

# L'esperienza religiosa come fonte per la ricerca di senso della vita. Il contributo dell'Analisi esistenziale di Viktor E. Frankl.

DOMENICO BELLANTONI\*

Credo nel Dio che ha creato gli uomini,  
non nel Dio che gli uomini hanno creato  
(Alphonse Karr, 1808-1890)

Non di rado, nell'attuale contesto socio-culturale, l'attenzione viene attirata dal fenomeno delle condotte religiose e/o spirituali, a causa di fatti di cronaca interessanti soprattutto a ciò che di negativo avviene nel mondo relativamente a quest'ambito – terrorismo, manipolazioni, sette distruttive, violenza, ecc. –, sebbene non manchino le evidenze di ciò che anche di positivo, ad esempio in relazione ad atteggiamenti di meditazione e riscoperta di elementi importanti dell'esistenza, oppure di solidarietà e accoglienza verso differenti contesti di bisogno.

Ciò, naturalmente, contribuisce a mantenere in auge il dibattito, a volte particolarmente acceso, tra coloro che guardano alla religione e alla "vita spirituale" come insieme di credenze ostacolanti il pieno sviluppo delle

---

\*[bellantoni@unisal.it](mailto:bellantoni@unisal.it). Docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana e l'Università Lateranense di Roma, oltre ad insegnare Analisi esistenziale frankliana presso l'Istituto di Psicologia Umanistica Esistenziale di Roma

persone e coloro, invece, che le considerano come un insostituibile fattore di promozione dell'umano (cfr. Bellantoni 2019).

Nel contesto di tale discussione, sempre più, occupa un posto privilegiato anche la Psicologia che, focalizzandosi sullo studio delle diverse condotte umane, non può esimersi dal considerare quel particolare fenomeno umano rappresentato dal "fatto" religioso o spirituale<sup>1</sup>. Più estesamente, va registrandosi una più ampia ripresa dell'interesse interdisciplinare che va anche oltre l'ambito psicologico, per abbracciare quello più generale delle Scienze umane e sociali, oltre a quelli più specificamente teologici e spirituali, con l'intenzione di definirne la portata e il significato del fenomeno religioso-spirituale, cercando anche di comprenderne la natura e la motivazione.

Va anche detto che, nell'attuale contesto multi-etnico, multi-culturale e multi-religioso – anche in considerazione di una società che voglia davvero qualificarsi come laica e democratica – va rivendicata e riaffermata la libertà di credo e di religione per ogni individuo, ciò che contempla anche il poter aderire liberamente a culti e movimenti alternativi a quelli tradizionali, riguardo al contesto socio-culturale di appartenenza (cfr. Berzano 2012).

In questo contributo, dopo aver chiarito i termini della questione e aver descritto il contesto socio-culturale attuale, proverò a ipotizzare l'interpretazione dell'esperienza religiosa e/o spirituale come riconducibile alla diffusa domanda di senso della vita e di ricerca di significati, rappresentandone nella fattispecie dei tentativi di risposta a tale domanda/ricerca esistenziale.

La natura della riflessione sarà di carattere preminentemente psicologico e privilegerà un approccio di tipo fenomenologico ed esistenziale, attingendo in particolare al pensiero e all'opera dello psichiatra austriaco

---

<sup>1</sup> Riguardo all'oggetto, alle motivazioni e alla metodologia dello studio della Religione da parte della Psicologia, si veda un recente contributo di tre prestigiosi esponenti di tale disciplina (Hood, Hill e Spilka 2018: 1-7). Inoltre, va detto che lo studio della psicologia, tanto la fede religiosa quanto i valori spirituali vanno interpretati, in termini frankliniani, come "sovrasignificati", capaci di garantire un orientamento di senso all'esistenza. In termini differenziali, mentre la dimensione religiosa implica il riferimento, in genere, a entità in qualche modo "personali" o panteistiche, l'ambito spirituale rimanda più diffusamente a valori, entità o "energie" impersonali o naturali (Bellantoni 2019: 24-27).

Viktor E. Frankl (1905-1997), fondatore dell'Analisi esistenziale e Logoterapia.

1. *Religione, spiritualità e attuale contesto socio-culturale*

La società contemporanea nasce come reazione alla sclerotizzazione che caratterizzava il contesto pre-sessantottino, fatto di immobilismo, di certezze non sempre interiorizzate, di un diffuso istituzionalismo, per cui – come spesso denunciato dalla sociologia – le istituzioni, che pure nascono con scopi nobili e animate dalle migliori intenzioni e da spirito di servizio, finiscono col ripiegarsi su se stesse e perdere di vista la motivazione ultima del loro esistere (Guzzetta 2008: 5).

Per Durkheim: «Si possono chiamare istituzioni tutte le credenze e i modi di condotta istituiti dalla collettività. Si può allora definire la sociologia come la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento» (Durkheim 1996: 18). Pertanto, le Istituzioni nascono dalla collettività che riconosce delle esigenze come proprie e vi cerca delle risposte strutturate, appunto, istituzionali. Il problema è che, come accennato, è che spesso queste “risposte istituzionali” perdono di vista il senso stesso del loro esistere e finiscono col tradire il loro mandato, generando un senso di sfiducia nella base e provocando il fenomeno a cui si è assistito in questi ultimi anni e definito già da Aldo Moro come uno spostamento da una “società verticale” a una “società orizzontale” (cfr. Guzzetta 2008: 5; Friedman 2001; Marzano e Urbinati 2017).

La crescita culturale e politica della popolazione, abbinata alla crescente sfiducia nei confronti delle istituzioni favorì quell'ampio movimento popolare che, investendo le diverse aree della vita umana, prese il nome di “rivoluzione del '68”.

In effetti, a distanza di oltre cinquant'anni da quella che si era proposta come un'onda di cambiamento, la valutazione a posteriori si presenta come assai complessa e contraddittoria. Per alcuni, si è trattato di un fondamentale fattore di crescita; per altri, invece, “l'elefante ha poi partorito un topolino”, non mantenendo le premesse e le promesse di trasformazione che pure aveva alimentato.

Penso si possa dire che il '68 ha rappresentato una grande opportunità di cambiamento che, d'altra parte, alla fine si è affermata soprattutto per la

sua *pars destruens*, deludendo circa quella che avrebbe dovuto essere una successiva, quanto irrinunciabile, *pars construens*.

Ad esempio, la messa in discussione, spesso con critiche feroci, di istituzioni quali la famiglia e la scuola, non è stata in grado di garantire la definizione e l'affermazione di proposte alternative e dimostrate più efficaci, come dimostra l'ampio dibattito che tuttora tanto la prima quanto la seconda.

Le stesse istituzioni politiche e statali non hanno avuto migliore sorte, tanto che si è assistito a una progressiva disaffezione e allontanamento dalla "cosa pubblica", promuovendo un ampio movimento caratterizzato dal ritiro nel privato e in un esasperato atteggiamento individualistico.

Lo stesso destino è toccato alla Chiesa Cattolica e alle altre grandi istituzioni e tradizioni confessionali, religiose e spirituali, provocando un vero e proprio svuotamento delle assemblee liturgiche, conseguenza anche di una vasta disaffiliazione, che trova una sua motivazione anche nell'esaltazione della capacità della scienza e della tecnologia di dare risposta alle esigenze dell'uomo contemporaneo<sup>2</sup>.

Tale dinamismo socio-culturale e di pensiero finì con lo strutturare una società fondamentalmente individualista, materialista, edonista, consumista, nonché scienziata e laicista, che si arrogava il ruolo di "alfiere del progresso", tacciando le tradizioni – comprese quelle metafisiche e religiose – di un "tradizionalismo" oscurantista e retrogrado. Il riferimento stesso alle tradizioni veniva guardato con sospetto e accusato di restaurazionismo, finendo – come spesso capita in questi casi – con lo "gettare via l'acqua sporca con il bambino".

