

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 8, n.1, Gennaio-Aprile 2003

PSICOLOGIA E NUOVE FORME DELLA RELIGIONE

Il quadro d'insieme delle forme della religione contemporanea appare molto complesso e variegato. Se, da una parte, la "de-istituzionalizzazione" della religione investe le forme del dogma, del culto e dell'organizzazione delle chiese tradizionali, d'altra parte i simboli religiosi vengono interpretati (a volte lontano dalla loro intenzionalità originaria ed "ortodossa"), come tratti tipici dell'identità personale e collettiva. Essi acquistano così nuove valenze e rinnovato vigore, nuovi significati e nuovi referenti. Fino a farsi, a volte, veicolo di nuove aspirazioni e strumenti di nuovi messaggi, come la sacralità della persona, l'inalienabilità dei diritti umani, l'ecologizzazione dell'ambiente, la tolleranza e il dialogo interreligioso o, magari e all'opposto, l'integrità razziale od etnica. Ma anche persone che si professano fedeli alle religioni tradizionali si appropriano però dei simboli e del linguaggio religioso in maniera estremamente idiosincratica ed anarchica, accentuando aspetti della religione istituzionale più in diretta sintonia coi bisogni soggettivi. Altre volte

le religioni vengono lette come manifestazioni culturalmente determinate di un più generale e generico bisogno di spiritualità o di senso.

La proposta che segue, nel presentare diverse modalità, non intende assolutamente tratteggiare una tipologia delle condotte religiose contemporanee, ma solo indicare alcune linee di tendenza che presentano caratteristiche, ed interrogativi psicologici, relativamente nuovi. Più che di tipi di religiosità, parlerei di registri psicologici segnalando che essi possono essere anche compresenti e intersecantesi. La complessità e la varietà del fenomeno della religione del singolo soggetto invita a privilegiare il paradigma congiuntivo dell'*et-et*, su quello disgiuntivo dell'*aut-aut*.

Va anche evidenziato che, necessariamente, riferendoci alle forme nuove e "divergenti" della religione trascuriamo le forme vissute dei cristiani cre-

denti e praticanti abituali, la religione dei non intellettuali, di coloro che non fanno della religione un uso esoterico, di quelli che risentono meno, o più tardi, degli influssi dei cambiamenti culturali.

Il registro intimistico esoterico. Il sincretismo psico-religioso

In diversi ambienti, oggi, una sorta di "deregulation" della religione sembra rivendicare alla fruizione privata linguaggi, simboli, espressioni una volta gestiti dalle religioni istituzionali.

Da una parte, la comunità dei credenti si va sfaldando in una molteplicità di credo minori. Si pensi anche solamente all'*estesa galassia esoterica* di movimenti comparsi col *New Age* e ora transitati nel cosiddetto *Next Age*. Il recente volume di Massimo Introvigne e collaboratori del CESNUR, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, recensisce oltre seicento realtà religiose o spirituali, mentre Beit-Hallahmi (1998) descrive ben 2.200 dei cosiddetti Nuovi Movimenti Religiosi (NMR) sparsi nel mondo.

D'altra parte, spesso anche all'interno di questi gruppi – non

diversamente da quanto accade nelle religioni tradizionali – credenze e pratiche vengono rivissute in maniera e con finalizzazioni accentuatamente idiomorfiche ed autocentrate. Si è parlato di una "religione-fai-da te", per esprimere questo modo di "credere senza appartenere" secondo l'efficace formula proposta da Grace Davie (1994). L'eclettismo esoterico viene reduplicato anche nella estrema dislocabilità dei luoghi di affiliazione e di appartenenza. Tra gli aderenti ai NMR le appartenenze sono spesso plurime, in momenti successivi o anche in contemporanea, secondo un paradigma di gratificazione consumistica, sostenuto dalla soggettivizzazione emozionale che sfugge al confronto con l'istanza critica e con la dialettica.

La motivazione fornita dai soggetti si richiama spesso al diritto di "fare esperienza". Formula che

IN QUESTO NUMERO

particolare attenzione viene dedicata alla molteplicità delle forme della religiosità contemporanea, in occasione del centenario della pubblicazione del fondamentale volume di William James, *The varieties of religious experience* (1902).



richiama analoghe espressioni adolescenziali, riproponendone la criticità. In realtà si tratta piuttosto di *esperimenti*, di tentativi “per prove ed errori”, ben lontani da quel riferimento all’identità del soggetto e alla sua permanenza, alla sua storia e alla sua progettualità che sono condizioni di un’*esperienza* personale significativa.

Si suole ricondurre il sorgere e l’affermarsi dei nuovi fenomeni e movimenti religiosi in un quadro socio-culturale di “*metamorfosi del sacro*”. La profonda crisi delle ideologie, delle strutture e delle organizzazioni “forti” e, nello specifico, delle istituzioni storicamente e tradizionalmente preposte alla gestione del sacro collettivo, le Chiese, avrebbe favorito un movimento centrifugo, ormai stabilizzatosi in una situazione di “diaspora del sacro”. Viene sottolineata la frammentazione e la privatizzazione della religione, sostenuta dall’accentuazione della dimensione soggettiva dell’esperienza religiosa e verificabile nella progressiva perdita di rilevanza delle dimensioni istituzionali del culto (liturgia), della fede (dogma) e dell’organizzazione (gerarchia).

In concomitanza, molto spesso le forme di religiosità post-tradizionale accentuano la dimensione psicologica e individuale, sottolineando l’importanza dell’esperienza soggettiva, del percorso personale di salvezza inteso come una riscoperta delle proprie potenzialità, per orientarle al perseguimento di un *benessere insieme fisico, psichico e spirituale*, piuttosto che ad una salvezza escatologica, rivelata e trasmessa attraverso la mediazione di un testo sacro. Tra i nuovi movimenti religiosi una proposta abbastanza comune è quella di una sorta di “*sapienza psicologica*” in cui tende a risolversi la “*sapienza religiosa*”. La salvezza viene indicata come polo terminale di un percorso personale di autorealizzazione; il rapporto col divino si fa elemento trasformativo della persona, attraverso un percorso esperienziale terreno. Del resto, tante delle nuove forme di religiosità sembrano contrassegnate da una sorta di *sincretismo psico-religioso* e trovano una non ultima ragione della loro affermazione nel fatto di presentarsi come un’alternativa alla psicoterapia.

Le loro proposte spesso rispondono ad esperienze di disagio e malessere della persona e promettono, genericamente e globalmente, il benessere del corpo, della mente e dello spirito, in un embricarsi di “salvezza” e di “salute” che si pone oggi come tema di estremo interesse per l’indagine psicologica: riproposizione nuova della classica questione dei rapporti tra religione e psicoterapia. Più generalmente, le nuove religioni accentuano gli aspetti psicologici e appellano ad un coinvolgimento intenso, e spesso pervasivo, della personalità dei

loro seguaci. Tra le caratteristiche più facilmente riscontrabili sono infatti la centralità affidata alla soggettività, l’accentuazione dell’esperienza emozionale, l’identificazione riduttiva della salvezza con un percorso di trasformazione del sé, basato sulla riscoperta e valorizzazione delle proprie potenzialità individuali.

Se, rispetto alle religioni tradizionali, i nuovi movimenti sono generalmente meno interessati alla dimensione escatologica e, in genere, a sottolineare l’alterità del Trascendente metafisico, essi sembrano, però, rispondere in maniera più immediata ai bisogni psicologici di identità, di affettività, di spontaneità, di valorizzazione di sé e di appartenenza e integrazione sociale.

