

# I NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI: TRA “ANELITO VERSO LA LIBERTÀ” E PATOLOGIA

Lucio Pinkus \*

## 1. Un tentativo schematico di ... inquadramento storico dell'argomento

Gran parte degli scritti o delle ricerche che trattano dei nuovi movimenti religiosi<sup>1</sup> danno l'impressione che il punto di vista degli autori sia quello di trovarsi come dinanzi ad un fenomeno nuovo ed impreveduto, quasi un'irruzione magmatica di una sorta di fungo proveniente da una galassia ... lontana. Tuttavia, negli studiosi più avvertiti, si legge, talora solo come in filigrana, una sorta di continuità, di logica che può aiutare a comprendere le ragioni e le stesse valenze di questo fenomeno, soprattutto in ambito cristiano.<sup>2</sup> Per questo, nel cercare di cogliere alcune delle possibili dinamiche inconscie che potrebbero essere rilevanti per una migliore comprensione dei N.M.R., ho tentato una schematica ricostruzione di una linea che, mi sembra, abbia preparato l'emergenza di questa nuova e complessa realtà.

Una delle previsioni che è stata formulata con più frequenza nel nostro secolo, oggi chiaramente smentita, riguarda la progressiva perdita di rilevanza del fenomeno religioso, fino a ipotizzare la scomparsa – o quasi – della stessa religione.<sup>3</sup> Dobbiamo riconoscere che per un tempo piuttosto lungo l'ipotesi sopra delineata ha costituito oggetto di dibattito e di prese di

\* Docente di Psicologia dinamica, Università di Venezia.

<sup>1</sup> Per il significato di N.M.R. mi riferisco a: A.N. TERRIN, *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Brescia, Morcelliana, 1985; per una panoramica del fenomeno e per un indirizzo bibliografico cfr. M. INTROVIGNE, J.F. MAYER, E. ZUCCHI, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Torino, Elle Di Ci, 1990; M. INTROVIGNE (a cura di), *Le nuove rivelazioni*, Torino, Elle Di Ci, 1991.

<sup>2</sup> Cfr. G. FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Bari, Laterza, 1986. Da questo autore attingo anche le ragioni del mio limitarmi all'ambito cristiano.

<sup>3</sup> S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Comunità, 1961; F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Bari, Laterza, 1983; G. GALLI, *Occidente misterioso*, Milano, Rizzoli, 1987.

posizione, sovente piuttosto schematiche o troppo semplicistiche, che tendevano non già a comprendere le dinamiche soggiacenti il dato reale, e cioè l'indicatore di una indubbia tendenza al cambiamento nei confronti della religione da parte di larghi strati della popolazione in ambito cristiano (che per certi versi coincide con quello che convenzionalmente chiamiamo la cultura occidentale), ma ad avvalorare acriticamente posizioni ideologiche pre-costituite. Così in determinati ambienti l'ipotesi della scomparsa della religione è stata letta come l'esito finalmente prossimo di una maturazione della persona umana e un adattamento più o meno generalizzato alle esigenze di una cultura caratterizzata dal progresso scientifico.<sup>4</sup> Dall'altro lato, anche le chiese cristiane hanno avuto la tendenza a semplificare questo tipo di posizione mettendone in luce i limiti, oppure negandola semplicemente.<sup>5</sup>

Entrambe però le istanze, e cioè quella che, con una semplificazione forse eccessiva, chiamo scientifico-fideista e quella espressa dalle chiese, hanno mancato un approfondito esame delle motivazioni non solo latenti delle trasformazioni in atto nei confronti della religione, ma anche del rapporto tra i fenomeni osservati e la portata delle trasformazioni epocali nel cui ambito concreto questi fenomeni sono emersi, hanno proliferato e continuano a manifestarsi. Infatti dalla mancata completezza di analisi e dalle risposte conseguenti si è creato uno spazio vuoto che ha consentito e favorito l'emergere di spinte varie che comunque si sono raccolte attorno al comune denominatore di «risposte alla domanda di religione»<sup>6</sup> e che si sono poi diversificate e in qualche modo anche organizzate nei N.M.R..<sup>7</sup>

Da parte di quanti aderiscono al mito del progresso scientifico e della contrapposizione irriducibile tra fede religiosa o, ancor più, fede teista e conoscenza/razionalità, la presa d'atto e la conseguente analisi del persistere e anzi dell'amplificarsi della domanda di religione, anche se nella forma espressa dalla nebulosa sempre in trasformazione dei cosiddetti N.M.R., viene sovente interpretata e quindi valutata, nell'ambito «scientifico-razionale» delle trasformazioni a livello antropologico-culturale e sociologico,<sup>8</sup> come manifestazione di una tendenza regressiva di ampie fasce dell'umanità — il cosiddetto "riflusso" — e questo fenomeno viene posto in relazione con fenomeni paralleli riguardanti l'atteggiamento verso l'impegno politico

<sup>4</sup> J.B. BURY (1932), *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*: tr. it., *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.

<sup>5</sup> B. WILSON (ed.), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982.

<sup>6</sup> L. PINKUS, *Psicologia e religione*, in B. BERNARDI, G. FILORAMO, E. PACE, L. PINKUS, G. RICONDA, A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio della religione*, Torino, UTET, 1992, p.130 s.