In tal senso, Benasayg e Schmit (2008), nel loro famoso *L'epoca delle passioni tristi*, evidenziano proprio il senso di disillusione e demotivazione generatosi in un'umanità, potremmo dire, sedotta e abbandonata dalle promesse scienziaste e tecnologiste, mai compiutamente realizzatesi e ree di aver invece consegnato l'uomo a un senso di cupa disperazione e cinismo.

---

<sup>2</sup> Si pensi alla costituzione di associazioni quali, ad esempio, l'*Unione Atei Agnostici Razionalistici* (UAAR), che vede tra i suoi fondatori la famosa astrofisica Margherita Hack e il matematico Piergiorgio Odifreddi, promotrice di una accanita campagna propagandistica che invitata i cattolici a "sbattezzarsi"!

È questa situazione storica e socio-culturale – oggi definita come un post-modernismo che muove e innesca un post-umanesimo, imprevedibile nelle sue conseguenze – che portò Frankl a descrivere la condizione dell'uomo contemporaneo che da una parte non era “spinto” dagli istinti come gli animali, dall'altra non faceva più riferimento alle tradizioni – in seguito alla “morte dei valori” (e di Dio) annunciata da Nietzsche –, trovandosi quindi in una sorta di carenza motivazionale che lo rendeva – paradossalmente all'anelito rivoluzionario sessantottino – particolarmente sensibile tanto all'autoritarismo dei regimi dittatoriali, quanto al conformismo delle società consumistiche.

Va anche detto che, di recente, nella società occidentale va registrato il diffondersi di un fenomeno – definito da alcuni autori come “anateismo” – caratterizzato da una rinnovata ricerca del trascendente che, delusa dai ritualismi e dai dogmatismi, non vuole arrendersi a un ateismo inteso come assoluta rinuncia a Dio. In tal senso, le religioni vengono comprese come

«l'insieme dei tanti modi di costruire la casa dell'infinito con linguaggi, forme, testi e stili di vita differenti. [...] Là dove esistesse una sola religione troveremmo una povertà analoga a quella di una società in cui esistesse una sola musica, poesia, pittura, scienza» (Berzano 2018: 22)<sup>3</sup>.

In tale contesto, come riprenderemo in seguito, lo psichiatra austriaco invocava la via di un “affinamento della coscienza”, capace di discernere ciò che è bene da ciò che non lo è, nel percorso di una personale ricerca di senso, che Frankl considerava in accezione autotrascendente e che la Scuola di Francoforte arrivò a definire come nostalgia del “totalmente Altro” (cfr. Bellantoni 2019: 133-146).

---

<sup>3</sup> Il contributo di Berzano fa parte degli Atti di un Convegno, tenutosi a Torino nel dicembre 2016, dal titolo *Forme dell'ana-teismo contemporaneo. Un itinerario verso la riscoperta del divino*, e che ha visto la partecipazione di alcuni tra i più significati studiosi del fenomeno religioso, da un punto di vista inter-disciplinare. La scelta del termine “anateismo” richiama per assonanza quello di “ateismo”, ad indicare una dinamica di spostamento dalla negazione alla riapertura riguardo al Trascendente. D'altra parte, forse sarebbe più corretto parlare di “anadeismo”, in quanto anche in base alla distinzione terminologica proposta, tale spostamento sembra muoversi da posizione atee verso una religiosità di tipo deistico, in cui la divinità non presenta caratteristiche personali – come, invece, ad esempio nelle Rivelazioni delle “Religioni del Libro”, bensì una concezione di tipo più cosmico-panteista.

2. *Il “desiderio” tra “illusione” nevrotica, bisogno indotto e ricerca autentica?*

Dal punto di vista etimologico, il vocabolario online Treccani (2018), fa derivare il termine “desiderio” dal latino *desiderium* e più precisamente come composizione dalla preposizione privativa *de-* e dalla parola *sidus* (= stella), nel senso di un avvertire la mancanza dei segnali del cielo e, in senso meno letterale, di una ricerca di qualcosa di appagante. Lo stesso dizionario, lo definisce come: «Sentimento intenso che spinge a cercare il possesso, il conseguimento o l’attuazione di quanto possa appagare un proprio bisogno fisico o spirituale».

In realtà, al di là del suo significato etimologico, il termine “desiderio” può assumere valenze assai diverse, manifestano uno spettro interpretativo assai vasto. In psicologia, ad esempio, tale concetto può essere affiancato a quello di “aspettativa” e, conseguentemente, agli stati di soddisfazione e/insoddisfazione. In tal senso, la persona soddisfatta sarà colei che vede la realtà come corrispondente ai propri desideri e/o aspettative, al contrario della persona insoddisfatta. Ne conseguirebbe che, modificando il contenuto dei propri desideri (o aspettative), si potrebbe influenzare il proprio stato di soddisfazione/insoddisfazione, da cui il famoso slogan per cui la felicità è legata all’atteggiamento di “desiderare ciò che si ha”.

Sempre in ambito psicologico, da sottolineare come Freud riporti i desideri spirituali alla sfera del fisico e, al limite, dello psichico, per cui i primi sarebbero “nient’altro che” espressione e “sublimazione” di bisogni fisici, in genere sessuali, e/o psicologici rimossi o repressi dalla censura del Super-Io (cfr. Frankl 2012: 102; 2005: 90; Bellantoni 2011: 97-98).

Dunque, per Freud (1980b), il desiderio di Dio, come ricerca della dimensione religiosa, altro non è che il tentativo di trovare risposta all’angoscia ingenerata dalla fragilità del proprio corpo, dalle soverchianti forze della natura e dall’insufficienza delle istituzioni. In tal senso, le rappresentazioni di Dio «non sono esiti dell’esperienza o risultati conclusivi di un’attività di pensiero, ma sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell’umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri» (*ivi*: 460), sulla spinta di forti bisogni religiosi, che hanno «derivazione dall’impotenza infantile e dalla conseguente nostalgia del padre [...] di intensità pari al bisogno che i bambini

hanno di essere protetti dal padre» (Freud 1980a: 564). Coerentemente, per il padre della psicoanalisi, considerando il desiderio di Dio come espressione di un complesso edipico non risolto,

s'impone allora l'idea che la religione sia paragonabile a una nevrosi infantile, ed è abbastanza ottimista da supporre che l'umanità supererà tale fase nevrotica al modo stesso in cui, crescendo, molti bambini guariscono dalla loro analoga nevrosi (Freud 1980b: 475).

In tal senso, il progresso scientifico e, in special modo, la psicoanalisi si assumeranno progressivamente la responsabilità di offrire quelle risposte che oggi l'uomo, nella sua ignoranza, cerca negli dei. Infatti – continua sempre Freud – «la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ottenere da altre fonti ciò che essa non è in grado di darci» (ivi: 485). L'auspicio sarebbe, allora, quello di un'educazione su larga scala, in quanto «forse c'è da scoprire un tesoro che può arricchire la civiltà e che vale la pena di tentare: un'educazione irreligiosa» (ivi: 477).

D'altra parte, sebbene Freud abbia senza dubbio contribuito a fornire delle utili indicazioni circa il riconoscimento delle forme patologiche della condotta religiosa o, anche, della sintomatologia di natura religiosa di alcune sindromi nevrotiche, nella quasi totalità di quella che potremmo definire una *Storia della Psicologia della religione*, i diversi e significativi autori che si sono occupati della relazione dell'uomo con la divinità hanno sempre evidenziato la presenza di un *continuum* tra due diversi poli a cui, a seconda dell'approccio sono stati assegnati denominazioni diverse, rimandanti fondamentalmente a una religiosità matura e promuovente l'umano, a un polo, e una forma immatura, ostacolante un positivo sviluppo della persona, all'altro (cfr. Bellantoni 2019: 19-20).