Il registro sociale. Appartenenza, identità e riconoscimento

Il relativo successo dei NMR, i cui adepti provengono quasi sempre da precedenti esperienze all’interno delle religioni tradizionali, indica che essi, in qualche modo, rispondono a bisogni e coinvolgono dimensioni della personalità cui forse le Chiese sono state meno attente. D’altra parte, la risposta a questi stessi bisogni viene spesso cercata nei percorsi soggettivi di appropriazione dei contenuti delle religioni tradizionali. Si tratta spesso di una fruizione parziale e disancorata da legami istituzionali, e dai percorsi tracciati della socializzazione religiosa, spesso strumentale ai bisogni soggettivi. E però non pare adeguata la dicitura “religione psicologica” che rimanda ai parametri di altre discipline, per le quali queste forme appaiono “esageratamente psicologiche”, a scapito del loro valore propriamente “religioso”.

Le religioni tradizionali vedono oggi il venir meno della rilevanza del significato totalizzante e unificante dell’esperienza religiosa. La religione non è più centro organizzatore della personalità e della sua condotta.. Spesso il comportamento religioso permane come momento frammentario e segmentale dell’esperienza di vita, accanto ad altri comportamenti, ma non capace di integrare e di informare di sé le altre esperienze.

In questa prospettiva di utilizzo funzionale a bisogni psichici, l’appartenenza e l’identificazione col gruppo sono spesso una scorciatoia alla ricerca dell’identità personale e religiosa. E può essere perseguito l’effetto securizzante offerto dall’adesione ad un gruppo a struttura settaria, sostenuto da forte coesione interna e chiusura verso l’esterno e da una *leadership* autoritaria. La corazza rigida degli abiti comportamentali assunti ed acquisiti supplisce e maschera (ma al tempo stesso, in realtà, rivela) la debolezza della persona.

Uno sguardo non riduttivo alle nuove modalità della religione deve anche fare riferimento ad una

tendenza diversa, emergente in questi ultimi anni. Mi riferisco al ritrovato vigore e alla visibilità dell'*immagine forte* che le chiese tradizionali ottengono e perseguono. Si sta verificando il passaggio (un ritorno, in realtà) *dalla religione privata alle religioni pubbliche*.

Il modello proposto già 40 anni fa dai teorici della secolarizzazione (e, nello specifico, da Thomas Luckmann) prevedeva che la vera *religione invisibile* del mondo contemporaneo fosse da ricercarsi nella prospettiva della privatizzazione della ricerca di significato e tendesse in maniera storicamente irreversibile a qualificarsi come "autoespressione" e "autorealizzazione".

Oggi prendiamo sempre più coscienza che quel modello, e tutti quelli che accentuavano le caratteristiche di "secolarizzazione", "deistituzionalizzazione," e "privatizzazione" della religione, erano inadeguati o perlomeno parziali. In realtà si osserva una sostanziale *ristrutturazione e riposizionamento della religione* in molte società industrializzate e tecnologizzate.

José Casanova (1994) ha coniato in proposito il brutto ma efficace neologismo di "*deprivatizzazione*". (La fantasia onomatopoeica dei sociologi è vivida, e talvolta geniale, nell'evocare impressioni e suggerire valutazioni, oltre che nel descrivere i fenomeni).

Deprivatizzazione, pur nella sua incerta struttura logica di definizione per contrapposizione (come, del resto lo stesso concetto di "Post-moderno") esprime la complessità di relazioni, alleanze, complicità che lega persone, organizzazioni e processi socio-culturali religiosi con altre istanze psicologiche, comunitarie, sociali, economiche, politiche. Questa complessità di convergenze tende a prendere corpo in movimenti ed organizzazioni sempre più strutturati e a proporsi sulla scena socio-culturale, nell'arena politica, od anche nel sistema economico, con una *identità sempre più precisata e qualificata dal credo religioso*; con un atteggiamento piuttosto integrista e fondamentalista: certamente non laico e tanto meno "secolarizzato".

Trovo convincente l'analisi di Casanova che nel già citato volume, dal significativo titolo *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, evidenzia che ciò che nell'intenso dibattito passa(va) per un'unica teoria della secolarizzazione è, di fatto, un insieme di tre proposizioni distinte e tra loro disomogenee: secolarizzazione come *declino delle pratiche e delle credenze religiose*, secolarizzazione come *emarginazione della religione nella sfera del privato*, secolarizzazione come *differenziazione della sfera secolare e profana da quella religiosa*. Solo quest'ultima caratterizzazione si rivelerebbe oggi ancora valida,

all'analisi sociale. Mentre molte e diverse denominazioni religiose conoscono un recupero di ortodossia e di partecipazione culturale e, contraddicendo la predizione dell'emarginazione, accentuano la loro visibilità anche attraverso potenti apparati mediatici e rivendicano, proprio in quanto gruppi religiosi, spazi ed influenza nella sfera pubblica e addirittura guidano grandi cambiamenti sociali. Si pensi al movimento *Solidarnosc* in Polonia, al coinvolgimento politico del cattolicesimo nei confronti della rivoluzione sandinista, all'incidenza nella vita politica del fondamentalismo protestante negli Stati Uniti, per non parlare, evidentemente, delle rivoluzioni islamiche in molti stati arabi, dove domina una cultura che non conosce la separazione tra mondo religioso e profano e la laicità della società civile. Fondamentalismi, integristi, nonché *autocelebrazioni di chiese fortemente identificate* (magari per moduli contrappositivi) sono modalità ben difficilmente rubricabili come "post-moderne", in cui pure dobbiamo riconoscere la manifestazione di una delle forme emergenti della religiosità contemporanea. Quanto poi siano "autenticamente" religiose è giudizio complesso che, ancora una volta va demandato alla studio interdisciplinare, guidato evidentemente, dalla teologia.

Sia tra i fedeli delle religioni istituzionali, sia tra gli adepti ai nuovi movimenti e tra gli esploratori della galassia esoterica e delle "religioni-fai-da-te" si manifestano due tendenze diverse, e a prima vista contrapposte, che pure spesso convivono e si intrecciano nell'esperienza degli stessi soggetti: *la credulità ingenua e primitiva e il ricorso a sofisticate tecnologie*. Molte ricerche lo confermano. E' senz'altro cresciuta la disponibilità a credere nei miracoli, ma anche ad una credulità che secondo i teologi nulla ha a che fare con la fede, dove spesso pratiche religiose istituzionali si intersecano e contaminano con ritualità magiche ed esoteriche.

Circa l'incidenza della *tecnologia*, basti pensare che l'utilizzo dei mass-media (in particolare dei canali televisivi e di Internet), così diffuso tra i nuovi movimenti e fenomeni religiosi, facilita anche il verificarsi di nuove forme di esperienza religiosa, psicologicamente rilevanti. La Rete è un luogo di raccolta di informazioni sul movimento religioso e luogo di organizzazione e di promozione della cultura del movimento stesso. Ma è anche un luogo di devozione culturale, attraverso la formazione di gruppi di preghiera, un luogo di condivisione comunitaria, di corrispondenza, di consulenza reciproca, di direzione spirituale (e, per qualcuno, lo schermo televisivo o del computer è diventato luogo fisico di nuove "apparizioni"-visioni).