<sup>7</sup> E. BARKER (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York, The Edwin Mellen Press, 1982.

<sup>8</sup> F. GARELLI, *La religione dei lavoratori*, Bologna, Il Mulino, 1986; J.A. BECKFORD, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Unwin Hyman, 1989.

oppure considerato come fase di gestazione di una qualche novità epocale o «nuova nascita».<sup>9</sup> Più difficile e complessa è stata e continua ad essere la riflessione e quindi la valutazione delle chiese cristiane di fronte al fenomeno. Infatti le chiese cristiane da alcuni decenni sono profondamente impegnate su vari fronti. Da un lato, esse si trovano a dover affrontare le complesse problematiche derivanti dal dover prendere coscienza che all'interno di una stessa chiesa vivono persone e gruppi con riferimenti a modelli teologici, motivazioni e atteggiamenti profondamente differenziati quando non, al limite, contrapposti e persino contraddittori, la cui ricaduta sul piano della "unità" del credere, dell'agire morale, della disciplina interna è notevole per cui sentono minacciata la propria coesione. Dall'altro, il movimento di dialogo ecumenico mette sempre più in luce la difficoltà di questo percorso, l'importanza che comunque esso riveste per la credibilità del cristianesimo nel mondo contemporaneo, proprio di fronte alle sfide sia del mito scientifico che delle tendenze eclettiche, come pure la gravità ma anche la possibilità del rischio di un fallimento dovuto probabilmente alla paura di perdere la propria identità da parte delle singole denominazioni cristiane. Questo rischio si è manifestato concretamente con l'emergere di difese inconsece, espresse sia con spinte fusionali che tendono a minimizzare le differenze, che con posizioni di irrigidimento, formalmente legate ad esigenze di ortodossia e di non-contaminazione, che eliminano il conflitto interrompendo ogni dialogo.<sup>10</sup>

In tutto questo non va neppure dimenticato l'impegno di tutte le religioni, ma, per quanto qui specificamente tratto, di quelle cristiane di fronte ai gravi problemi planetari che sono costantemente oggetto di necessarie prese di posizione<sup>11</sup> – si pensi alla recentissima conferenza del Cairo sui problemi dello sviluppo – e che non possono prescindere, per le chiese cristiane, da grosse implicazioni legate ai rispettivi modelli teologici di interpretazione della persona umana e della sua storia.

Su questo sfondo, ancora da approfondire, si pone il problema della comprensione a livello psicologico dei bisogni e quindi delle dinamiche espresse dai N.M.R.

## 2. Matrice teorica ed ipotesi di lavoro del presente contributo

In queste riflessioni intendo proporre un'ipotesi interpretativa delle dinamiche inconsece, a livello individuale della personalità e dei bisogni degli aderenti ai N.M.R., partendo dal modello della psicologia analitica di C.G.

<sup>9</sup> F. ALBERONI, *Genesi*, Milano, Garzanti, 1989.

<sup>10</sup> Cfr. per una accurata disamina di questi problemi, ricca di bibliografia, H. KÜNG, *Teologia in cammino*, Milano, Mondadori, 1987.

<sup>11</sup> P. es. PONT. COMM. "JUSTITIA ET PAX", *Un approccio etico del debito internazionale*, Bologna, Dehoniane, 1987.

Jung, ritenendolo strumento idoneo a portare un contributo di chiarificazione ad un tema così complesso e, per diversi aspetti, nuovo.<sup>12</sup>

Per far questo non ritengo utile confrontare i N.M.R. con esperienze del passato, come avverrebbe riferendole a forme di "neo-paganesimo"<sup>13</sup> o di manifestazioni ereticali rispetto ad una matrice ortodossa e neppure a esperienze di eclettismo, ma mi limito, spero rigorosamente, a considerarli come espressione di un bisogno fondamentale della persona,<sup>14</sup> che Jung ha espresso quando ha scritto: «La domanda decisiva per l'uomo è questa: è egli rivolto all'infinito oppure no? Questo è il problema essenziale della sua vita». <sup>15</sup> In altri termini cercherò di cogliere il bisogno di senso rivolto al trascendente secondo una prospettiva specifica della psicodinamica del fenomeno religioso.<sup>16</sup>

La mia riflessione si sviluppa sui seguenti punti:

a) Il fenomeno dei N.M.R. accade, come tutti i fenomeni umani, in un contesto culturale ben definito: per questo è necessario sottolineare ed evidenziare quegli aspetti delle trasformazioni epocali in atto che possono essere stati più incisivi sulla genesi e sullo sviluppo di questi movimenti.

b) Questi elementi, che si sono dimostrati più capaci di operare delle trasformazioni in senso psicodinamico, hanno determinato un profondo e persino radicale cambiamento nelle aspettative e nelle forme espressive che riguardano il «bisogno di trascendenza» o, se vogliamo, la domanda religiosa. In particolare esse hanno acutizzato, talora in forme estreme, il bisogno di una partecipazione attiva dei soggetti all'esperienza religiosa, dando luogo a manifestazioni realmente sconosciute nell'alveo delle tradizioni cristiane, anche a quelle rientranti nell'ambito della mistica.

c) Dinanzi a queste richieste la risposta offerta dalle gerarchie o dai leaders delle chiese cristiane non è stata adeguata; pertanto i bisogni sottesi a queste sollecitazioni hanno cercato altre vie di soddisfazione e di espressione. Per questo il fenomeno dei N.M.R. è totalmente sfuggito al "controllo", ma anche ad una reale dialettica con le chiese cristiane.