In tal senso, attualmente, nell'ambito della psicologia della religione e della spiritualità, proprio in relazione al tema del “desiderio” o della “ricerca di Dio”, si è individuato, accanto agli atteggiamenti di religiosità intrinseca ed estrinseca, un'ulteriore attitudine definita *quest* (“ricerca”), che caratterizza quell'individuo che, lungi dal vivere la propria fede come riferimento a monolitiche certezze, nonché un'esperienza religiosa rigidamente statica, si percepisce all'interno di un percorso dinamico fatto di apertura, d'incontro con la diversità, messa in discussione delle proprie

convinzioni, in una parola, di ricerca appassionata e mai esaurita di Dio e del Trascendente (cfr. Batson 1976; 1982).

Un individuo che si avvicina alla religione in questo modo riconosce che lui o lei non sa, e probabilmente non saprà mai, la verità finale su certi argomenti. Tuttavia, le domande sono ritenute importanti e, per quanto incerte e soggette a cambiamenti, si cercano risposte (Batson e Burris 1994: 157)<sup>4</sup>.

In effetti, il discorso riguardo i tre diversi atteggiamenti religiosi – *estrinseco*, *intrinseco* e *quest* – merita un ampio approfondimento, che ne chiarisca contorni e implicazioni.

Innanzitutto, la ricerca sperimentale non chiarisce esaustivamente se si tratti di tre atteggiamenti alternativi o se siano possibili delle sovrapposizioni. Probabilmente, le religiosità *estrinseca* vs. *intrinseca* si confermano essere le due opposte polarità di un *continuum*, mentre l'atteggiamento *quest* sembra poter essere ortogonale alle prime due (cfr. Batson et al. 1993: 161-177; Ventis 1995; Beck e Jessup 2004; Jaume et al. 2013; Steger et al. 2010). Graficamente, la relazione tra le tre diverse attitudini – ma solo come ipotesi teorica e assolutamente non come frutto di indagine sperimentale – potrebbe essere resa come in Fig. 1 (cfr. Bellantoni 2019: 128).

L'*orientamento religioso estrinseco*, evidenziando da Allport e Ross (1967) in contrapposizione a quello *intrinseco*, rimanda in realtà alla visione dell'esperienza religiosa ipotizzata da Freud. La motivazione di tale ricorso sarebbe da ricercarsi nel tentativo di assicurazione e in una dinamica del tipo *do ut des*, caratterizzante soprattutto le forme magiche, nonché ampie frange delle religiosità popolari e primitive (cfr. Zardin 2000: 5).

Il “credente” caratterizzato da tale atteggiamento, pertanto, vive una pratica religiosa scarsamente correlata a una spiritualità e motivata dalla convinzione che il ricorso alla divinità gli garantirà benessere, salute, prosperità. Chiaramente si tratta di un atteggiamento religioso assai fragile, esposto a profonde crisi e abbandoni nel momento in cui la vita dell'individuo venga “toccata” da situazioni limite o anche, più semplicemente da episodi negativi (cfr. Bellantoni 2019: 152-158).

---

<sup>4</sup> La traduzione dai testi in lingua originale è a cura dell'autore.

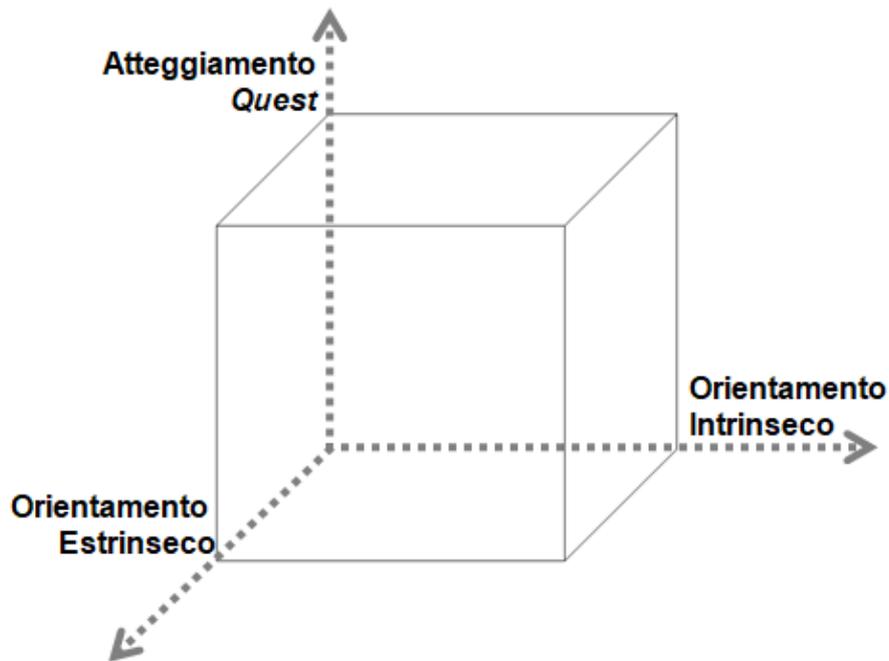


Fig. 1 - Orientamento religioso estrinseco vs. intrinseco e Atteggiamento *quest*

Diversamente dal precedente, l'*orientamento religioso intrinseco* non lega l'esperienza di fede a una motivazione egocentrata. Dio è ricercato in quelle che sono le sue prerogative, così come appaiono dal testo sacro e dalla tradizione confessionale. Qui la divinità non è posta a servizio del credente, bensì il movimento è diametralmente opposto. La già citata ricerca di Allport e Ross evidenzia come tale atteggiamento tenda a sostenere un'esperienza religiosa evoluta, correlata con la maturità psicologica e antagonista del pregiudizio. Un documento che rimanda a tale atteggiamento è rintracciabile, dal Messale Romano e dalla Liturgia delle Ore, nella preghiera di colletta della XXI domenica del tempo ordinario:

O Dio, che unisci in un solo volere le menti dei fedeli, concedi al tuo popolo di amare ciò che comandi e desiderare ciò che prometti, perché fra le vicende del mondo là siano fissi i nostri cuori dove è la vera gioia (CEI 2013: 746).

Qui il “desiderio” si presenta come non arbitrario, bensì’ orientato ai contenuti della fede, investiti affettivamente nel credente – «amare ciò che comandi e desiderare ciò che prometti» – in vista di una ricaduta etica sull’atteggiamento di vita e sulla condotta ordinaria della persona<sup>5</sup>.

In questa linea, ad esempio, va interpretata la famosa affermazione: «ci hai creati per Te e il nostro cuore non ha pace fino a che non riposi in Te» (Agostino d’Ippona 2012: I, 1, 4). Si tratta di una ricerca che dà senso alla vita, sostiene tutta l’esistenza del credente, accompagnandola con un sentimento che piuttosto che essere freudianamente identificato come “infantile” può essere piuttosto definito come creaturale. Quella stessa creaturalità che, in qualche modo, sebbene in modalità diversa, esprimono, ad esempio, anche quei movimenti spirituali che venerano la madre terra, Gaia, o che invocano la riunione di ogni vita nell’unico cosmo.

Alcuni autori hanno però evidenziato che l’atteggiamento religioso intrinseco, in cui la persona fa dei propri principi religiosi il proprio orientamento di vita, potrebbe rischiare derive di tipo fondamentalista, irrigidendosi pregiudizialmente intorno alle proprie credenze confessionali (cfr. Beckwith 1985: 94).