L'incontro tra modalità tecnologica e credulità popolare è ben esemplificato, nel caso del visiona-

rismo mariano, in un recente libro di Paolo Apolito (2002): *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*. Il fenomeno sta conoscendo un'espansione esponenziale e sono spesso i paesi più avanzati nella tecnologia quelli che alimentano la nuova ondata visionaria. In questa linea si collocano anche le aberrazioni più grottesche di questa applicazione della tecnologia al miracoloso, fino alla ricerca di prove di autenticità di lacrime e sangue versati da immagini sacre con esami di laboratorio, magari sul DNA.

Dal punto di vista della psicologia della religione, che studia il rapporto dell'uomo con ciò che egli ritiene il trascendente, questa tendenza a privilegiare la prova tecnologica della presenza del divino nel mondo, sul processo di formulazione dell'adesione di fede, sembra finire per delineare un "*sacro tecnologico*", che in realtà rinuncia alla trascendenza ed esprime piuttosto – sempre che sia fatta salva la buona fede dei soggetti – un bisogno di controllare e manipolare il sacro.

Più in generale, le nuove modalità di incontro virtuale con la comunità dei credenti e con il messaggio religioso presentano questioni psicologiche nuove, di grande rilievo, per le possibilità aperte all'evangelizzazione, all'affiliazione ed all'appartenenza religiosa, ma anche problematiche per possibili risvolti segnati dalla patologia, come sempre può verificarsi quando la dimensione virtuale dell'incontro con l'altro venga a sostituire la relazione personale e faciliti una modalità di esperienza prevalentemente autocentrata, piuttosto che mirata al riconoscimento e mediazione tra realtà interna e realtà esterna.

Il registro intellettuale. Dal trascendente all'autotrascendimento

Su un registro più intellettuale e razionale si esprimono altre istanze per le quali la religione sfuma nella spiritualità, con una *rarefazione del trascendente nell'autotrascendimento*.

Osservo, in premessa, che l'accorpamento delle diverse posizioni e la denominazione di questo "registro" sono qui ancora più largamente ipotetici e convenzionali che in precedenza.

Si tratta di una modalità osservabile tra persone dei ceti cosiddetti intellettuali (tra cui anche psicologi e psicoanalisti) che, pur non sentendosi di aderire ad una specifica religione istituzionalizzata, attribuiscono tuttavia una posizione centrale alla spiritualità, al sacro, alla "mistica" variamente intesa e variamente motivata.

I punti di partenza della riflessione sono diversi, ma tutti hanno in comune la negazione di valore veritativo ai contenuti dottrinali e metafisici della religione. Per alcuni la secolarizzazione avrebbe determinato irreversibilmente la "morte di Dio" co-

me entità metafisica e fondamento del cosmo e dei valori umani, con una conseguente *disanimazione e disincantamento del mondo* (Madera, 1997).

C'è chi, riferendosi alla sostanziale "infondatezza" del sapere da cui muove il "pensiero debole", ritiene che l'uomo nella postmodernità postmetafisica possa al più, e ipoteticamente, "Credere di credere" (Vattimo, 2002) in un Dio che si dà all'uomo non come realtà "oggettiva" ma sotto la forma del recepimento del suo messaggio di salvezza.

Non si tratta di ateismo, nella maggior parte dei casi, che sarebbe ancora un pensiero forte; come già il Pastore Pfister scriveva a Freud, "l'incredulità è una fede negativa".

Ma c'è anche chi, pur apprezzando, magari con nostalgia, la condizione dell'uomo religioso e respingendo ogni ateismo, si sente un "non credente" inteso come "colui che non può pronunciare alcun credo" (Trevi, 1994, p. 28). E c'è chi ritiene che il semplice porsi degli interrogativi sul significato dell'esistenza sia già un gesto religioso, seguendo in questo una celebre espressione di Wittgenstein o le riflessioni di qualche teologo.

Caratteristica largamente condivisa è quella di ricondurre le diverse forme religiose a manifestazioni storiche dell'anelito alla spiritualità, così che la critica delle religioni aprirebbe ad una purificazione della spiritualità. Questa si definirebbe indipendentemente da un rapporto con la trascendenza, ma nella più generale capacità di rispondere alla ricerca di senso, nel rispetto dei valori parametrici della crescita della persona, della convivenza umana, del pluralismo, del rispetto per ogni uomo.

Va notato (qui solo di passaggio) che la psicologia della religione, come disciplina scientifica, è chiamata a confrontarsi con l'emergere di queste nuove questioni e con la conseguente, progressiva, evanescenza del proprio oggetto, che sfumerebbe nella più generica "spiritualità". Si è così aperto un dibattito a livello internazionale, che, nell'ambito dell'American Psychological Association è giunto quest'anno alla proposta (minoritaria ma formale) di allargare il campo d'indagine fino ad una più comprensiva identificazione della disciplina come "Psicologia della religione e della spiritualità". (Personalmente non sono d'accordo, ma non è questo il luogo per mostrare le ragioni del mio dissenso, peraltro pressoché generale tra gli specialisti europei).

Le differenti posizioni che mirano alla riduzione della trascendenza ad un movimento di autotrascendimento trovano la loro comune matrice nell'ambito del pensiero cosiddetto postmoderno, con il rifiuto della metafisica e della conoscenza come rispecchiamento della realtà. La verità non è un dato, e neppure una conquista ma un percorso

asintotico e una narrazione autobiografica ed ipotetica. E la rappresentazione è una realtà della psiche, non del mondo esterno. Questo modo di concepire la verità, ed in genere il rapporto del soggetto con l'oggetto, del mondo interno con il mondo esterno, ha di che stimolare l'interesse della psicologia e in particolare – come cerco, da qualche anno di mostrare in alcuni miei contributi – ha un ampio campo di intersezione con gli interessi della psicologia culturale e quelli della psicoanalisi relazionale.

Mario Aletti

Riferimenti bibliografici

Apolito, P. (2002). *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*. Milano: Feltrinelli.

Beit-Hallahmi, B. (1998). *The Illustrated Encyclopedia of Active New Religions*. (revised). New York: Rosen Publishing.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2000.

CESNUR, (2002) *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Leumann (Torino): Elle Di Ci.

Màdera, R. (1997). Psicoanalisi e spiritualità: pensare una svolta. In *Dopo Jung: la psicologia analitica tra individuazione e dimensione pubblica*. Numero monografico di *Studi Jungiani*, 3 (1-2), 216-222.

Trevi, M. (1994). Chi non crede prega? In C. M. Martini, M. Trevi, R. De Monticelli & S. Minegishi, *La preghiera di chi non crede* (pp. 21-42). Milano: Mondadori.

Vattimo, G. (2002). *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.

Nota: Il testo riporta la parte centrale della relazione tenuta al Convegno *La Religione postmoderna*, organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano 25-26 febbraio 2003). Il convegno, che ha assunto un eccezionale rilievo sia per il livello dei contenuti, sia per il numero dei partecipanti (circa 500) è stato aperto dal Card. Dionigi Tettamanzi e introdotto dal Preside della Facoltà, Mons. Giuseppe Angelini e si è articolato intorno alle relazioni di Pierangelo Sequeri, *Il sentimento del sacro. Una nuova sapienza psicoreligiosa?*; di Franco Riva, *Etica pubblica, religione e postmoderno*; di Ezio Prato, *Mito religione e interpretazione del moderno: il caso Blumenberg*; di Giuseppe Mazzocato, *L'interiorità cristiana: fede, spiritualità, morale*; di Giuseppe Angelini, *Fede e figura della coscienza*.