<sup>12</sup> Per le motivazioni di questa scelta cfr. L. PINKUS, *Contributo della psicologia junghiana alla comprensione della "vita spirituale"*, in L. ANCONA (a cura di), *Il revival dell'irrazionale*, Milano, Todariana Ed., 1983, pp. 253-266; ID., *Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per una comprensione psicologico-analitica*, in «Maria e lo Spirito Santo», Atti del IV° Simposio Mariologico Internazionale, Marianum-EDB, Roma e Roma-Bologna ott. 1982 e 1984, pp. 245-287; ID., *Il Mito di Maria*, Roma, Borla, 1986.

<sup>13</sup> M. DEL RE, *Nuovi idoli, nuovi dei*, Roma, Gremese, 1988.

<sup>14</sup> Per questo motivo prendo in considerazione solo il "caso" di una ricerca di senso o di una tensione verso il Trascendente che sia autentica a livello di vissuto individuale e non mi occupo delle situazioni di malafede o perversione che vi sono anche nei N.M.R.

<sup>15</sup> *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung raccolti ed editi* da A. JAFFÉ, Milano, Rizzoli, 1978, p. 382.

<sup>16</sup> Cfr. L. PINKUS, *Psicologia della religione*, in B. BERNARDI ET AL., *Introduzione allo studio della religione*, o.c.

d) La forma specifica con cui il bisogno di trascendenza ha preso forma in quei tipi di personalità che hanno aderito ai N.M.R. riguarda l'omeostasi della relazione tra Io e Sé. All'interno di questa dialettica, e tenendo presente come sfondo generale la meta del processo d'individuazione<sup>17</sup> – aspetto fondante per la comprensione della psicologia junghiana – è possibile tentare alcune linee di sintesi interpretativa, seppure nella piena consapevolezza della loro provvisorietà.

### 3. Aspetti ritenuti più rilevanti delle trasformazioni epocali contemporanee

Il tempo presente è stato segnato da cambiamenti epocali di enorme portata che hanno avuto e continuano ad avere un'incidenza molto profonda sul modo della persona umana di rappresentare se stessa, il suo rapporto con l'ambiente e anche con Dio.<sup>18</sup> In particolare, intendo sottolineare con forza l'incidenza sull'atteggiamento religioso e, conseguentemente, l'importanza che annetto alla loro azione in ordine al fenomeno dei N.M.R.

C'è oramai un comune convenire degli studiosi di tutte le discipline sociali che la nostra epoca è caratterizzata dal ruolo enorme che viene attribuito alla scienza e conseguentemente alla tecnologia.<sup>19</sup> Questo dato ha prodotto una mentalità largamente diffusa, anche se con diverso grado di consapevolezza, di cui due sono gli elementi fondanti per il nostro lavoro: la relativizzazione, se non la negazione – almeno come limite comunemente accettato – del concetto di natura e il contestuale coincidere del concetto di cultura con quello di tecnologia.

Il primo fattore, la cui influenza sul futuro è ancora imprevedibile sia a livello di scelte concrete in diversi campi, p. es. quello etico-valoriale,<sup>20</sup> come pure nell'immaginario umano, è l'attenuazione se non la scomparsa pratica dello spessore del concetto di natura. In conseguenza abbiamo il graduale scomparire – per altro per certi versi positivo – del riferimento religioso a tutta una gamma di fenomeni "naturalisti" (es. malattie, guarigio-

<sup>17</sup> A.M. SASSONE, *Il processo di individuazione*, in A. CAROTENUTO (ed.), *Trattato di Psicologia analitica*, Torino, UTET, 1992, vol. II, cap. XXXVI; M. TREVI, *Per uno jungghismo critico*, Milano, Bompiani, 1987.

<sup>18</sup> Di questo tema ho trattato con più ampiezza, in ordine al problema della psicodinamica del fenomeno religioso in: L. PINKUS, *Religione dello psicoterapeuta, religione del paziente*, in «Psychologos», 4, aprile 1992.

<sup>19</sup> U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Milano, Feltrinelli, 1984; C. CIPOLLA, *Le tre rivoluzioni e altri saggi*, Bologna, Il Mulino, 1989. Il tema inoltre è stato approfondito in diversi lavori da E. Severino.