In tal senso, un antidoto a tale “caduta” può essere rappresentato da un atteggiamento di continua ricerca, di ininterrotta messa in discussione e progressiva crescita religioso-spirituale. Tale disposizione è, appunto, quella a cui rimanda l’atteggiamento di tipo *quest*, deputato a misurare

il grado in cui la religione di un individuo comprende un dialogo aperto incessante circa le questioni esistenziali legate alle contraddizioni e alle tragedie della vita (Batson et al., 1993, p. 169)<sup>6</sup>.

Pertanto, sebbene solitamente un atteggiamento religioso intrinseco sia già di per sé indicativo di maturità e di apertura non pregiudiziale e antidogmatica, la componente *quest* lo qualifica ulteriormente come espressivo di una matura e flessibile ricerca esistenziale.

---

<sup>5</sup> Cfr. i tre indicatori della maturità religiosa secondo Wulff (2010): conoscenza della dottrina e suoi aspetti contenutistici; investimento affettivo-esperienziale su tali contenuti di fede; infine, condotta etico-morale coerente con i primi due aspetti.

<sup>6</sup> Il testo originale è: «the degree to which an individual’s religion involve san open-ended, reponsovi dialogue with existential questions raised by contradictions and tragedies of life».

D'altra parte, laddove tale attitudine *quest* non risulti correlata a un atteggiamento intrinseco – e neppure a un orientamento estrinseco –, con riferimento a contenuti religioso/spirituali consolidati,<sup>7</sup> il rischio opposto è rappresentato da una ricerca confusa, non orientata a un chiaro scopo esistenziale (*sensu della vita*), che si presenta piuttosto come una *sensation seeking*, che si sposta causalmente da uno stimolo all'altro senza un'adeguata interiorizzazione esperienziale, coerentemente allo stile consumistico e a alla cultura dello scarto, tipici della società contemporanea.<sup>8</sup>

Consumare senza attendere, viaggiare, divertirsi, non rinunciare a niente: alle politiche dell'avvenire radioso subentra il consumare come promessa di un presente euforico (Lipovetsky 1989: 59).

Infatti,

in condizione di “liquidità” tutto è possibile, ma nulla può essere fatto con certezza. L'incertezza è il sentimento combinato del sentimento di ignoranza (impossibilità di sapere ciò che accadrà) e di impotenza

---

<sup>7</sup> A questo riguardo, si veda il concetto frankliano di “significati universali”, come trasversali e convergenti in riferimento a una trans-culturale – trans-storica e trans-geografica – convergenza di esperienza umana in relazione alle diverse situazioni di vita (Frankl 1977: 64; 1990: 39; Bellantoni 2015: 111-112). Ad esempio, l'amore è diffusamente considerato come esperienza significativa quando modellata sulle caratteristiche di fedeltà ed eternità, al di là di ciò che possa poi realmente verificarsi in questa o quella relazione d'amore. C'è chi critica di idealismo Frankl e il suo approccio; ebbene, a questi l'autore austriaco così risponde: «vale per l'umanità presa globalmente quanto abbiamo detto per il senso della vita del singolo: nel campo della moralità, quelli che contano sono soltanto i punti massimi raggiunti» (Frankl 2005: 95).

<sup>8</sup> In riferimento a questo “desiderio” che svanisce e si corrompe in una mania di consumo, è interessante il riferimento alla visione lacaniana dell'evaporazione del padre, intesa non solo quale ruolo familiare ma anche e soprattutto in senso istituzionale, assiologico, tradizionale e normativo (Lacan 2003). In tal senso, il desiderio svincolato dalla Legge diviene funzionale alla logica della società neocapitalista e consumista, come evidenziato da Marcuse (1967: 90-91) nella relazione tra iper-edonismo e una massiccia “desublimazione repressiva”, che si sostituisce alla precedente visione marcusiana della “sublimazione non repressiva” verso l'arte o la spiritualità (idem 1980: 224). Al desiderio, pertanto, si sostituisce il godimento immediato e illimitato in cui, in realtà, sotto le vesti si un apparente liberismo iper-edonistico si afferma una subdola forma di regime che conduce l'uomo verso l'alienazione nichilistica e la cosificazione mercificante (cfr. anche il concetto di individuo come “turboconsumatore”, in cui ai desideri prospettici si sostituiscono i consumi immediati degli appetiti (Lipovetsky 2007: 71-155). A questo riguardo, In questa stessa linea, Recalcati (2011: 14) evidenzia il duplice estremismo: da una parte la cinica esclusione neocapitalistica del “padre”, dall'altra il suo irrigidimento abusivo nel fondamentalismo ideologico (e religioso) e nella creazione di “barriere” culturali (razzismi e nazionalismi) (idem 2017: p. 47).

(impossibilità di evitare che accada) e di una paura sfuggente e diffusa, definita in modo vago e difficile da localizzare: una paura che fluttua alla disperata ricerca di un punto fermo (Bauman, 2012: XIII).

In conclusione, sebbene a riguardo non esista una posizione univoca e sperimentalmente confermata, si può sostenere che l'atteggiamento *quest* possa rivelarsi sia come positiva risorsa nei confronti di un atteggiamento religioso maturo che, al contrario, come "spinta" a una religiosità disimpegnata, e ciò a seconda della motivazione sottesa all'esperienza religioso-spirituale della persona.

### 3. *Nuove forme di ricerca religiosa e spirituale nel mondo contemporaneo*

In base ai due precedenti temi, concernenti l'attuale contesto socio-culturale e il desiderio o la ricerca di Dio, possiamo considerare il fenomeno della diffusione dei Nuovi Movimenti Religiosi (= NMR) come una possibile espressione circa il desiderio del Trascendente in un tessuto che quasi vorrebbe "costringere" a un rigido materialismo – scienziata, tecnologistico ed edonistico –, come auspicato dalla visione freudiana circa l'esigenza di una educazione irreligiosa.

In tal senso, una prima interpretazione del fenomeno conduce a considerarlo come una ipotetica risposta a una domanda di senso trascendente, che superi l'orizzonte unidimensionale denunciato – come già evidenziato – dalla Scuola di Francoforte e, in particolare, da Marcuse.

Certo, non si può negare che, così come qualsiasi altro fenomeno umano, anche quello legato all'affiliazione a un NMR tenda a disporsi su di un *continuum* che va da concretizzazioni più mature e promuoventi l'umano a forme meno adeguate e fino a vere e proprie manipolazione delle coscienze.<sup>9</sup> D'altra parte, ciò non si verifica anche all'interno di relazioni che caratterizzano profondamente l'umana realtà, quali ad esempio la relazioni di coppia o quelle genitori-figli, fino alle più consolidate realtà istituzionali?

---

<sup>9</sup> A questo riguardo esiste attualmente un diffuso dibattito riguardo alla possibilità di accertare o meno casi di "manipolazione mentale", di "persuasione coercitiva" e fino a veri e propri "lavaggi del cervello" (*brainwashing*). Per un approfondimento de caso rimandiamo al disegno di legge sottoposto all'esame del Senato e "bloccato" da diversi anni (SdL 2008; cfr. anche Bellantoni 2019: 203-234).

Innanzitutto, va sottolineato come già l'etichetta di "nuovo" movimento religioso tende a veicolare un tradimento, un fraintendimento del fenomeno in questione. Ci si domanda: nuovo rispetto a cosa? Considerato che si parla di movimenti che a volte radicano la propria spiritualità in tradizioni – ad esempio, orientali o animistiche, più o meno rivisitate – precedenti alla stessa affermazione del cristianesimo. In tal senso, forse, sarebbe più rispettose considerarle alternative, più che nuove, nonché spirituali, piuttosto che religiose, aggettivo in cui non tutti questi tipi di movimenti possono essere fatti rientrare, senza che costringerli in schemi interpretativi non adeguati.