IMMINENTE

☞ 26-28 maggio 2003 Congresso Internazionale *One hundred years of psychology and religion*, presso la Vrije Universiteit di Amsterdam.

L'intento è quello di valutare l'insieme delle conoscenze acquisite in cento anni di psicologia della religione e di presentare l'attuale stato dell'arte. Info: phmp.roelofsma@psy.vu.nl

RINNOVO QUOTA ASSOCIATIVA

Ricordiamo a tutti i soci che l'importo della quota associativa per l'anno solare 2003 è di € **55,00**. Il versamento, sempre intestato alla "Società Italiana di Psicologia della Religione", può essere effettuato tramite:

- c.c.p. n. 20426219 (indicando la causale)
- bonifico bancario: ABI 07601, CAB 10800, cc 20426219.

La Segreteria è a disposizione di tutti coloro che fossero interessati a diventare Soci.

Lo Statuto prevede (fra le altre) le figure di: *Soci ordinari*, "coloro che sono iscritti all'Albo degli Psicologi o laureati in Psicologia";

Soci aggregati, "coloro che, non essendo laureati in Psicologia o iscritti all'Albo degli Psicologi, hanno tuttavia rilevanti interessi per lo studio psicologico della religione".

Per informazioni: Massimo Diana (Segretario) tel. 0323 929316; massimodiana@libero.it

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale ha approvato, all'unanimità, l'ammissione di: Gianni Kaufman (socio ordinario), Carla Ballabio (socio aggregato) e Marcella Di Pietro (socio in formazione).

IMPORTANTE

Un particolare accordo tra la Società Italiana di Psicologia della Religione e il Centro Scientifico Editore consente un'offerta estremamente vantaggiosa su tutti i volumi della

Collana di Psicologia della Religione

Sconti dal 30% al 50%

L'offerta è strettamente limitata ai soci in regola con il rinnovo della quota associativa del 2003 e ai nuovi soci, ed è valida esclusivamente per il periodo *maggio-luglio 2003*. Ulteriori informazioni e le modalità di versamento sono reperibili nella lettera inviata a parte.

LETTERA DI GIOVANNI MAGNANI

Padre Giovanni Magnani, socio "di lungo corso" è tra gli studiosi che più hanno contribuito, sia sul piano scientifico che su quello organizzativo, all'affermarsi della psicologia della religione in Italia, fin dal primo incontro tra psicoanalisti e direttori spirituali da lui voluto presso l'Università Gregoriana (Roma, 1965-66). Questa sua corrispondenza testimonia del suo costante impegno ed apre interessanti orizzonti di ricerca nella prospettiva del pluralismo religioso.

Caro Presidente, mi faccio vivo per riprendere i contatti con la nostra associazione al ritorno da un semestre di insegnamento all'estero delle scienze della religione. Si avvicina ormai il termine del mio insegnamento nella facoltà di filosofia per i corsi speciali del secondo grado di licenza. Conservo per ora l'incarico di antropologia psicoanalitica; sto svolgendo un corso di aggiornamento sul tema "psicoanalisi e morale" e ne terrò l'anno prossimo uno su "psicologia del profondo e religione". Potrò così rispondere alla tua richiesta di un giudizio sulla valida collana dell'associazione ed in particolare sull'interessante sintesi del pensiero di Freud e di Jung a opera di Palmer.

Ed ora un piccolo *reportage*. Non ho potuto resistere a lungo alle richieste di miei ex allievi, ormai professori in università o presidi di seminari maggiori in varie parti del mondo, per corsi intensivi di scienze della religione presso di loro. Fortissima è l'esigenza di una impostazione interdisciplinare anche delle discipline psicologiche quando s'interessano dei fenomeni religiosi. La "epochè" fenomenologica è sempre più richiesta. Ne ho conferma anche da miei ex allievi d'America e da colleghi che preparano la recensione dei miei ultimi volumi di fenomenologia storico-comparata della religione in cui vedono un terreno che permetta tale ricerca non riduttiva. Ma sono costretto a prendere le mosse da più lontano conforme alla battaglia per l'interdisciplinarietà, appunto, che almeno dal 1973 sto conducendo nella mia università e facoltà. Se non erro, l'apporto fondamentale di Vergote va sempre più in questo senso con l'appoggio tuo e dell'associazione. Il mio contributo, che spero utile, verte più sul campo storico-comparato che secondo l'auspicio di P. Grech e D. Ravasi, comincia ad interessare i teologi ed altri studiosi delle religioni. Credo che sia utile all'associazione di proseguire su questa strada metodologica.

Un breve insegnamento estivo (ma lì era inverno) a Kitwe, al confine verso nord dello Zambia, paese in gran parte cristiano, mi ha riproposto dal vivo il problema anche psicologico dell'avanzata africana dell'Islam tanto più che è stata da poco inaugurata in loco la prima moschea. Particolarmente grave risulta la nota situazione conflittuale della Nigeria con tanti traumi e problemi del radicalismo che ostacola il dialogo. I mass-media hanno fatto da noi una grande confusione.

In altro scenario, sono rimasto assai interessato dalla situazione religiosa della zona sud di Taiwan attorno

alla grande città di Kaohsiung (1.700.000 abitanti) ed alle città popolate limitrofe come Chihsan (ca 60.000 ab.) e Ping-Tung grande come Firenze. Ho potuto raccogliere molto materiale visitando templi e in colloqui occasionali, tramite interprete, con le popolazioni locali. Qui c'è un florido taoismo, che non è solo "popolare", nelle città piccole e grandi, ricche e pienamente occidentalizzate sul piano economico e civile. Ogni appartamento privato ha, oltre la tv sempre accesa e tutti gli altri strumenti moderni di comunicazione con CD e DVD in quantità, il suo altare degli antenati con lampade sempre accese e visite frequenti dei suoi abitanti. Non si tratta solo di folklore, come sostiene qualche intellettuale. I numerosissimi templi, pieni di rappresentazioni della Dea Matzu e dei vari antenati ragguardevoli detti "imperatori", accompagnati dai loro 'generali' leggendarie e da una folla di spiriti restano centro non solo di rumorose processioni ma anche di frequenti preghiere e sinceri riti individuali. Li ho potuti osservare a lungo, fotografando a volte giovani devoti compiacenti, dato che nel raggio di cento metri dietro il luogo dove abitavo a Chihsan c'erano tre grandi templi funzionanti e decine di edicole pubbliche. Si parla di circa duecento templi solo in questa città e contado. Per noi occidentali d'altri lidi, ma non per i locali cinesi, è stridente il contrasto di cui sono stato spettatore quotidiano tra uso di tutte le risorse tecniche moderne aggiornate ed antichi riti tra cui quelli di bruciare per gli antenati, in appositi inceneritori presenti ovunque, un'apposita colorata "carta moneta" (falsa) per propiziarsi ed influenzare il loro stato in rapporto ad una sorta di paradiso ed inferno non definitivi. Mi occorrono ulteriori indagini in rapporto al ciclo delle rinascite. Riporto come simbolo del contrasto il paragone seguente. Da un lato assistevo alle feste e luminarie con tric-trac e processioni assordanti per allontanare gli spiriti maligni e propiziarsi quelli buoni, o alle processioni di statue della dea o del cosiddetto "City God" per una visita di controllo del quartiere o città nella loro festa; dall'altro lato ho potuto seguire coi miei allievi in italiano, in una delle 16 sale-cinema piene del 27° piano di un grattacielo, il film *Pinocchio* di Benigni, con ovvie didascalie cinesi. Sotto, un piano del grattacielo era interamente dedicato alla vendita degli ultimi DVD. Poiché nel primo volume della mia ultima pubblicazione "Religione e Religioni", ho cercato di enucleare la struttura del politeismo classico posso dire che, nonostante varie affinità, qui si tratta di una strut-