<sup>20</sup> L'importanza di questo elemento si può dedurre dal fatto che quasi tutti gli Stati europei hanno sentito la necessità di nominare dei Comitati Bioetici a livello nazionale che stanno cercando di ridefinire dei valori e dei limiti accettabili "per tutti", da tradurre poi a livello legislativo e che vanno dai problemi del nascere (p. es. la procreata) fino a quelli del morire (eutanasia).

ni), ma anche il subentrare di uno stato di incertezza sulla propria collocazione nel mondo e sulle proprie radici. I riferimenti tradizionali legati al succedersi delle stagioni o al cosmo hanno altro significato nel vissuto profondo e ciò attenua o rende troppo fragilmente emotive le connessioni tra il mondo, p. es., del rito religioso o della morale e quello della vita quotidiana. Abbiamo qui un intero patrimonio artistico, letterario, musicale, architettonico che ha formato il mondo interno di generazioni e che d'improvviso diviene significativo per pochi e comunque in senso totalmente diverso. Gran parte dell'universo simbolico del passato, che è poi il linguaggio privilegiato dell'esperienza religiosa, viene a cadere, mentre la persona, che fino a pochi decenni fa, proprio sulla base del fatto che il concetto di natura fondava realtà molto diverse e quindi aveva un grande potere aggregante,<sup>21</sup> poteva viverci come immersa e come specchio al tempo stesso di un ordine dell'immutabile e quindi in certa misura prevedibile, si vive ora come spettatore coinvolto, sovente suo malgrado e comunque senza specifico potere di intervento, di un orizzonte in cui tutto è in movimento, tutto si costruisce e nel suo costruirsi prepara già la fase della sua dissolvenza. Questo fattore inoltre sovente vanifica l'esperienza e la storia di intere famiglie o gruppi: basti pensare al mondo rurale il cui sapere tradizionale è, di fatto, dissolto per ... inutilità!

L'altro fattore che ha avuto un peso determinante nei cambiamenti epocali che stiamo vivendo è la logica tecnologica, le cui esigenze hanno ridotto sempre più il valore e il significato della soggettività, che, per quanto sembri paradossale, tende ad essere più considerata un fattore di disturbo che un valore, e questo in aree tra loro molto diverse, che vanno dall'industria alla medicina.<sup>22</sup>

#### **4. Incidenze dei fattori sopra descritti sul bisogno di trascendenza e sul fenomeno religioso**

È evidente che i fattori sopra descritti hanno inciso o comunque vanno ad incidere sull'identità individuale e la coinvolgono profondamente. Di fronte a questa complessa realtà in trasformazione vi sono personalità che, non riuscendo a vivere il presente elaborandolo adeguatamente, hanno reagito con una difesa che, ad un primo sguardo, chiamerei una formazione reattiva e cioè un bisogno e persino un impulso al cambiamento radicale, che viene poi a costituire a mio avviso la reale natura di quell'atteggiamen-

<sup>21</sup> Si pensi all'importanza del concetto di "legge naturale", comune a stati diversi eppure condiviso sul piano legislativo o su quello religioso. Oppure all'importanza di questo concetto nei riguardi della sessualità, dell'allevamento dei figli, della salute ecc.

<sup>22</sup> U. GALIMBERTI, *La psicologia analitica nell'età della tecnica*, in AA.VV., *Presenza ed eredità culturale di C.G.Jung*, Milano, Cortina, 1987, pp. 123-156.

to che viene descritto come caratterizzante l'adesione ai N.M.R., cioè la *conversione*.

#### 4.1. *Nostalgia della natura e dell'ordine immutabile*

Su questa base reattiva si sono poi realizzati modelli differenti, dovuti alla diversità dei leaders carismatici e all'intreccio tra circostanze storico-ambientali e aggregazioni di personalità più o meno omogenee o eterogenee che, per quanto riguarda l'aspetto religioso, hanno assunto nei confronti della natura un atteggiamento di nostalgia, che giunge talora al limite di un naturismo paradossale o assolutista, e che si manifesta nelle norme alimentari, nel rapporto con il corpo, nei costumi di vita ecc., recuperando sovente una lettura fondamentalista e al contempo grezza sia della Bibbia, che delle diverse tradizioni cristiane a cui si aggiungono le "rivelazioni" o messaggi dei nuovi leaders. Tutto questo consente la restaurazione di un ordine dell'immutabile ed un conseguente recupero di un rapporto con Dio, laddove è il ruolo attribuito a Gesù Cristo e al suo messaggio – concretamente poi ai leaders – che costituisce la variabile, impersonata per altro da persone concrete, che col loro atteggiamento di piena autorità e il "potere carismatico" della conoscenza della realtà profonda, nascosta (il senso della vita, le leggi e le energie vitali ecc.), diventano gli organizzatori, nel senso di Spitz, della ristrutturazione dell'identità degli adepti.

Questo tipo di atteggiamento rende disponibili e persino recettivi alla dipendenza emotivo-affettiva da altre persone, costruendo poi quel composito intreccio di soggezione, passività, perdita di autonomia e simili che viene citato come configurazione ricorrente nelle personalità e nei gruppi dei N.M.R.

Tuttavia questa dimensione non va affatto sottovalutata o banalizzata. Infatti la nostalgia come sentimento del dolore che una persona prova dinanzi al desiderio di tornare a quella che considera la propria patria,<sup>23</sup> tanto più se parliamo di una patria spirituale, come è l'immagine del mondo e il suo stretto collegamento con il nostro modo di pensare il rapporto con il Trascendente, comporta un'elaborazione altamente complessa e piena di sofferenza. La nostalgia della natura (e quindi della legge naturale e dell'ordine immutabile che vi sono associate), collegata ad una certa idea di Dio e del mondo, è propria di personalità o molto forti e culturalmente preparate<sup>24</sup> oppure dotate di grande sensibilità, ma fragili e poco autonome. Se ri-

<sup>23</sup> A. PRETE, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Cortina, 1992.

