizione empirica di un’altra comunità ideologica

(Watson, Hood, e Morris, 1988). Ad esempio, supponiamo che una scala psicologica misuri assunti esistenziali ideologici circa le tendenze malsane per evitare le realtà inquietanti della vita, come la sofferenza, la morte e la mancanza di significato. L'impegno cristiano è infatti associati con punteggi più alti su questa scala, suggerendo che i cristiani non riescono ad affrontare la dura realtà della vita. Quando viene analizzata razionalmente, tuttavia, notiamo che questa scala esistenziale include elementi che sembrano essere chiaramente anti-cristiani nelle loro implicazioni. Sostenere che "Dio esiste" e che "È abbastanza certo che cosa succede dopo la morte", presumibilmente riflette un evitamento mentalmente disturbato di confronto esistenziale. Attraverso l'analisi razionale, la misura complessiva può quindi essere suddivisa in sottoscale apparentemente anti-cristiane e cristiano-neutrali e queste sottoscale possono essere correlate con altre variabili. Tali procedure dimostrano che l'impegno cristiano è collegati solo con gli item anti-cristiani e che solo gli item cristiano-neutri prevedono un disadattamento psicologico. Una correlazione tra l'intera scala e l'impegno cristiano, dunque, significa semplicemente che le ipotesi ideologiche cristiane prevedono assunzioni ideologiche cristiane. Un fallimento nell'analizzare razionalmente la scala potrebbe comportare una trappola ideologica agguato di una comunità (religiosa) da parte di un'altra comunità (socio-scientifica).

Applicando le procedure di analisi razionale diretta di Watson (Watson, 1993; Watson et al, 2003) e il concetto di sistema ideologico, Rosik ed i suoi colleghi (Rosik, 2007a, 2007b; Rosik, Griffith, e Cruz, 2007; vedi anche Bassett et al, 2004) hanno esplorato il rapporto tra religione conservatrice e omofobia come definito dalla Attitudes Toward Lesbians and Gay Men Scale-Revised (ATLG-R) di Herek (1998) . Rosik (2007a) ha scoperto che in un campione di studenti di un piccolo College di Arti liberali cristiano e conservatore, 4 articoli della ATLG-R erano ideologicamente bilanciati (ad esempio, "l'omosessualità femminile è una minaccia per molte delle nostre istituzioni sociali di base"), 4 elementi sono stati visti come pro-religiosi (ad esempio, "l'omosessualità di una donna non dovrebbe essere un motivo di discriminazione sul lavoro in qualsiasi situazione"), e 12 articoli erano visti come antireligiosi (ad esempio, "Il sesso tra due uomini è semplicemente sbagliato"). Di particolare interesse è il fatto che dei 12 item giudicati antireligiosi dal campione di Rosik, tutti (tranne uno) costituiscono ciò che è stato trovato ripetutamente in un certo numero di studi come il fattore dominante (chiamato Condanna-Tolleranza) secondo la concettualizzazione di omofobia di Herek, che Rosik ha identificato come un fattore "morale" . Solo un item percepito come antireligioso è stato trovato tra gli altri tre fattori (Coesione sociale, Preoccupazione sociale, e Diritto alla riservatezza). Un'altra ricerca di Rosik (2007b) ha trovato che il rapporto tra religiosità e atteggiamenti negativi verso l'omosessualità era del tutto legato al singolo fattore morale Condanna-Tolleranza e ai suoi item percepiti come antireligiosi, costringendo Rosik a concludere:

"Così, l'omofobia come definito dall'ATLG-R sembra in gran parte spiegabile in termini di sentimento morale tradizionale religioso piuttosto che come regolazione patologica che porta inevitabilmente ad affect negativi oppure verso la soppressione di alcuni diritti civili fondamentali per gay e lesbiche. Nella misura in cui altre scale di omofobia hanno strutture e fattore ideologico circonda fundamentalmente vissuta dai conservatori religiosi come antireligiosa simile, essi possono condividere la necessità di una sensibilità interpretativa". (p. 151)