tura diversa in formazione che per ora posso chiamare solo “sincretismo vissuto a base taoista”, il che mi pone interrogativi nuovi. Infatti, dato che i templi sono in gran parte di decoratissimo legno fin sui tetti pieni di elaborati dragoni e spiriti porta-fortuna, per cui devono essere frequentemente rifatti, nelle ultime costruzioni troviamo posti l’uno accanto all’altro o a volte nella stessa stanza od altare Lao Tze o Chi-Gong od altri insigni taoisti leggendari assieme al Buddha in varie pose mahaianiche ed a Confucio. In una rara e lussuosa pubblicazione ufficiale a colori in tre volumi sui templi e riti di tutta Taiwan, edita dalla ROC o repubblica taiwanese attuale, viene sottolineato nella didascalia cinese e relativa traduzione inglese, che si intende favorire la convergenza verso una unità nazionale delle tre religioni taoista, buddista e confuciana. Ma manca qualunque analisi strutturale e tipologica, confondendosi spesso religione sincera e visuta con folklore. Ricordo però che le autorità o magistrati fanno ancora a gara, alla loro elezione, nel ricostruire, abbellire o costruire *ex novo* templi o “palazzi di culto” dotati, se è possibile, di biblioteche e servizi pubblici. Ciò non toglie che persista, per loro, una eterea “religione civile” confuciana con un proprio tempio civico in cui si trovano solo, sui soliti altari di legno laccato di nero, le tavolette dei magistrati defunti ed in particolare rilievo quella di Confucio, e nient’altro. Il tutto all’interno e all’esterno è sontuosamente decorato da strisce o rilievi lignei in rosso cinese, simbolo di maestà e trascendenza. Ma al di fuori delle cerimonie civili non frequenti, il tempio è chiuso e non v’è né folla di devoti né vero culto. Ma, ovviamente accanto alla sparuta minoranza delle confessioni cristiane, sembra resistere all’assimilazione sincretista il buddismo dei monasteri, promotore anche di una devozione popolare mahaianica, favorita da alcuni ceti intellettuali. Ho avuto la fortuna di visitare un enorme convento con 2000 monache e 200 monaci vegetariani. C’erano rappresentazioni di buddha mahaianico raffigurato come un nostro santo con aureola. Ho potuto ivi accompagnare in una visita ufficiale di “ritorno” in nome dei convegni sulla pace, e prima della guerra in Iraq, il cardinale arcivescovo di Kaohsiung Paul Shan, gesuita, in un imponente raduno, con centinaia di ragguardevoli bonzi venuti da tutta l’Asia, per la posa della prima pietra di un’alta torre-tempio (già troneggiante in un grande facsimile). Sarà dotata di biblioteca e servizi. Ma, per me equivocamente, si faceva anche festa per l’arrivo di una teca contenente un cosiddetto “dente di Buddha”. Le centinaia di distinti signori e signore presenti nelle rispettive divise dell’associazione internazionale buddista, erano circondate, in un’ampia radura spoglia ma cerchiata dal verde degli alberi delle colline, dalla presenza di trentamila fedeli, comprese scuole al completo di alunni di varia età e relativi insegnanti.

L’imponente ed impeccabile organizzazione aveva predisposto, all’entrata della grande conca, un corridoio con un centinaio di ceste di fiori ed aveva previsto molte tende di ristorazione. Ma ciò che ha più colpito il mio traduttore cristiano e me è stato il canto o cantilena orientale od inno a Buddha ripetuto continuamente da alcune centinaia di monache buddiste in cui si ripetevano invocazioni come “nostro padre” o “nostro salvatore” ed altre espressioni che sembravano prese da inni cristiani, senza appello ad una trascendenza divina, presente invece altrove in cerimonie mahaianiche. E’ il segno di una vitalità buddista che però mi risultava molto costruita e pertanto equivoca. Noi pochi occidentali presenti pensavamo a quali saranno le religioni nel miliardo di cinesi del continente quando avranno ottenuto maggiore libertà. Le ormai frequenti visite in Cina di taiwanesi od occidentali per traffici o studio o turismo ci parlano anche della restaurazione di templi e segni di ripresa religiosa taoista e buddista, nonostante le ristrettezze attuali. A Taiwan non ho avuto possibilità di contatti diretti coi medici e psicologi degli ospedali locali, quelli indiretti mi dicono che sono occidentalizzati pienamente e d’indirizzo eclettico, insufficiente a constatare i riflessi nevrotici delle complesse situazioni religiose locali e della vita frenetica lavorativa dei cinesi. Ho notato però notevoli disturbi nevrotici presso gli anziani parenti taoisti di giovani catecumeni o neofiti cristiani per timore di restare senza i sacrifici dei defunti alla loro morte.

Giovanni Magnani

ATTIVITA' E PUBBLICAZIONI DEI SOCI

♣ Martedì 20 maggio 2003 si terrà nell'aula Crociera Alta, presso l'Università degli Studi di Milano, via Festa del Perdono 7 (9,30-12,30 - 14,30-16,30) una giornata di studio sul pensiero di T. W. Adorno nel Centenario della nascita. Interverranno tra gli altri i nostri soci Manuela Barbarossa e Luciano Frascioni. La partecipazione è libera. Per informazioni: 02 89123100.

☞ Frascioni, L. (2002). *Ideale e reale. Nichilismo, disincanto e disagio della civiltà nell'analisi della scuola di Francoforte*. Milano: Edizioni Unicopli.

☞ Pavese, A. (2003). *Il libro nero della magia. Maghi, truffatori, ciarlatani & cialtroni in Italia oggi*. Casale Monferrato: Piemme.

☞ Pinkus, L. & Filiberti, A. (Eds.) (2002). *La qualità della morte*. Milano: Franco Angeli.

☞ Sovernigo, G. (2003). *Il celebrante, fedele o presidente. Dinamiche personali e partecipazione*. Padova: Messaggero di S. Antonio.

La rilevanza culturale del 9° congresso internazionale della nostra Società, *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismi* (Torino, 18-20 ottobre 2002) è stata riconosciuta e sancita anche dai prestigiosi patrocini: quelli del Rettore dell'Università di Torino, della Facoltà di Psicologia e del Dipartimento di Psicologia della medesima Università, quello del Dipartimento di Psicologia ed Antropologia Culturale dell'Università di Verona...

Nell'elenco degli enti patrocinatori, *spiccava per la sua assenza*, il Consiglio dell'Ordine regionale del Piemonte. In una lettera, firmata dal "Consigliere Segretario", si rispondeva alla richiesta, da noi rivolta al Presidente, che "Il Consiglio non può patrocinare le iniziative di aggiornamento e formazione a titolo oneroso, inteso anche come rimborso spese". Evidentemente il Consiglio (o il Consigliere Segretario?) è incespicato in qualche "malaccorto passo" (e non si allude solo alla zoppicante prosa).