<sup>24</sup> Basti pensare, per quanto attiene la Chiesa cattolica-romana, al movimento tradizionalista lefevrano oppure a certe ricerche di modalità naturalistiche collegate con elementi di filosofia e pratiche dell'estremo oriente, per rendersi conto della grande portata del fenomeno. È probabilmente da personalità di questo tipo, a parte aspetti narcisistici che qui non prendo in considerazione, che sorgono i capi carismatici, gli iniziatori ecc.

flettiamo un po' a fondo vediamo che la nostalgia della propria identità religiosa richiede da un lato la capacità di vivere la dinamica della separazione da una certa identità o anche da un'immagine di sé e quindi l'elaborazione di un lutto. Conseguentemente, come fase di creatività o di adattamento costruttivo, quella di vivere il sacrificio<sup>25</sup> nell'interpretazione psicomodinamica di questo concetto all'interno della tradizione cristiana. Quest'ultima infatti, col suo costante riferirsi al modello della crocifissione come archetipo del sacrificio, seppure con elementi di variazione tra le diverse confessioni, conviene nell'ipotesi che è necessario un cambiamento totale di rapporti con la realtà fino alla loro totale distruzione, perché si verifichi una situazione di catastrofe da cui emerge la novità.

#### 4.2. *Tecnologia e soggettività: l'assolutizzazione dell'esperienza soggettiva*

L'altro fattore che ha impregnato la nostra cultura è quell'aspetto della scienza che è più legato alla tecnologia. Infatti questo, prima ancora di essere una scienza o una tecnica, è una logica, cioè un modo di vedere le cose e dare consequenzialità alle cose, che porta con sé inevitabilmente una "filosofia" della vita e quindi valori e comportamenti conseguenti. Ora una serie di studi ha evidenziato, in più modi e da angolature diverse, la relazione che esiste tra graduale predominio della logica tecnologica e perdita del valore della soggettività, sostituita nella sua valenza psichica dall'aspetto psicosociale della competenza, della specializzazione nel possesso e gestione delle informazioni e simili. Anche qui si tratta di un processo psicologico da considerare attentamente: infatti esistono personalità che di fronte a questo quadro sembrano destinate a soccombere, nel senso che non riescono ad esprimere la loro soggettività, e perdono in potenziale umano. In quest'ottica sono stati considerati diversi processi di rilevanza collettiva, come p.es. la tossicodipendenza oppure la medicina.

È ovvio che parliamo di personalità specifiche, particolari, ma anche in questo caso ritengo che l'aderire ad uno dei N.M.R. possa costituire un meccanismo di difesa di fronte alla paura di perdere la propria soggettività, di non avere spazi relazionali in cui esprimerla, di essere sempre più posti in un ruolo marginale. Infatti i gruppi che formano i N.M.R. sono caratterizzati da legami di intimità, da un codice linguistico comune per esprimere la loro potenzialità soggettiva che, nella sua proiezione religiosa, diviene sovente "iniziatico". La loro soggettività inoltre viene confermata come valore sia per l'interpretazione che viene data ad esperienze insolite o comunque poco comuni, sia per la tensione nell'edificazione di un "regno" e quindi di

<sup>25</sup> C.G. JUNG, *Il simbolo della trasformazione nella messa (1942-1954)*, in «Opere», Torino, Boringhieri, 1979, vol. XI; U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, cit.

una cultura basata su valori "altri" da quelli della società tecnologica. Spesso, come noto, un certo itinerario di evoluzione personale segnato da un senso di pacificazione e da esperienze di tipo religioso, specialmente nel campo della preghiera, sembra accompagnino il cammino degli aderenti ai N.M.R.

Il principale meccanismo di difesa che qui viene messo in atto è quello della separazione/rifiuto: infatti la persona rifiuta l'ambiente relazionale precedente con i suoi valori e la sua logica e se ne distacca, intrecciando nuovi tipi di rapporti che sente personali, diretti a lui/lei come soggetto. Questa specie di rottura, contemporaneamente psicologica e concreta, produce uno stato d'animo particolare, per altro già conosciuto dalla tradizione monastica col termine di "*fuga mundi*" e di "*deserto*" che, associato a meccanismi di rimozione e di negazione, consente una vasta gamma di reazioni che possono andare dall'isolamento ad una forma di ricerca di reale libertà interiore. In ogni caso, sul piano della religiosità, il soggetto si sente in una specie di stato di "rinascita", cui partecipa in qualche modo, che rafforza il suo bisogno di soggettività.

Quest'ultimo termine è realmente una parola-chiave per comprendere quanto avviene a livello psicodinamico. Infatti questa modalità costituisce l'unica forma di conoscenza religiosa<sup>26</sup> ritenuta valida dalla maggior parte dei membri dei N.M.R.; è l'esperienza soggettiva (sovente compiuta collettivamente) ed immediata, dove il dato emozionale prevale lungamente sulla componente critico-razionale, solitamente sottostimata, banalizzata o addirittura rifiutata.<sup>27</sup> Per altro una serie di fatti, quali miglioramento della salute psicofisica, aumento delle capacità relazionali, più profonde capacità di introspezione e lucidità nella conoscenza di sé, insieme ad altri elementi, corrobora la convinzione che l'esperienza religioso-spirituale immediata sia la via giusta.