Parleremmo, quindi, di un fenomeno legato a movimenti spirituali – religiosi e non, o più o meno rientranti nell'ambito di una religione – alternativi che, almeno in prima istanza, così come spetta alle comunità religiose più tradizionali del contesto occidentale, vanno considerate come rispondenti a una domanda di senso, soprattutto in un contesto socio-culturale che fa registrare diffusamente una crisi proprio a questo riguardo, come ben evidenziato da Viktor Frankl, ancor prima degli anni '40.

Ciò non toglie, ribadisco, che laddove l'uomo si presenti con le sue legittime domande ed esigenze, ci si possa anche trovare dinanzi a tentativi di strumentalizzazione e manipolazione che, d'altra parte, non vanno né generalizzate né proiettate sulla realtà umana che cercano capziosamente di sfruttare o a cui, forse anche inconsapevolmente, rispondono in maniera inadeguata e disfunzionale.

Del resto, il fatto che una proposta familiare e/o istituzionale cerchi di assoggettare il discorso di Dio, riducendolo a vantaggio di una educazione autoritaria, non potrà mai arrivare a identificarsi con la totalità dell'esperienza religiosa che manterrebbe in sé tutte le sue potenzialità e ricchezze in funzione della promozione della persona.

Ancora una volta, pertanto, il rischio è quello di demonizzare il diverso da sé, facendo come si dice di "tutta l'erba un fascio". Pertanto, fermo restando l'autenticità e la positività di una incoercibile ricerca di Dio e di spiritualità, capace di non soccombere dinanzi all'azione repressiva della cultura contemporanea, si tratterà di rispondere ad almeno due domande:

- Quali sono gli indicatori e i fattori che permettono di discriminare le condotte negative e/o manipolative da quelle, invece, positive e promuoventi l'umano?
- Le forme auto-distruttive o, comunque, inibenti la promozione umana, relativamente soprattutto all'autonomia e alla responsabilità della persona, sono da intendersi come motivate da fattori rimandanti alla maturità individuale o alla natura della proposta religioso-spirituale?

A questo riguardo, una recente ricerca sperimentale (Aloi, Bellantoni e Palummieri 2019), condotta su di un campione composto da appartenenti a diverse confessioni e aggregazioni religioso/spirituali,<sup>10</sup> ha confermato che la correlazione tra un orientamento religioso/spirituale intrinseco e un'alta percezione di senso della vita risulta indipendente dalla tipologia di appartenenza religioso-spirituale. Inoltre, si è anche evidenziato come l'appartenenza al tipo di movimento/aggregazione/chiesa non sarebbe strettamente responsabile del manifestare un orientamento estrinseco piuttosto che intrinseco.

In tal senso, riguardo alla maturità dell'atteggiamento religioso e all'autopercezione di senso della vita, l'aspetto contenutistico-dottrinale e quello socio-contestuale legato alla tipologia di appartenenza sembrerebbe influire meno delle caratteristiche di personalità e della biografia dei soggetti indagati.

In tal senso, sembrerebbe infondato il pregiudizio per cui esisterebbero religioni "buone" e religioni "cattive", mentre emergerebbe la responsabilità del soggetto riguardo alla capacità di valorizzare o meno la frequenza di una qualsiasi esperienza religiosa in funzione della promozione di una motivazione spirituale intrinseca e di una funzionale percezione di senso della vita.

---

<sup>10</sup> Nel dettaglio si trattava di aderenti a varie denominazioni: cristiani (cattolici, protestanti, evangelisti, ortodossi), ebrei, islamici, buddisti, induisti, shintoisti, politeisti occidentali precristiani (EtenaAsatrù, odinisti e culto celtico, pagano-spiritisti, neopagani, Romana Religio), Movimenti Religiosi Nuovi e/o Alternativi (UCIM/Un Corso In Miracoli, Damanhur, HareKrishna, Chiesa dell'Unificazione, Wicca.

#### 4. *Ricerca di Dio e domanda di senso: il contributo dell'Analisi esistenziale frankliana*

Nel valutare il contributo della psicologia al tema della ricerca di Dio, non si può assolutamente trascurare uno degli autori che se ne è più espressamente occupato, ponendolo in relazione con la scoperta di senso della vita.

Del resto, *Ricerca di Dio e domanda di senso* è anche il titolo di un libro che riporta il dialogo su questo tema tra il teologo e filosofo delle religioni ebraico Pinchas Lapid e proprio Viktor Frankl (2006), fondatore dell'approccio psicologico denominato *Logoterapia e Analisi esistenziale*.<sup>11</sup>

Innanzitutto, va detto che Frankl ha sempre avuto nei confronti del tema della ricerca di Dio un atteggiamento di grande rispetto, considerando l'esperienza religiosa come una importante fonte di senso e significati per la vita del credente, testimone di un percorso verso la Trascendenza che non può essere esaurito in una comprensione riduzionisticamente scientifica e segnatamente psicologica, pena il cadere rispettivamente nello scientismo e nello psicologismo, intesi da Frankl come forma di quel nichilismo che finisce col ridurre l'uomo, la sua condotta e le sue esperienze a nient'altro che alla sua interpretazione relativa alla sola dimensione biologica o psicosociologica. D'altra parte, l'approccio frankliano rispetta quell'agnosticismo metodologico che è proprio della Psicologia della religione e della spiritualità, per cui «la religione è e resta solo un oggetto, e non invece una posizione in cui si attesti» (Frankl 1992: 95; Bellantoni 2019: 23). In tal senso, per l'Analisi esistenziale, la psicologia ha il diritto di leggere la “ricerca di Dio”

---

<sup>11</sup> Il testo è il frutto dell'incontro e del confronto profondo tra i due autori, nell'agosto del 1984, presso l'abitazione di Frankl, dove lo psichiatra viennese amava incontrare, assieme all'immane moglie Elly, personaggi di grande spicco, con i quali intesseva interessanti dialoghi di grande spessore. Di questo dialogo, segnalo spesso un passaggio a cura del teologo Lapid che in riferimento alla frequente domanda circa il perché Dio permetta il male, così si esprime: «Il Dio in cui credo è il Dio della libertà. [...] Di conseguenza, frasi come: “Perché Dio permette che accada questo o quello?” non sono meno degli antropomorfismi dell'intera teodicea. Allora Dio, in fondo, è il capo supremo della polizia che sta in cielo, che può acconsentire o vietare, permettere o garantire. Credo che queste immagini di Dio, appartenenti piuttosto all'infanzia dell'umanità, siano morte ad Auschwitz, e non credo sia il caso di rimpiangerle. Dio, il nonnetto con la lunga barba bianca, è sicuramente morto ad Auschwitz. Dio, il vecchio contabile che, giorno per giorno, registra le buone e le cattive azioni degli esseri umani, lo hanno bruciato lì» (Frankl e Lapid, 2006, p. 39).

come costruito psicologico, evitando di esprimere giudizi di valore riguardo le formulazioni e le espressioni della fede, nonché mantenendo chiara consapevolezza che essa non si esaurisce nell'indagine della scienza positiva.