It is clear from much research that religious conservatives, including those with an I religious orientation, hold more negative attitudes toward homosexuality. However, to simply and pejoratively label such attitudes as sexual prejudice or homophobia may overlook the "undisclosed but inherent ideological collision among competing visions of sexual morality" (Rosik, 2007a, p. 141). The bottom line, Rosik maintains, is that some measures of homophobia, such as Herek's ATLG-R measure, fail to consider the normative beliefs of a religiously oriented value framework. He further suggests that successful efforts in educating and reducing homophobia in the conservative religious community will require sensitivity to their belief systems. One such normative belief, supported in yet another study (Rosik et al., 2007), is the distinction between homosexual

behavior and homosexual persons—or, in the words of those with a religious perspective, the distinction between the “sin” and the “sinner.”

## 4.2 Distinguere fra peccato e peccatore

Rosik’s conclusion that the negative sentiment toward homosexuality among religious conservatives stems from Biblically based moral judgments (e.g., Leviticus 18:22) has been supported in other research (Bassett et al., 2000, 2002, 2005; Fulton et al., 1999; Gorsuch, 1993). The implication seems to be that Christians high in RF and/or I would distinguish between the perceived sin (i.e., homosexual behavior) and the perceived sinner (i.e., the gay person), so that they would “hate the sin, but love the sinner.” In fact, on the basis of the ideological surround model just discussed, it can be argued that to refer to such a distinction as “non-proscribed prejudice” (as is common in the psychology-of-religion literature and hence used here), which implies that it is nevertheless still prejudice (and perhaps, by further implication, that religious traditions bear some responsibility for not having forbidden the prejudice), fails to do justice to the sin – sinner distinction.

Fulton et al. (1999) reported some support for the distinction between sin and sinner from an investigation of students at a conservative Christian college with a Seventh-Day Adventist affiliation. The researchers attempted to categorize negative attitudes toward gays and lesbians into morally rationalized (sin) and nonmorally rationalized (sinner) groups. Examples of items representing these two categories are “Homosexuality is a perversion,” and “A person’s homosexuality should not be a cause for job discrimination,” respectively (Fulton et al., 1999, p. 17). The authors found that the I orientation in particular was correlated with morally rationalized but not nonmorally rationalized antipathy: The researchers concluded that “Intrinsics appear to be relatively accepting of homosexual people, but not of homosexual behavior” (p. 19). It should be noted that this study was limited by the unique (e.g., relatively high-RF) and homogeneous nature of the sample, and the use of an unpublished RF measure (we do not know how it compares to other measures of this concept).

Other studies that speak to this issue have provided mixed results. Altemeyer and Hunsberger (1993) pointed out that RF was associated with condemnation of both sin and sinner on an item-by-item basis in their study of attitudes toward gay persons. Research by Batson et al. (1999, 2001), discussed earlier in this chapter in the “Helping Behavior” section, led to the conclusion that high-I individuals do not distinguish between sin and sinner. Batson et al. (1999) conducted a behavioral study and found that religiously devout university students (high I faith) were less willing to offer a monetary prize to a homosexual person (relative to a heterosexual person), regardless of how the prize money would be used (to visit grandparents or to attend a gay pride rally). The researchers concluded that those with an I religious orientation have a general antipathy toward gays and lesbians, regardless of behavior.

However, to date, more studies appear to support the conclusion drawn by Fulton et al. (1999). Burris and Jackson (1999) interpreted their findings in a study of attributions regarding partner abuse as inconsistent with the sin – sinner interpretation. Bassett et al. (2000, 2002) have provided evidence from samples of Christian college students that the distinction between homosexual persons and behavior is made by high-I individuals. The 2002 study is particularly noteworthy, in that it was a conceptual (and with some exceptions, a methodological) replication of the Batson et al. (1999) study. This team of researchers found that high-I individuals (defined by using the same cutoff on the I scale as that used by Batson et al.) made a value distinction between behavior and persons. In a later study (Bassett et al., 2005), Christian college students who were either uniformly accepting or rejecting of both homosexual persons and homosexual behavior were exposed to psychological and spiritual interventions that purposed to help students more clearly value homosexual persons. The researchers found that the intervention improved attitudes toward homosexual persons and, for the uniformly negative students (i.e., those with negative attitudes toward both the gay person and gay behavior), to homosexual behavior as well. Ironically, the intervention diminished the acceptance of homosexual behavior among those

students who were initially accepting. The fact that the Bassett et al. studies involved rather homogeneous samples of Christian college students (though, again, in the one replication study, they used the same cutoff values on their measure of religious orientations as did the Batson et al. study being replicated) may have influenced the results.