E tuttavia è importante notare come questo dato, quello cioè del valore molto elevato se non assoluto dell'esperienza personale come unica espressione autentica della propria soggettività, non può essere ristretto ai soli aderenti ai N.M.R. Non a caso, proprio all'interno delle chiese cristiane, da tempo sono sorti movimenti pentecostali, carismatici e simili che attribuiscono un grande valore all'esperienza religiosa soggettiva ed immediata; come pure vi è una rinascita di una forte tendenza verso forme nuove di esperienza mistica, che è sicuramente una delle modalità più immediate e soggettive dell'esperienza religiosa anche nell'ambito cristiano.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> In genere all'interno dei N.M.R. si preferisce il termine di *spirituale* a quello di *religioso*, anche per sottolineare la valenza cosmico-universale del loro percorso.

<sup>27</sup> D. HAY, *Exploring inner space*, Harmondsworth, Penguin, 1982.

<sup>28</sup> Cfr. L. ANCONA (ed.), *Il revival dell'irrazionale*, cit., che contiene i lucidi contributi su questo argomento di L. BEIRNAERT, C. DEGINE, P. EDAMAN, J.C. SAGNE, *Présence du Renouveau*, Paris, Chalet, 1979; Y. CATTIN, *La regola cristiana dell'esperienza*

## 5. La reazione delle chiese

Benché sia difficile cogliere schematicamente dei tratti comuni nel modo di reagire di fronte ai N.M.R. da parte delle chiese cristiane, pure credo di aver individuato una certa modalità reattiva comune, da ricercarsi nella valenza simbolica delle chiese come espressioni dell'archetipo della Grande Madre.<sup>29</sup> Premetto che la mia impressione è che diverse chiese cristiane, soprattutto quelle in cui più netta è l'espressione gerarchica (p. es. la Chiesa Cattolica-Romana, le Chiese Ortodosse o la Comunione Anglicana), abbiano elaborato in modo insufficiente il significato e la portata dei cambiamenti epocali in atto, come pure la perdita della gravidanza di gran parte del loro linguaggio simbolico soprattutto a livello del culto, mentre la loro teologia morale varia da una quasi totale estraneità alle concezioni scientifiche moderne ad una – almeno apparente – dipendenza dalla scienza (come si vede in modo più accentuato in alcune Chiese della riforma protestante) così da non offrire un criterio autonomo valido e al tempo stesso capace di dialettica con il contesto culturale contemporaneo. L'idea di esperienza religiosa che le singole Chiese si propongono, il ruolo sovente passivo della maggior parte dei credenti (i laici), le modalità di controllo o di guida istituzionali rendono probabilmente molto difficile il dialogo con le espressioni più genuine, ancorché non ritenute valide, dei N.M.R. Nei confronti del fenomeno dei N.M.R. ciò che colpisce è il prevalere, nella reazione a livello dell'archetipo della Grande Madre, di quello che E. Neumann chiama il carattere elementare, e per giunta nel suo lato negativo, anziché in quello trasformativo. Di fatto le chiese si sono poste nei confronti dei N.M.R. da un lato cercando di proteggere dalla loro influenza i propri fedeli, collocandoli simbolicamente come in una specie di utero, dall'altra evocando fantasmi distruttivi nei confronti degli aderenti ai movimenti stessi. Ora, pur se sono comprensibili le perplessità e le difese che le chiese hanno adottato nei confronti dei N.M.R., tuttavia troppo insufficiente è stata la ricerca di comprendere i bisogni profondi che ne hanno determinato, a livello inconscio, il sorgere. Si pensi all'atteggiamento quasi endogamico sollecitato, se non richiesto, ai propri credenti nei confronti degli aderenti ai N.M.R. e a una certa chiusura, fondata sulla sola razionalità, che nega quasi assiomaticamente alcuni valori. Questi, almeno a livello potenziale, colgono disagi reali nel trovare risposte adeguate al problema della religio-

*mistica*, in «Concilium», XXX, 4 (1994) pp. 11-17. Del tema si è occupato anche A. Godin.

<sup>29</sup> E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Roma, Astrolabio, 1981; C.G. JUNG, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre* (1938-1954), in «Opere», Torino, Boringhieri, 1980, vol. IX,1. Sul lato "femminile-materno" delle istituzioni vi è una convergenza anche da parte della psicoanalisi: cfr. F. FORNARI, *Il codice vivente*, Torino, Boringhieri, 1981; T. TILDE-GALLINO (a cura di), *Le Grandi Madri*, Milano, Feltrinelli, 1989.