Frankl nell'assumere un atteggiamento critico verso alcune posizioni assunte dalle diverse istituzioni religiose, ricondusse a queste, piuttosto che agli individui, la responsabilità dell'apparente crisi dell'esperienza religiosa e spirituale. In realtà, «la tendenza di oggi non allontana dalla religione, bensì da quelle confessioni che sembrano non aver altro da fare che contrastarsi di continuo, sottraendosi reciprocamente i credenti» (Frankl 2014: 96). In tal senso, Frankl rivendica il diritto di un desiderio di spiritualità e, più nel dettaglio, di una ricerca di Dio, espressione della strutturale autotrascendenza della persona, che possano essere liberati da ciò che di istituzionale non favorisce, ma anzi incatena la ricerca dell'uomo; pertanto,

piuttosto che verso una religione universale, ci stiamo incamminando verso una religione personale – verso una religiosità profondamente personalizzata, partendo dalla quale ognuno scoprirà le parole più intime, più personali, più originali per rivolgersi a Dio. Ciò non vuol affatto dire che debbano scomparire rituali e simboli comuni. Del resto, c'è un'infinità di idiomi, e tutti hanno quale base comune il medesimo alfabeto. In un modo o nell'altro, le specifiche religioni, nella loro diversità, richiamano appunto i diversi idiomi; nessuno oserà proclamare che la propria lingua sia superiore alle altre. In ogni lingua l'uomo può giungere alla verità – all'unica verità –, così come in ogni lingua l'uomo può sbagliare, anzi anche mentire. Allo stesso modo, attraverso l'intermediario di ogni religione, l'uomo può giungere fino a Dio, fino all'unico Dio (ivi: 96-97).

In tal senso, l'assunzione di Dio come senso della propria vita – se sostenuta da una motivazione intrinseca, nonché da una sempre irrisolto atteggiamento di ricerca e di autenticità – diviene la “lente” con cui guardare alla propria esistenza e alla storia, permettendo alla persona di rispondere ai diversi appelli mossi dai vari eventi della vita, inondandoli di significati religiosi e spirituali, in coerenza alla propria esperienza di fede.

Pertanto, a questo modo, l'intera vita della persona diviene “vocazione” e “compito”, in quanto vissuta come risposta a un “appello”, a una chiamata del Trascendente, di Dio. Le risposte che i credenti o gli uomini “spirituali”

daranno ai diversi eventi della vita rappresentano altrettante “scoperte” di significati consequenziali alla fede e alla spiritualità, assumendo pertanto la connotazione di valori religiosi o spirituali, a seconda dell’esperienza che quella particolare persona fa del Trascendente.

Ecco che allora

finché esisto, esisto nella prospettiva dei valori e dei significati; finché esisto nella prospettiva dei significati e dei valori esisto per qualcosa che necessariamente mi supera in valore, per qualcosa che essenzialmente è di rango superiore al mio proprio essere. In altre parole: esisto rivolto non verso qualcosa, ma verso qualcuno, una persona che, trascendendo la mia stessa persona, deve essere una “sovra persona”. Finché esisto, allora, esisto sempre per Dio (idem, 2016, p. 11).

Chiaramente il desiderio e la ricerca di Dio sono solo un modo attraverso cui l’uomo manifesta e afferma la sua autotrascendenza verso altro da sé. Pertanto, dal punto di vista psicologico c’è molto rispetto per le diverse appartenenze religiose e/o spirituali. Tali esperienze rappresentano semplicemente una modalità d’espressione – unica e irripetibile, da persona a persona e da situazione a situazione – che non esaurisce la ricerca di senso e il porsi in una dinamica di “scoperta” delle sempre possibili e ulteriori risposte alle questioni esistenziali.

L’appello che, alla luce del pensiero frankliano, la vita stessa pone a ciascun individuo, riguarderà tanto l’uomo religioso quanto quello non religioso, chiamati nella libertà e nella responsabilità individuale a cercare e a dare la propria risposta.

Va anche detto, in relazione al rapporto tra psicologia ed esperienza religiosa (cfr. Figura 2), che

per quanto poco la religione si curi e si preoccupi della guarigione psichica e della prevenzione di malattie, può avvenire che essa *per effectum*, ma non *per intentionem*, sia efficace dal punto di vista psicoigienico e psicoterapeutico, appunto perché rende possibile una salvezza e un ancoraggio nella trascendenza, che il credente non troverebbe in altro luogo. Un analogo effetto laterale, del tutto spontaneo e involontario, si può osservare nella psicoterapia: ci sono casi isolati, benedetti dalla grazia, di pazienti che, nel corso di un trattamento psicoterapeutico, riescono a ritrovare le fonti troppo a

lungo bloccate di una fede originaria, inconscia e rimossa (idem 2005: 249-250).

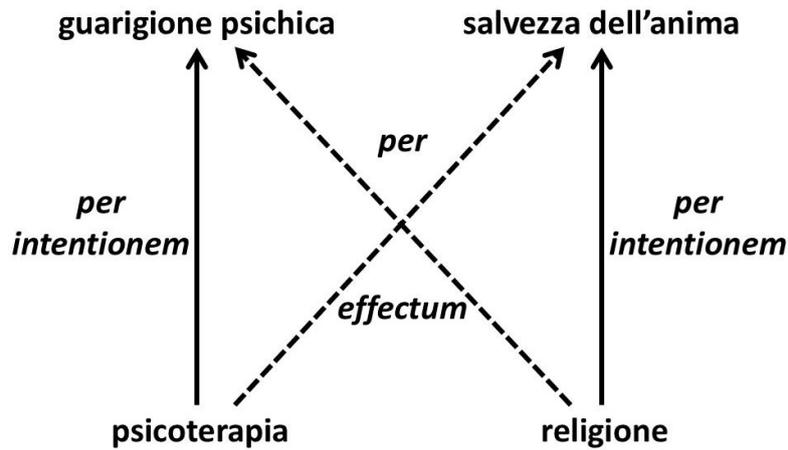


Fig. 2 - Il rapporto tra Psicoterapia e Religione in Frankl (2014: 91).

Certo, una differenza fondamentale tra approccio psicologico ed esperienza di fede – soprattutto nel caso delle tradizioni religiose legate a una Rivelazione creduta trascendente – sta nel fatto che, mentre nell'ambito di una esperienza umana, l'uomo percepisce l'appello e formula le sue risposte, nella visione di fede egli crede che tale "appello" gli sia in qualche modo suggerito da Dio stesso.

##### 5. *Il desiderio di Dio nelle attuali piste della ricerca scientifica*

Il rinnovato interesse della psicologia, verso l'ambito della spiritualità e della religiosità, ha motivato gli studiosi a intraprendere percorsi ulteriori di studio, verso forme di ricerca e comprensione delle relative tematiche con definizioni e strumenti d'indagine sempre più affinati e moderni.

Tra le diverse piste di studio che caratterizzano la psicologia nel suo approccio alla religione e alla spiritualità, in questa sede, ne evidenziamo tre: a) la dimensione religioso-spirituale come fattore di promozione del benessere, della resilienza e della crescita post-traumatica; b) lo studio

dell'attaccamento a Dio; c) lo studio del fenomeno religioso da parte delle moderne neuroscienze.