Finally, the reader is reminded of the [Mak and Tsang \(2008\)](#) study reviewed earlier (see the “Helping behavior” section), which showed that high-I participants would help a self-disclosed gay person as much as a straight person, but not when the targeted person (whether gay or straight) revealed that she was also sexually promiscuous. Again, this suggests that intrinsically religious persons make the distinction between value-violating behavior and the person who engages in that behavior. Studies are just beginning to unpack the sin – sinner issue, and we hope to see further research on this important topic. » **Fine**

### 4.3 Fondamentalismo religioso

Gli eventi degli ultimi decenni, specialmente in anni recenti, hanno generato un interesse diffuso, non solo in ambito accademico, ma anche presso i mass-media ed il grande pubblico, nei confronti dei fenomeni religiosi in generale e del fondamentalismo in particolare. E nel termine fondamentalismo religioso si è insinuato un giudizio di valore negativo che in origine non era presente.

I numerosi atti di violenza e di reciproca intolleranza tra il mondo occidentale e quello islamico ha portato i media a parlare di fondamentalismo religioso solo associato al mondo islamico e la gente comune a pensare che il fondamentalismo sia solo religioso e sia solo islamico, dimenticando (o non sapendo) che il fondamentalismo è comune anche al mondo cristiano. Anzi. . .

Infatti il movimento fondamentalista nasce (senza esserne consapevole) negli Stati Uniti a cavallo fra la fine dell’800 e l’inizio del ‘900 come reazione ai tentativi di modernità delle comunità protestanti americane, «modernità rappresentata dall’evoluzionismo scientifico e dall’approccio storico-critico al libro sacro» ([Introvigne, 2001](#), p. 5-6). Una forma di protesta contro il mondo moderno sempre più secolarizzato, pluralistico, democratico, dominato dalla scienza e dalla tecnica ([Kienzler, 2003](#)).

In un convegno alle cascate del Niagara, i teologi partecipanti proposero quelli che ritenevano i principi fondamentali della fede cristiana. In seguito, un mecenate finanziò la pubblicazione di 15 libricini (chiamati *The Fundamentals, a Testimony to the Truth*) che riprendevano, approfondivano e “canonizzavano” ciascuno di questi principi fondamentali ([LaVerdiere, 2000](#)). I principi fondamentali sono ([Copeland, 1994](#)):

- Inerranza della Bibbia (nessun errore)
- Interpretazione letterale e autorità della Bibbia
- Cristo è dio ed è nato da una vergine
- Cristo ha espiato per i peccati dell’uomo
- Cristo è veramente risorto ed è tornato fisicamente sulla terra
- Evangelismo
- Premillennialismo (seconda venuta)
- Separatismo (dai non credenti)

[Altemeyer e Hunsberger \(1992\)](#) forniscono una descrizione dell’estremismo religioso secondo una visione psicologica e sottolineano come il fondamentalista riconosca i propri insegnamenti religiosi come verità assoluta ed infallibile riguardo all’umanità e alla divinità. I contenuti del proprio libro sacro devono essere seguiti secondo le immutabili pratiche del passato e, forti della relazione speciale instaurata con Dio, difesi con vigore dalle forze del male che si oppongono a questa verità essenziale. Quest’ultima definizione, in accordo con le osservazioni di [Beit-Hallahmi \(2000\)](#), si orienta su una caratteristica distintiva di queste realtà religiose estreme: il letteralismo, inteso come la tendenza ad interpretare in modo rigidamente letterale i contenuti del proprio libro sacro ([Beit-Hallahmi & Argyle, 1997](#)) e li si assolutizza per validare e sostenere la visione del mondo estremizzata che si è scelta ([Eisenstadt, 1994](#)).