ne e della fede, non fosse altro quella della ricerca "attiva" di una risposta al bisogno di trascendenza, quella di una più realistica dimensione nei rapporti comunitari e, in ampia misura, quella di un'esperienza personale-soggettiva. Ora pur tenendo conto di tutte le deviazioni e le perplessità che i N.M.R. suscitano, mi sembra troppo semplicistico un atteggiamento di esclusione e di condanna senza almeno recepire un elemento psicodinamico che, pur non essendo di per sé esplicitamente religioso, tuttavia ne costituisce una premessa psicodinamico-spirituale necessaria. Infatti anche la vita cristiana è un processo di crescita di una persona, nella sua interiorità, fino al raggiungimento di una identità personale completa e matura, che diventerà poi identità "perfetta" come figli/e di Dio. La posizione di quanti hanno ricercato sinceramente nei N.M.R. stimoli di interiorità e di identità religioso-spirituale che non sono riusciti a trovare nelle normali strutture ecclesiali, come pure spazi dove fosse possibile sperimentare modelli nuovi di esperienza religiosa adatti alla loro personalità e alle relative configurazioni problematiche, è comunque un indicatore di un disagio reale che pone il compito di offrire modelli e linguaggi nuovi perché le persone siano in grado di adeguare la loro esperienza e la loro identità religiosa ai veloci processi di cambiamento sociale in cui siamo immersi, e renderli sintonici con le esigenze della loro crescita umana dinanzi ad espressioni nuove e molto estese, come p. es. il bisogno tipico della nostra cultura di non passare per adesione a proposizioni logiche e neppure per la prevalenza della trasmissione di informazioni, bensì attraverso la strada dell'esperienza.

Oltre alle considerazioni già fatte è possibile che questo modo di reagire delle chiese sia dipeso anche dal fatto che la loro gerarchia è esclusivamente o almeno prevalentemente maschile e pertanto abbia fatto predominare, sempre a livello inconscio, gli aspetti maschili-difensivi contenuti nella dinamica archetipica della Grande Madre, privilegiando la polarità da un lato della protezione rigida di difesa dell'identità istituzionale e dall'altro quella distruttiva nei confronti di quanto viene vissuto come minaccioso non solo in sé ma anche perché vi è un latente dubbio sulla capacità dei propri credenti, mantenuti nello stadio di dipendenza tipico del figlio non adulto, di confrontarsi in modo autonomo e al limite di incidere costruttivamente sulla realtà dei N.M.R.

Aver voluto coartare o costringere l'esperienza religiosa, magari anche solo per soggetti più fragili o problematici (ciò che non è automaticamente negativo!), nei termini e anche nei limiti del discorso razionale o, se si preferisce, di condizioni rigide entro le quali l'esperienza poteva essere accettata, ha favorito il processo di esplosione e frammentazione dell'energia psichica che poi è sfociata nei N.M.R. Infatti soltanto nel momento in cui un determinato movimento della psiche individuale o collettiva viene osservato prima che valutato, allora è possibile comprenderlo. L'esperienza storica insegna che, spesso, quanto avviene in elementi psicologicamente ritenuti

più deboli e immaturi è però indicatore di più profondi e diffusi disagi della civiltà, che solo per la presenza di più articolati meccanismi difensivi non vengono colti nella loro pericolosità.<sup>30</sup>

## 6. L'asse io-sé e le sue implicazioni rispetto ai N.M.R.

Uno dei modelli interpretativi della dinamica psichica più complessi e difficili da usare, proposto dalla psicologia analitica, è quello dell'Io-Sé.<sup>31</sup> La complementarità dei componenti di questo modello comporta la mutua inclusione dell'Io e del Sé, la loro circolarità e complementarità. Se riteniamo che il Sé costituisca un modello della totalità della psiche, è abbastanza facile capire come l'Io sia in qualche modo compreso nel Sé. Più difficile è il comprendere come il Sé sia incluso nell'Io. Del resto, se l'Io non contenesse come nucleo germinale il Sé, non esisterebbe. In questo paradosso si comprende l'interpretazione della fenomenologia religiosa nella psicologia analitica. La loro distinzione passa per il fatto che l'Io dispone degli strumenti logici dirimenti, mentre il Sé possiede una logica componente, unitiva, che diviene osservabile nell'attività simbolica. Ancora possiamo dire che la dimensione emozionale dell'Io è l'ansia, mentre quella del Sé, nonostante la tensione sottesa all'attività simbolica, è la pacificazione. L'equilibrio tra queste due polarità e la loro motivazione si svolge sullo sfondo del processo di individuazione. Il rapporto che esiste tra l'Io e il Sé è di tipo enantiodromico: l'uno emerge dove l'altro si è esaurito. E del resto le distinzioni sono forse più nominali che vitali.

Se ora supponiamo che in alcune persone la relazione tra Io e Sé diviene, per così dire, troppo contratta, nel senso che le reciproche istanze perdono la loro caratteristica e la loro flessibile alternanza, p. es. di fronte ad una pressione come quella dei cambiamenti epocali, allora potremo pensare che l'Io tenta di includere il Sé in senso restrittivo. Se applichiamo questo al bisogno di trascendenza, vedremo che una persona potrebbe voler includere nel proprio Io, attraverso l'inclusione del Sé, la dimensione non-finita del trascendente. In questo caso il Sé perde la sua capacità di tensione simbolica che apre a nuovi orizzonti, rivela nuovi significati, produce eccedenze di significato e l'Io ne rimane inflazionato. Di qui nasce nella persona il vissuto di essere detentore di un privilegio, di una perla preziosa o di una pietra filosofale che trasforma in oro la grezza materia del quotidiano. Il tutto in un contesto soggettivo di emozioni sempre cangianti e per lo più in senso estatico-esaltato, anche se sovente ben controllate. In realtà avviene

<sup>30</sup> Potremmo chiederci se una serie di fenomeni che vanno dalla dipendenza dagli oroscopi ad un indifferentismo diffuso nei confronti della religione non sia di per sé più pericoloso per l'identità cristiana.