- a) *La dimensione religioso-spirituale come fattore di promozione del benessere.* In effetti, attualmente sono sempre di più le ricerche che evidenziano il possibile contributo che una spiritualità matura, sia laica che religiosa, può assicurare tanto alla promozione del benessere quanto alla capacità di reagire proattivamente a situazioni di elevato stress. Oggi, tali studi rientrano in quell'ambito d'indagine denominato della "psicologia dell'emergenza" (Bellantoni 2019: 119-134; Frankl e Paul 2020: 52; Bellantoni 2020: 22; Cyrulnik 2018; Rousselet et al. 2017; Ai 2000).
- b) *Lo studio dell'attaccamento a Dio.* A partire dagli studi sull'attaccamento del bambino al *care-giver* – in genere, alla madre – da parte di John Bowlby (1976; 1978; 1983) e delle sue collaboratrici (Main 2008; Ainsworth 2006), che ne hanno permesso la misurazione e la ricaduta sui modelli di relazione negli adulti, si è ulteriormente ipotizzato, da parte di alcuni studiosi – Kirkpatrick (1992; 1998); Kirkpatrick e Shaver (1990); Granqvist (1998; 2002; 2010); Granqvist e Hagekull (1999); Granqvist e Kirkpatrick (2008); Granqvist et al. (2012) –, che tali modelli di relazione d'attaccamento – *sicuro* o *insicuro* – potessero influenzare anche le relazioni con quel particolare partner che è Dio. Ebbene, questo riguardo, sono state individuate due ipotesi per l'attaccamento a Dio: nel primo caso, *ipotesi della corrispondenza*, la relazione con Dio sarebbe direttamente correlata alla qualità dell'attaccamento istauratosi nell'infanzia; nel secondo caso, *ipotesi della compensazione*, si è verificato come in alcuni casi, la relazione con Dio può rilevarsi in grado di sopperire alle carenze dell'attaccamento infantile.
- c) L'indagine neuroscientifica della condotta religiosa e spirituale. Lo sviluppo di tale ambito ha permesso, tra l'altro, la messa a punto di sempre più precise tecniche di *neuroimaging*, ciò che permette di verificare alla "accensione" di quali aree del cervello corrisponderebbero le diverse condotte umane, compreso quelle

spirituali e religiose (cfr. Fabbro, 2010; 2014; 2019; Gallinaro, 2014; McNamara, 2009; 2019). In tal senso, ad esempio, ciò potrebbe facilitare la discriminazione tra condotte religiose mature o immature, a seconda se le aree cerebrali utilizzate facciano riferimento alla parte più arcaica o a quella più evoluta; oppure alla zona coinvolta nelle condotte di dipendenza o in quella deputata all'esercizio della libertà/responsabilità; oppure, infine, relativamente alle competenze emozionali, se si evidenzia l'interessamento delle basi emotive della paura o, piuttosto, della serenità e della pace interiore.

Ciò, come detto, solo a titolo esemplificativo di alcune tra i principali interessi mostrati dalla ricerca contemporanea nell'ambito della psicologia della religione e della spiritualità, dinamica attestata anche dall'attenzione riservata a tali temi dall'ultima edizione del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali* (APA 2022; Dein et al. 2018).

#### 6. *Rilievi conclusivi*

L'attuale panorama socio-culturale che, dal contesto nord-occidentale del pianeta, tende a espandersi progressivamente e sempre più rapidamente verso i più diversi territori della Terra, tende a caratterizzarsi per una paradossale contrapposizione.

Da una parte le posizioni scientiste, consumiste, liberiste, materialiste ed edoniste, ampiamente rilevate da autori diversi e appartenenti a varie discipline – uno su tutti, il sociologo Zygmunt Bauman e il suo concetto di “liquidità” –; dall'altra una sorta di “resistenza spirituale” sempre più confinata, pressata, trascurata, ma che non cessa di manifestare una straordinaria vitalità, capace di sostenere movimenti e dinamismi in cui si afferma il ritorno e la ricerca del religioso, del sacro, dello spirituale e del trascendente.

Pertanto, laddove intere generazioni sembra smarrire e abbandonare le proprie tradizioni confessionali, ecco che altre frange raccolgono simbolicamente il testimone verso l'affermazione di nuovi e alternativi movimenti religiosi e spirituali, che appaiono come la dimostrazione di una innata e strutturale apertura dell'essere umano verso il trascendente.

In tal senso, in particolare, anche il tema della “ricerca di Dio” va collocato in questo imprescindibile anelito che, in relazione alla crisi delle istituzioni religiose tradizionali, tende nel contesto contemporaneo a manifestarsi in una pluriforme varietà di movimenti, aggregazioni, comunità, appartenenze e affiliazioni di vario genere che, proprio per il loro carattere di novità e di alternatività rispetto alla cultura ospite, tende a suscitare curiosità, domande e, non di rado, anche sospetto e opposizione.

In effetti, da un punto di vista psicologico, la risposta che l’individuo dà alla ricerca di Dio e all’esigenza di spiritualità non è oggetto di pregiudizio ideologico, bensì si basa su valutazioni trasversali che hanno a che fare con la valutazione della credenza e dell’esperienza religioso-spirituale riguardo a come queste favoriscano oppure ostacolino lo sviluppo armonico della persona e le sue relazioni significative.

In tal senso, ciò che permette di qualificare psicologicamente come maturo o meno tanto la “ricerca di Dio” quanto i percorsi religioso-spirituali che questa innesca, rimanda a che tali esperienze siano caratterizzate da una motivazione intrinseca – e cioè che l’esperienza religiosa sia vissuta per ciò che dichiara espressamente a livello ideale e valoriale e non come funzionale ai bisogni infantili o a conflitti irrisolti – e da un atteggiamento di continua ricerca, antagonista a irrigidimenti e fondamentalismi.

Il tema delle “ricerca di Dio” ben si sposa con il fulcro del pensiero di Viktor E. Frankl, in cui – in relazione alla “ricerca di senso della vita” – essa viene ricondotta alla strutturale autotrascendenza dell’essere umano, che trova il senso della propria esistenza nel porsi a servizio di un compito, di un valore o di un altro (o Altro) amato.

Infine, a conferma della fecondità di tale linea di studio, sono state indicate alcune tra le principali piste di ricerca nell’ambito della psicologia della religione e della spiritualità, messa in relazione con lo studio del benessere e della resilienza, dell’attaccamento a Dio e delle moderne indagini neuroscientifiche.

### Bibliografia

AI, Amy L.

- (2000) "Spiritual Well-Being, Spiritual Growth, and Spiritual Care for the Aged: A Cross-Faith and Interdisciplinary Effort", *Journal of Religious Gerontology* 11/2: 3-28.

Ainsworth, Mary D.

- (1962) *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Allport, Gordon W. - Ross, Michael J.

- (1967) "Personal religious orientation and prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4: 432-443.

Aloi, Antonella - Bellantoni, Domenico - Palummieri, Antonio

- (2019) "Esperienza religiosa e Ricerca di senso. Uno studio della correlazione tra orientamento religioso e senso della vita", *Ricerca di senso* 16/1: 7-28.

APA, American Psychiatric Association

- (2022) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - Fifth Edition, Text Revision (DSM-5-TR)*, American Psychiatric Publishing, Inc., Washington DC [trad. it., DSM-5-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. Text revision, Nicolò G. e Pompili E. (a cura di), Raffaello Cortina Editore, Milano 2023].

Batson, Daniel C.

- (1976) Religion as prosocial. Agent or double agent?, *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/1: 29-45.

Batson, Daniel C.

- (1982) *Religion and the Individual*, Oxford University Press, New York.

Batson, Daniel C. - Burris Christopher T.

- (1994) Personal Religion: Depressant or Stimulant of Prejudice and Discrimination?, in Zanna M.P. - Olson J.M (a cura di), *The Psychology of Prejudice*, Erlbaum, Hillsdale: 149-169.

Batson, Daniel C. - Schoenrade Patricia. - Ventis Larry W.

- (1993) *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, New York.

Bauman, Zygmunt

- (1999) *Modernità Liquida*, Laterza, Roma/Bari 2012.

Beck, Richard - Jessup, Ryan K.

- (2004) "The Multidimensional Nature of Quest Motivation", *Journal of Psychology and Theology* 32/4: 283-294.

Beckwith, Burnham P.

- (1985) *The decline of U.S. religious faith, 1912-1984: And the effects of education and intelligence on such faith*, Beckwith B.P., Palo Alto.

Bellantoni, Domenico

- (2011) *L'analisi esistenziale di Viktor E. Frankl. 1. Origini, fondamenti e modello clinico*, LAS, Roma.

Bellantoni, Domenico

- (2015) *Ruoli di genere. Per un'educazione affettivo-sessuale libera e responsabile*, Città Nuova, Roma.