Ci piacerebbe tanto conoscere (e partecipare, ovviamente) ad un congresso scientifico internazionale (non una iniziativa di "aggiornamento e formazione", sig. Consigliere Segretario!) che non faccia pagare una quota di iscrizione. Forse sono qualche volta gratuiti i corsi di formazione tenuti da qualche ASL per i propri dipendenti o organizzati, per i propri iscritti, da qualche Ordine regionale che li commissiona a propri consulenti di fiducia... Che poi la quota di iscrizione ai convegni della nostra Società sia, su per giù, pari al prezzo del volume degli atti... che nessun utile economico ne venga alla Società (associazione senza fini di lucro)... che tutti i partecipanti, compresi i soci relatori, il Presidente e tutti coloro che, come lui, prestano gratuitamente la propria opera per l'organizzazione, paghino ancora di tasca propria la loro iscrizione è cosa che il "Consigliere Segretario" non era tenuto a sapere, ma che ci teniamo a rivendicare, qui, con orgoglio.

Il Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Psicologi, informato della situazione, e derogando dalla propria stessa prassi di accordare il patrocinio nazionale solo a quelle manifestazioni ed eventi che l'avessero previamente ottenuto da un Ordine regionale, ha concesso, autonomamente, il proprio patrocinio, "data la rilevanza sociale e culturale dell'argomento trattato". Consentendoci, così, di continuare ad aver fiducia nel buon senso e nella capacità di discernimento degli "amministratori" della nostra professione.

Da un Ordine regionale ci aspetteremmo che non perdesse occasione di farsi centro propulsore o volano delle iniziative culturali e professionali degli psicologi e che non si limitasse ad amministrare e

gestire il "potere" (?). L'autocontrollo della comunità degli psicologi e degli stessi "governanti" e la vigilanza a che dietro i proclami di "pulizia" non si insinuino tentazioni di "polizia" appare necessario e urgente. E' questione di politica e di cultura; che rimanda all'interpretazione dei compiti degli Ordini professionali.

+ + +

Il danno che può derivare dal prevalere della mentalità di tipo amministrativo-commerciale su quella di tipo politico-culturale nella gestione dell'Ordine professionale è apparso chiaro a proposito della "questione ECM". L'Educazione Continua Medica è una normativa che per gli psicoterapeuti in particolare, si rivela bislacca, contorta, imprecisa, secondo un andazzo di tante normative lobbistiche varate in questi ultimi anni. Facilmente impugnabile e probabilmente destinata a cadere, nella sua formulazione attuale. E assolutamente non vincolante per psicologi e psicoterapeuti libero professionisti che non abbiano rapporti di lavoro con il Sistema Sanitario Nazionale.

Gli psicologi avrebbero voluto che i loro Ordini professionali assumessero un ruolo di guida e assicurazione e che si facessero interlocutori attivi del Governo sulla questione. Al contrario, la comunità degli psicologi è stata lasciata in balia delle più strane (e a volte indotte ad arte) fantasie di persecuzione. In assenza di informazioni certe ed accreditate; od addirittura con annunci "terroristici". Nella sede di uno dei più grandi ordini regionali, quello della Lombardia, un'impiegata di segreteria rispondeva al telefono che chi non avesse conseguito i fatidici 10 punti (riducibili a 5) previsti per il 2002, rischiava la radiazione dall'Ordine! Eccesso di zelo di una sprovveduta impiegata? Purtroppo no! Qualche tempo dopo (gennaio 2003) sulla newsletter del medesimo ordine regionale, un editoriale del Presidente prospettava come probabile (... "si parla"...) intenzione del Ministro della Salute "l'annullamento e quindi l'obbligo di ripetizione dell'Esame di Stato" per tutti coloro che non ottempereranno all'obbligo ECM. Si resta sbigottiti che una figura ordinistica ufficiale, con legami istituzionali con il Ministero della Giustizia, in barba alla certezza del diritto riferisca, sull'organo ufficiale dell'Ordine, dei "si dice". Ma anche nelle chiacchiere da bar ci si aspetterebbe un po' più di logica e coerenza. Bastava leggere il testo della legge e le disposizioni precedenti cui questa fa riferimento (disponibili su Internet). Premesso che, allo stato attuale, non è prevista nessuna sanzione per la non ottemperanza, né a carico degli psicologi né a carico degli psicoterapeuti, e che la retroattività delle leggi è un assurdo giuridico cui

speriamo questo nostro Paese non sia ancora giunto, le norme ECM sono imposte solo a chi (dipendente o libero professionista) ha come datore di lavoro o committente un Ente accreditato dal Servizio Sanitario Nazionale.

E allora, perché tutto questo allarmismo, che ha messo in agitazione molti Colleghi, indotti a cercare precipitosamente, specie negli ultimi mesi del 2002, un qualche corso (qualsiasi e a qualsiasi costo, purché fosse) per acquisire i famigerati 5 punti? E, in particolare, che è successo nel Consiglio dell'Ordine della Lombardia? Papera clamorosa od atto mancato? Nella newsletter successiva a quella citata (aprile 2003) il Direttore Responsabile, Marina Valcarengi, prende nettamente le distanze, con un intervento "a titolo del tutto personale" dall'allusivo e maliziosissimo titolo "L'ecm e la papera dal collare grigio".

Comunicazioni allarmistiche sull'ECM di tono molto simile compaiono sui notiziari di altri Ordini regionali. Che, per altro si affrettano a pubblicizzare i corsi e le iniziative "dotate" di punteggi, non infrequentemente organizzate da alcuni Consiglieri o da gruppi (o da network) loro vicini. Avremmo preferito che tanta solerzia nell'adeguamento alla normativa fosse preceduta ed accompagnata da una discussione critica e da una corretta e piena informazione. Anche in questa occasione appare demandato ai singoli psicologi e alle libere associazioni professionali, il compito della valorizzazione della dignità e delle valenze del nostro essere psicologi, al di là di riconoscimenti, accreditamenti ed autorizzazioni e della loro multiforme commercializzazione.

male

ESTRATTO VERBALE GIURIA DEL 4° PREMIO G. MILANESI

La Giuria del 4° Premio Giancarlo Milanese si è riunita, per la seduta finale e deliberativa, il giorno 28 settembre 2002 a Milano, presso la sede Cospes, in via Copernico n. 9. Presenti tutti i componenti designati, e cioè: Mario Aletti, presidente, Lucio Pinkus, Manuela Barbarossa, Germano Rossi, Daniela Fagnani e Massimo Diana, segretario.

Alle ore 14.30 si apre la seduta destinata all'esame delle 10 tesi debitamente pervenute alla sede della Società.

Alla conclusione dei suoi lavori la giuria constata con compiacimento che le opere presentate sono largamente rappresentative di diversi approcci ed aree di interesse, e, quanto alla provenienza, di università italiane, statali ed ecclesiastiche.

Tra i lavori presentati si distingue nettamente dagli altri la tesi del dott. Stefano Golasmici cui la giuria all'unanimità conferisce il primo premio di Euro 1032,91 pari a Lit. 2.000.000, con la seguente motivazione.