Attorno al 1910, un giornalista iniziò ad usare il termine “fondamentalisti” per riferirsi alle persone che facevano riferimento a questi libri sui fondamenti della fede [manca RIF]). Nel corso del secolo XX estrapolando alcune caratteristiche del fondamentalismo protestante, la categoria è stata utilizzata per identificare diversi movimenti religiosi, dall’ebraismo all’islam.

Il termine “fondamentalismo” è stato usato in Europa per il mondo protestante (e oggi per quello islamico) mentre nel mondo cattolico venivano usati i termini “integrisimo” (dal francese *intégrisme*) (Introvigne, 2001) che però il mondo anglosassone traduceva come “fundamentalism”, non facendo, di fatto, la distinzione attuata in Europa, soprattutto dai cattolici. Ai fini scientifici, non vi è sostanziale differenza fra fondamentalismo protestante e integrisimo cattolico se non rispetto alla “saturazione” dei singoli comportamenti.

Come oggetto di studio, il fondamentalismo appare fin da subito, complesso ed eterogeneo e come tale gli approcci alla sua comprensione coinvolgono differenti discipline, dall’antropologia alla sociologia.

## 5 Riferimenti bibliografici

- Altemeyer, B. (1988). *Enemies of freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. A., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London-New York: Routledge.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief. essay on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.
- 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.
- Benner, D. G. (1988). *Psychotherapy and the spiritual quest*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Copeland, T. V. (1994). *The relationship of protestant fundamentalism and intellectual and moral development among college students*. Unpublished doctoral dissertation, Texas Tech University.
- Cusack, C. M. (2010). *Invented religions: Imagination, fiction and faith*. Burlington, VT: Ashgate.
- Danso, H., Hunsberger, B., & Pratt, M. (1997). The role of parental fundamentalism and right-wing authoritarianism in child-rearing goals and practices. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 496-511.
- Eisenstadt, S. N. (1994). *Fondamentalismo e modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- Elkins, D. N. (2001). Beyond religion: Toward a humanistic spirituality. In K. J. Schneider, J. F. T. Bugental, & J. F. Pierson (Eds.), *The handbook of humanistic psychology*. London: Sage Publications.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 28(4), 5-18.
- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns*. New York: Guildford Press.
- Fontana, D. (2003). *Psychology, religion, and spirituality*. Malden-Oxford-Victoria: BPS Blackwell.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*. New York: HarperCollins.
- Girard, R. (1977). *Violence and the sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Hall, G. S. (1916). *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education. volume ii* (Vol. 2 voll.). New York: Appleton.
- Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in the light of psychology*. New York: Doubleday.
- Henderson, B. (2008). *Il libro sacro del prodigioso spaghetti volante*. Milano: Mondadori.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W. J., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., & Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(1), 51-77.
- Hood, R. W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (1996). *The psychology of religion. An empirical approach* (2. ed.). New York: Guilford Press. (Trad. it. *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2001.)
- Introvigne, M. (2001). *Osama Bin Laden. apocalisse sull'occidente*. Leumann, TO: EllediCi.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York-London-Bombay: Longmans. (Trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*. Brescia: Morcelliana, 1998.)
- Jernigan, H. L. (2001). Spirituality in older adults: A cross-cultural and interfaith perspective. *Pastoral Psychology*, 49(6), 413-437. (PDF)
- Kienzler, K. (2003). *Fondamentalismi religiosi. cristianesimo, ebraismo, Islam*. Roma: Carocci.
- Kohut, V. (1999). Spiritualita. In S. De Fiores & T. Goffi (Eds.), *Slovník spirituality* (p. 862-868). Kostelní Vydří: Karmelitánské Nakladatelství.
- Lambert, Y. (1991). La "tour de babel" des définitions de la religion. *Social Compass*, 38, 73-85.
- LaVerdiere, E. (2000). *Fundamentalism. A pastoral concern*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mansager, E., Gold, L., Griffith, B., Kal, E., Manaster, G., McArter, G., ... Silverman, N. N. (2002). Spirituality in the adlerian forum. *Journal of Individual Psychology*, 58(177-196).
- Maslow, A. H. (1976). *Religions, values, and peak experiences*. New York: Penguin Books.
- May, G. (2004). *The dark night of the soul: a psychiatrist explores the connection between darkness and spiritual growth*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health: an emerging research field. *American Psychologist*, 58, 24-35.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. New York: Springer.
- Niebuhr, H. R. (1929). *The social sources of denominationalism*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Nielsen, N. C., Hein, N., Reynolds, F. E., Miller, A. L., Karf, S. E., Cowan, A. C., ... Erdel, T. (1988). *Religions of the world* (2. ed.). New York: St. Martin's Press.
- Oser, F. (1991a). The development of religious judgment. In F. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (p. 5-25). San Francisco: Jossey-Bass.
- Oser, F. (1991b). Toward a logic of religious development: A replay to my critics. In J. W. Fowler, K. Nipkow, & F. Schweitzer (Eds.), *Stages of faith and religious development: Implications for church, education, and society* (p. 37-64). New York: Crossroad.
- Oser, F. (1997). Research on religious judgement, Part II: A conversation with Professor Fritz Oser, University of Fribourg, Switzerland. *Journal of Research and Christian Education*, 6, 65-78.
- Oser, F., & Gmunder, P. (1991). *Religious judgment: A developmental perspective*. Birmingham, AL: Religious education.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research and practice*. New York-London: Guilford.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality. discovering and conserving the sacred. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (p. 646-659). Oxford:

- Oxford University Press.
- Reich, K. H. (2000). What characterizes spirituality? a comment on pargament, emmons and crumpler, and stifoss-hanssen. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 125-128.
- Richards, P., & Bergin, A. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington: American Psychological Association.
- Richardson, J. T. (1993). Definitions of cult: from sociological-technical to popular-negative. *Review of Religious Research*, 34, 348-356.
- Rizzuto, A.-M. (2005). Psychoanalytic considerations about spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. P. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (p. 51-50). Washington, DC: American Psychological Association.
- Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boomers*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of american religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shafranske, E. P., & Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 231-241.
- Shannon, W. (2000). *Thomas merton's paradise journey: writings on contemplation*. Wellwood, UK: Burns & Oates.
- Slater, W., Hall, T. W., & Edwards, K. J. (2001). Measuring religion and spirituality. *Journal of Psychology and Theology*, 29, 4-21.
- Spilka, B., & McIntosh, D. N. (1996). Religion and spirituality: The known and the unknown. In *Paper presented at the American Psychological Association*. Toronto.
- Spiro, M. E. (1966). Religion: Problems of definition and explanation. In M. Banton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (p. 85-126). London: Tavistock.
- Stifoss-Hanssen, H. (1999). Religion and spirituality: What a european ear hears. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 25-33.
- Swenson, D. S. (1999). *Society, spirituality, and the sacred*. Peterborough: Broadview Press.
- Troeltsch, E. (1912). *Die soziallehren der christlichen kirchen und gruppen*. Tübingen: Mohr. (Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Firenze: La Nuova Italia, 1941)
- Vergote, A. (2003). Plying between psychology and mysticism. In J. A. Belzen & A. Geels (Eds.), *Mysticism: a variety of psychological perspectives*. Amsterdam: Rodopi.
- Vergote, A., & Van Der Lans, J. M. (1986). Two opposed viewpoints concerning the object of psychology of religion. In J. A. Belzen & J. M. Van Der Lans (Eds.), *Current issues in the psychology of religion* (p. 67-81). Amsterdam: Rodopi.
- Říčan, P. R. (2003). Spirituality in psychology: The concept and its context. *Studia Psychologica*, 45(3), 249-257.
- Říčan, P. R. (2004). Spirituality: the story of a concept in the psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 26, 135-156.
- Weber, M. (1922). *Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus*. Tübingen: ICB. (Trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Firenze. Sansoni, 1965)
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2. ed.). New York: Wiley.
- Yinger, J. M. (1970). *The scientific study of religion*. London: Macmillan.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cowell, B. C., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., ... Zerowin, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549-564.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 889-919.