Bellantoni, Domenico

- (2019) *Religione, spiritualità e senso della vita. La dimensione trascendente come fattore di promozione dell'umano*, FrancoAngeli, Roma.

Bellantoni, Domenico

- (2020) *Introduzione. Dire sì alla vita nonostante tutto*, in Frankl V.E. - von Paul H., *Benessere psicologico in situazioni di emergenza*, FrancoAngeli, Roma: 13-29.

Benasayag, Miguel - Schmit, Gérard

- (2003) *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2008.

Berzano, Luigi

- (2012) (a cura di) *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, Edizioni Messaggero, Padova.

Berzano, Luigi

- (2018) L'Ana-teismo della ricerca e l'infinito delle religioni, in Idem (a cura di), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Ospedaletto (Pi): 11-24.

Bowlby, John

- (1969) *Attaccamento e perdita. 1: L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino 1976.

Bowlby, John

- (1978) *Attaccamento e perdita. 2: La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino.

Bowlby, John

- (1983) *Attaccamento e perdita. 3: La perdita della madre*, Boringhieri, Torino 1976.

CEI, Conferenza Episcopale Italiana

- (2013) (a cura della) *Liturgia delle Ore TOMO II - Rito romano - Tempo di Quaresima - Triduo Pasquale - Tempo di Pasqua*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Cyrulnik, Boris

- (2018) *Psicoterapia di Dio*, Boringhieri, Torino.

D'Ippona, Agostino

- (397-398 d.C.) *Le confessioni*, Rizzoli, Milano 2012.

Dein, Simon - Cook, Christopher C.H. - Powell, Andrew - Eagger, Sarah

- (2018) *Religion, spirituality and mental health*, Cambridge University Press, Cambridge.

Durkheim, Émile

- (1895) *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Fabbro, Franco

- (2010) *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio, Roma.

Fabbro, Franco

- (2014) *Neuroscienze e spiritualità. Mente e coscienza nelle tradizioni religiose*, Astrolabio, Roma.

Fabbro, Franco

- (2019) *La meditazione mindfulness. Neuroscienze, filosofia e spiritualità*, Il Mulino, Bologna.

Frankl, Viktor E.

- (1946) *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2005.  
(1950) *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2016.  
(1959) *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 2012.  
(1974) *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia 2014.  
(1977) *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Società Editrice Internazionale, Torino.  
(1978) *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, ElleDiCi, Leumann (To) 1992.  
(1983) *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo*, Città Nuova, Roma 1990.

Frankl, Viktor E. - Lapidè, Pinchas

- (2005) *Ricerca di Dio e domanda di senso. Dialogo tra un teologo e uno psicologo*, Claudiana, Torino 2006.

Frankl, Viktor E. – von Paul Helmut

- (1956) *Benessere psicologico in situazioni di emergenza*, FrancoAngeli, Roma 2020.

Friedman, Lawrence.M.

- (1999) *La società orizzontale*, Il Mulino, Bologna 2001.

Freud, Sigmund

- (1929) *Il disagio della civiltà*, in Idem, *Opere. Vol. X*, Boringhieri, Torino 1980a: 553-630.

Freud, Sigmund

- (1927) *L'avvenire di un'illusione*, in Idem, *Opere. Vol. X*, Boringhieri, Torino 1980b: 431-485.

Gallinaro, Roberto

- (2014) Cervello umano e religione. Le neuroscienze di fronte a Dio e alla teologia, Cantagalli, Siena.

Granqvist, Pehr

- (1998) "Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/2: 350-367.

Granqvist, Pehr

- (2002) "Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations", *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/2: 260-270.

Granqvist, Pehr

- (2010) "Religion as attachment: The Godin Award lecture", *Archive for the Psychology of Religion* 32/1: 5-24.

Granqvist, Pehr – Hagekull, Berit

- (1999) "Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation", *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2: 254-273.

Granqvist, Pehr – Kirkpatrick, Lee A.

- (2008) Attachment and religious representations and behavior, in J. Cassidy J. e Shaver P.R. (a cura di), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*, Guilford Press, New York: 906-933.

Granqvist, Pehr - Mikulincer, Mario – Gewirtz, Vered. – Shaver, Philip R.

- (2012) "Experimental findings on God as an attachment figure: Normative processes and moderating effects of internal working models", *Journal of Personality and Social Psychology* 103/5: 804-818.

Guzzetta, Giovanni

- (2008) Relazione al Convegno “Il governo delle società del XXI secolo. Ripensando ad Aldo Moro”, <http://www.accademiaaldomoro.org/attivita/trentennale/ConvegnoVarie/Relazioni/Guzzetta.pdf>: 1-15.

Hood, Ralph W.Jr. - Hill Peter C. - Spilka Bernard

- (2018) *The Psychology of Religion, Fifth Edition. An Empirical Approach*, Guilford Press, New York.

Jaume, Luis Carlos - Simkin, Hugo - Etchezahar, Edgardo

- (2013) “Religious as quest and its relationship with intrinsic and extrinsic orientation”, *International Journal of Psychological Research* 6/2: 71-78.

Kirkpatrick, Lee A.

- (1992) “An attachment-theory approach to the psychology of religion”, *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1: 3-28.

Kirkpatrick, Lee A.

- (1998) “God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 24/9: 961-973.

Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Philip R.

- (1990) “Attachment theory and religion: Childhood attachment, religious beliefs, and conversion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3: 315-334.

Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Philip R.

- (1992) “An attachment theoretical approach to romantic love and religious belief”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3: 266-275.

Lacan, Jacques

- (2003) “Nota sul padre e l’universalismo”, *La Psicoanalisi* 17/33, 2003: 9-10.

Lipovetsky, Gilles

- (1989) *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.

Lipovetsky, Gilles

- (2007) *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Raffaello Cortina, Milano.

Main, Mary

- (2008) *L'attaccamento. Dal comportamento alla rappresentazione*, Raffaello Cortina, Milano.

Marcuse, Herbert

- (1964) *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

Marcuse, Herbert

- (1955) *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1980.

Marzano, Michela - Urbinati, Nadia

- (2017) *La società orizzontale. Liberi senza padri*, Feltrinelli, Milano.

McNamara, Patrick

- (2009) *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

McNamara, Patrick

- (2019) *Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism*, Routledge, New York.

Recalcati, Massimo

- (2011) *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.

Recalcati, Massimo

- (2017) *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano.

Rousselet, Michelle - Duretete, Orian - Hardouin Jean-Benoit - Grall-Bronnec Marie

- (2017) "Cult membership: What factors contribute to joining or leaving?", *Psychiatry Research* 257/1: 27-33.

SdL - Senato della Repubblica

- (2008) (a cura di) *Disposizioni concernenti il reato di manipolazione mentale. DdL n. 569 del 15.05.2008*, <http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/00302132.pdf>.

Steger, Michael F. - Pickering, Natalie K. - Adams, Erica - Burnett, Jennifer

- (2010) “The Quest for Meaning: Religious Affiliation Differences in the Correlates of Religious Quest and Search for Meaning in Life”, *Psychology of Religion and Spirituality* 2/4: 206-226.

Ventis, Larry W.

- (1995) “The Relationship between Religion and Mental Health”, *Journal of Social Issues* 51/2: 33-48.

Wulff, David M.

- (2010) Psychology of Religion, in Leeming D.A., Madden K. e Marian S. (a cura di), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer, New York: 732-735.

Zardin, Danilo

- (2000) La “religione popolare”: interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca, in Saccardo L. e Zardin D. (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca. Atti del Convegno di studi in occasione del V centenario di fondazione del Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno (1498-1998)*, Vita e Pensiero, Milano: 3-23.