Il Dott. STEFANO GOLASMICI presenta il lavoro *Religione, salute mentale e psicoanalisi. Modelli teorici e prospettive di ricerca nella letteratura contemporanea*, tesi sostenuta presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica di Milano, per la laurea in Scienze dell'Educazione, relatore il prof. Mario Aletti. Il lavoro si distingue per: «L'interesse e la novità della tematica e l'ampiezza e la completezza della trattazione. La strutturazione logica del discorso muove dal dibattito accesi, specie nella letteratura americana, sulle relazioni tra salute mentale e religione con una comparazione di ricerche empiriche dai risultati non univoci. A partire da questa constatazione, l'autore evidenzia la necessità di individuare categorie *operazionali* di religione, di salute mentale e di psicoanalisi. E mostra come tutte e tre queste categorie debbano essere strettamente solidali con la *dimensione culturale* dei fenomeni studiati, giungendo anche ad interessanti aperture di etnopsichiatria ed etnopsicoanalisi. Un ulteriore pregio del lavoro è rappresentato dalla complessità ed equilibrio della valutazione critica che si mantiene rigorosamente entro i confini di una prospettiva psicologica e si inserisce nel dibattito attuale sui rapporti tra psicologia del profondo e religione non solo dandone conto, ma anche prendendo posizione sull'impostazione epistemologica e metodologica di diversi approcci della psicologia della religione».

La giuria, avendo a disposizione oltre al premio di Lire 2.000.000 offerto da un gruppo di Amici di Giancarlo Milanese, un'ulteriore somma di Euro 258,23 pari a Lit. 500.000, messa a disposizione dal Centro Scientifico Editore di Torino, ha deliberato, all'unanimità, di attribuire, in via straordinaria, un secondo premio al lavoro della dottoressa MARIA CHIARA GANDIANI dal titolo *Religione, salute mentale ed etnopsichiatria. Immigrazione ed identità*, tesi sostenuta presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica di Milano, per la laurea in Scienze dell'Educazione, relatore il prof. Mario Aletti. «Il lavoro, ampio e organico nella sua strutturazione e condotto con intelligenza critica, muove dalle problematiche emergenti dalla prassi psichiatrica e dal conseguente bisogno di ricontestualizzare (e quindi di innovare) in prospettiva etnopsichiatrica, 1) la formazione dei sintomi, 2) la categorizzazione psicodiagnostica, 3) la relazione terapeutica e le sue metodiche. Il discorso si focalizza poi sulla salute mentale degli immigrati, studiando in particolare le vicissitudini della loro identità culturale ed etnica, e l'incidenza dei vissuti religiosi sulle motivazioni all'emigrazione, sulla formazione e trasformazione dell'identità nei migranti, sulla loro integrazione nella cultura ospitante».

La giuria inoltre, preso atto della qualità di un altro lavoro che, come i precedenti, sembra offrire un effettivo contributo alla psicologia della religione, segnala la tesi presentata da: ALESSIO MELONI: *La dimensione psicologica e la celebrazione della riconciliazione in Marc Oraison*. – Tesi sostenuta presso l'Istituto di Teologia Liturgico-Pastorale "Santa Giustina" di Padova, per la Licenza in Teologia, relatore prof. Giuseppe Sovernigo.

[...]

La cerimonia di premiazione ha avuto luogo il giorno 20 ottobre 2002 a Torino nel corso del 9° Convegno della Società.

Kanungu: l'Apocalissi Ugandese

La collega Raffaella Di Marzio ha recentemente conseguito presso l'Università La Sapienza di Roma, un'ulteriore laurea, in Scienze Storico-Religiose, con una tesi sul tragico episodio di Kanungu. Abbiamo chiesto all'autrice un breve estratto del suo lavoro, che apre interessanti ed inquietanti questioni, ma anche nuovi orizzonti all'indagine psicologica.

Il rogo di Kanungu

Il 17 marzo 2000 a Kanungu, un villaggio a 217 miglia a sud-ovest della capitale ugandese Kampala, circa cinquecento persone appartenenti al Movimento "Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio", prigioniere di una chiesa con porte e finestre inchiodate per impedire ogni via di fuga, morivano fra le fiamme. Quello di Kanungu, che inizialmente è stato definito un suicidio collettivo, oggi appare con ogni evidenza un assassinio senza precedenti, organizzato dai *leaders* del movimento. Le cause di quel massacro sono state accertate solo in parte, come risulta dal Rapporto della Commissione ugandese per i Diritti umani pubblicato nel 2002.

La scoperta, nei giorni successivi all'incendio, di alcune fosse comuni colme di cadaveri disseminate qua e là in quella regione, ha fatto salire a oltre mille il numero delle vittime legate alla setta ugandese. Ancora oggi è incerta la sorte dei tre *leaders* più importanti del movimento: il vescovo Joseph Kibwetere, l'ex prostituta Credonia Mwerinde, il sacerdote cattolico, sospeso *a divinis* Dominic Kataribabo.

Un movimento cattolico "di frangia"

In Uganda, dove la metà della popolazione è cattolica romana, sono presenti molti movimenti ai margini del cattolicesimo. Alla fine degli anni '80 il Paese lentamente riemergeva da una lunga dittatura e da una sanguinosa guerra civile; in quella atmosfera molti cominciarono a testimoniare di visioni e apparizioni mariane. Tra questi veggenti c'erano anche quelli che avrebbero fondato il movimento "Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio" (*Restoration of the Ten Commandments of God*), uno di quei gruppi separati dalla Chiesa cattolica che si sono formati attorno ad apparizioni/visioni non riconosciute e che includono dottrine apocalittiche.

Il problema che nasce di fronte al tragico esito di questo movimento, è legato non al contenuto dei messaggi, quanto al modo in cui gli adepti del movimento "Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio" lo hanno vissuto, portandolo fino alle estreme conseguenze. Nei messaggi veicolati dalle apparizioni mariane compaiono molto spesso minacce di castighi, esortazioni alla penitenza e previsioni della fine imminente; ma questi contenuti sono interpretati e vissuti dai fedeli attraverso forme di religiosità individuale e collettiva che non

hanno le caratteristiche fortemente settarie proprie del movimento di Kanungu.

Kanungu fa più vittime di Jonestown

Il percorso della setta ugandese presenta molte analogie con quello di altre sette che si sono rese protagoniste di suicidi/omicidi di massa, a partire da quello avvenuto nel "Tempio del Popolo" di Jonestown (1978) fino a "Heaven's Gate" (1997). Il modello a cui tutti questi gruppi appartengono è quello settario di stampo salvazionista in cui la morte non è vista come la fine di tutto, ma, al contrario, l'inizio di un tempo migliore.

Analogamente ai gruppi citati, anche nel movimento "Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio", i *leaders* della setta usavano i più sottili e criminali metodi di oppressione al fine di conservare a tutti i costi l'unità del gruppo e impedire che i membri lo lasciassero. L'indottrinamento massiccio da loro operato ha accentuato lo spirito settario del movimento, che spingeva gli adepti a separarsi, anche fisicamente, dal mondo. Quest'ultimo era visto come "dimora" tenebrosa di peccatori destinati alla morte eterna, mentre il movimento era l'"Arca" di salvezza, abitata da uomini e donne prescelti da Dio per dare inizio a una Nuova Generazione. L'isolamento dal mondo circostante, nel tempo, ha portato gli adepti a perdere il senso della realtà e così la liberazione di satana e la discesa della Gerusalemme celeste - metafore dell'Apocalisse - sono diventati eventi reali che hanno condizionato la vita e la morte di centinaia di persone. La perdita del confine tra simbolo e realtà (che in molti altri movimenti simili a questo per credenze e matrice culturale e religiosa non si è verificata) ha indotto i membri del movimento a credere che la fine del mondo coincidesse con un tempo e un luogo concreti.

Uganda: la Nuova Gerusalemme

Come in molti altri movimenti nati intorno a profeti africani, l'idea di un nuovo mondo e di una nuova era di pace e serenità, si identifica con i membri del movimento (la Nuova Generazione), mentre la Nuova Gerusalemme è il luogo terreno in cui il profeta si manifesta (in questo caso l'Uganda e Kanungu in particolare). La terra ugandese è infatti bisognosa di riscatto e felicità, poiché il presente è tempo di dolore, di crisi esistenziale, la quotidianità è vissuta nella instabilità sociale e culturale, sempre in lotta per la sopravvivenza.

Un altro elemento presente nel Movimento “Restaurazione dei 10 comandamenti di Dio”, che ci permette di paragonarlo a una categoria di gruppi religiosi nati in ambiente cattolico, è la sua dottrina, piena di esortazioni a tornare all’osservanza religiosa come era alle origini, in particolare, all’osservanza dei 10 comandamenti. Questa esaltazione del passato è comune a molti gruppi - inseriti all’interno della categoria dei movimenti cattolici di frangia - che contestano o rifiutano l’attuale gerarchia cattolica accusata di eccessiva “modernizzazione”. Analogamente a quanto accade all’interno di questi gruppi, nel movimento di Kanungu viene messa in discussione l’autorità del vescovo locale e non viene accettato il mancato riconoscimento dell’origine soprannaturale dei messaggi. Secondo questi fedeli, la Chiesa cattolica non svolgeva più la missione per la quale Cristo l’aveva fondata. Il fatto che sacerdoti cattolici fossero continuamente coinvolti in scandali e il flagello dell’AIDS incombesse su tutti, come punizione per quegli scandali, metteva a dura prova la fede di quelle persone e dei sacerdoti che frequentavano le riunioni del movimento. La corruzione del clero e il conseguente flagello dell’AIDS furono interpretati come segni premonitori che la fine del mondo era vicina.

Come reagì il gruppo di fronte alla perdita di una autorità spirituale riconosciuta? Anche nel caso di Kanungu, come in altri movimenti simili, la soluzione a questa mancanza di guide spirituali è stata quella di sostituirli con alcuni membri (in questo caso i “12 apostoli”), che assumessero tutte le funzioni necessarie a guidare il movimento. P. Kataribabo era il vescovo nel movimento, e ne assumeva tutte le funzioni, compresa quella dell’ordinazione sacerdotale di altri membri. Simili ordinazioni (illecite e invalide per la Chiesa cattolica) sono numerose all’interno del mondo tradizionalista o sedevacantista, formato da gruppi di diverso genere che si riuniscono attorno a sacerdoti o vescovi cattolici scismatici. Sembra che P. Kataribabo sia entrato in contatto con qualcuno di questi movimenti mentre si trovava negli Stati Uniti per completare gli studi.

La crisi e la fine

Le aspirazioni a “restaurare” la chiesa primitiva, comuni a molti movimenti cattolici di frangia nei quali sono presenti dottrine apocalittiche, a un certo punto si sono scontrate con una realtà diversa, in contrasto con quanto il Cielo trasmetteva ai veggenti: il fallimento delle profezie e l’abbandono del movimento da parte di un certo numero di membri sono fattori di crisi che possono portare a epiloghi drammatici come quello del rogo di Kanungu. Anche nella setta “Tempio del Popolo”, tristemente

famosa per la morte di 918 seguaci, prima del massacro, si erano verificate defezioni importanti e il leader sentiva minacciata la coesione del movimento e la sua autorità.

Le ragioni della violenza che ha portato al rogo di Kanungu, così come ad altri massacri simili, va comunque ricercata in un complesso di fattori scatenanti che, combinati in un certo modo e inseriti all’interno di un determinato contesto sociale e culturale, portano ai tragici esiti che conosciamo e di cui abbiamo diversi esempi nella storia.

Nel caso di Kanungu gli elementi da tenere presente per comprendere la morte di centinaia di adepti sono, in sintesi: a) il contesto sociale e culturale ugandese, un Paese appena uscito da anni di guerre civili e massacri dove l’AIDS miete quotidianamente centinaia di vittime; b) un ambiente da sempre “visionario” per tradizione e cultura nel quale si innesta l’evangelizzazione e il culto mariano diffuso dai missionari; c) l’interpretazione letterale e letteralistica di temi apocalittici comuni nelle rivelazioni private cattoliche; d) i meccanismi di indottrinamento, controllo sociale e isolamento utilizzati dai *leaders* per conservare forzatamente la coesione del gruppo

A questi elementi va aggiunto anche il colpevole lassismo di alcuni esponenti dell’autorità locale che, nonostante le ripetute segnalazioni di abitanti di Kanungu e dintorni sulle violazioni dei diritti umani che avvenivano quotidianamente nella setta, non solo non sono intervenuti per tempo, ma hanno facilitato il riconoscimento del movimento come ONG, dando così la possibilità ai *leaders* di agire indisturbati nella loro opera di proselitismo. Simili atteggiamenti omissivi, da parte delle autorità civili, sono stati segnalati in quasi tutti i precedenti episodi di suicidi/omicidi di massa, e rivestono un ruolo importante nella genesi e nell’epilogo di tragedie come quella avvenuta a Kanungu.

Raffaella Di Marzio

CONVEGNO

☞ Le due Associazioni di psicologia della religione, europea e internazionale (*European Psychologists of Religion* e *International Association for the Psychology of Religion*), organizzano a Glasgow (Scotland), dal 28 al 31 agosto 2003, il loro Convegno. Le lingue ufficiali saranno: inglese, tedesco e francese. Per informazioni: **Geoffrey Scobie** (Department of Educational Studies, Univ. of Glasgow), email: G.Scobie@educ.gla.ac.uk.

5° PREMIO

“GIANCARLO MILANESI”

PER UNA TESI DI LAUREA IN PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La Società Italiana di Psicologia della religione - associazione culturale senza fini di lucro - bandisce un concorso, dedicato alla memoria di Giancarlo Milanese, per la miglior tesi di laurea su argomenti di psicologia della religione. Al vincitore sarà assegnato un premio di € 1.000,00 (mille).

La partecipazione è aperta a tutti coloro che si siano laureati dal 1 giugno 2002 al 31 luglio 2004 presso una università italiana, oppure presso una facoltà ecclesiastica i cui titoli siano riconosciuti dallo Stato Italiano.

Le domande di partecipazione, con l'indicazione delle generalità del concorrente, la certificazione di laurea e due copie cartacee e una su supporto informatico della tesi, dovranno pervenire alla Società Italiana di Psicologia della religione, via G. Verdi, 30 - 21100 Varese, entro e non oltre il 10 agosto 2004.

L'attribuzione del premio sarà deliberata, con giudizio inappellabile, da un'apposita commissione entro il termine massimo del 31 dicembre 2004. Tutti i partecipanti saranno informati dei risultati con lettera personale. Le copie delle tesi inviate non saranno restituite.

Varese, 1 dicembre 2002

*Il Presidente
Prof. Mario Aletti*

Per informazioni:

Segreteria della Società Italiana di Psicologia della religione, presso la sede della Società o c/o dott. Massimo Diana, tel./fax 0323 929316, e-mail: massimodiana@libero.it

Giancarlo Milanese, (1933 - 1993), Psicologo e sociologo, docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana di Roma dal 1965 al 1973, è considerato "lo studioso che più ha contribuito allo sviluppo della Psicologia della religione in Italia: per l'attenzione nel delineare l'ambito epistemologico della disciplina, per il rigore scientifico nell'elaborare modelli di ricerca empirica, per la passione portata nell'insegnamento e nella formazione di numerosi allievi." (*The International Journal for the Psychology of Religion*).