<sup>31</sup> M. TREVI, *L'altra lettura di Jung*, Milano, Cortina, 1988, p. 103 s.

che la potenzialità simbolica del Sé perde la spinta verso la trascendenza, si frantuma in una miriade di segni che, perdendo la proprietà di produrre eccedenze di significato propria del simbolo, generano piccoli rituali quotidiani, investono di cariche emotive improprie ed inautentiche i rituali religiosi o le pratiche culturali, banalizzano in senso regressivo la rete dei rapporti, tendendo ad estendersi poi a tutti gli ambiti della vita. Come in tutti i fenomeni psicodinamici, la gamma di situazioni simili a quella descritta è molto ampia. Essa può andare da adattamenti che, sotto una parvenza di stabilità, mascherano la fissazione della persona ad un certo livello di sviluppo che, nelle sue radici, è inadeguato ai significati che il singolo gli attribuisce, fino alle proiezioni narcisistiche che esitano in forme di compensazione sul piano del potere per giungere anche a forme di chiara patologia psicotica.

Si dà anche la possibilità però che l'Io riesca a porsi in un rapporto particolare con il Sé, tale da divenire gradualmente consapevole che il bisogno di trascendenza difficilmente trova spazi e linguaggi adeguati e definiti. Soprattutto quando una persona non ha compiuto una iniziazione profonda e consapevole nell'istituzione ecclesiale nella quale è stato educato, può vivere una sorta di bisogno di infinito che preme e invade il finito con il rischio di perdere la propria identità e il senso della realtà. Ma al tempo stesso in questa dialettica aperta all'infinito esprime la sofferenza di una personalità che sente come castrante ogni parola definitiva o definitoria rivolta al trascendente, che riesce a vivere solo all'interno di un rapporto di perenne germinazione di linguaggi che non possono che terminare nel silenzio. Contemporaneamente le esigenze dell'Io non gli consentono né di accettare il silenzio né di trovare uno spazio, comunque circoscritto, in cui ascoltare almeno una eco del proprio silenzio. Paradossalmente questa situazione riprende l'osservazione della mistica chassidica che afferma che non c'è distinzione tra le parole del pregare e Dio. In questo caso ci troviamo dinanzi alla possibilità che il bisogno di generare un N.M.R., oppure di rigenerarsi dalle radici aderendovi, rappresenti una forma estrema e paradossale al tempo stesso di un anelito verso un rapporto totalmente libero con il trascendente che, nella sua a-razionalità e profonda problematicità, pure esprime una costante della ricerca religiosa allorché si trova dinanzi ad una situazione globale (quali potrebbero essere i cambiamenti epocali) che avverte come catastrofica ma di fronte alla quale non dispone del concetto o della risorsa del sacrificio, nel senso cristiano. In questo caso la persona esprime indubbiamente un anelito autentico di tensione verso il trascendente con l'esigenza di una tale libertà che renda questo rapporto simmetrico. A questa istanza non c'è risposta, come già testimonia il Libro di Giobbe. E tuttavia anche se questa situazione si ritrova raramente e — lo ripeto — è estremamente complessa, pure denuncia ed allude al tempo stesso e persino forse anticipa l'esigenza di un diverso modo di vivere l'esperienza religiosa, che certamente in condizioni che non possono prescindere dal filtro delle

proprie tradizioni sarà però un aspetto non irrilevante della risposta delle Chiese alla domanda religiosa.<sup>32</sup>

## 7. Conclusioni

Non vorrei aver dato l'impressione di un ottimismo fuori luogo a proposito di una realtà così complessa come i N.M.R., né di aver sottovalutato alcuni dei rischi documentati se non addirittura delle perversioni cui sono pervenuti. Ho cercato però di riflettere anche su quanti fenomeni simili si sono verificati anche nelle confessioni cristiane tradizionali ed istituzionali.

Ritengo che molti dei N.M.R. per la loro novità, per la facilità con cui sorgono, si scindono, si modificano, inducano ragionevolmente a pensare che essi rispondano prevalentemente ad esigenze di personalità che si aggregano in funzione di una coesione difensiva, magari dinanzi al rischio di una psicosi. Vi è però anche il pericolo che si sottovaluti il loro rapporto sia con i fattori culturali cui ho accennato e la rispettiva traduzione in bisogni psicologici, sia la difficoltà di trovare risposte adattive in ambiti istituzionali. Per questo possiamo talora essere portati a generalizzazioni tese ad individuare caratteri e carenze costanti, accentuando gli aspetti degenerativi e considerandoli come una sorta di galassia unitaria e purtuttavia fondamentalmente perversa.

Mi sembra che, nonostante tutte le giustificate riserve e la probabilità che il loro valore e significato per i più sia di tipo adattativo – non necessariamente patologico, anche se, come ho detto questo rischio non è escluso – anziché religioso, rimane tuttavia l'obbligo per lo psicologo del fenomeno religioso di interrogarsi andando oltre ciò che appare per tentare di cogliere ciò che, come un fiume carsico, preannuncia esigenze inderogabili dell'adattamento o forse della creatività della psiche umana dinanzi ad una realtà che rende sempre più difficile e complesso il parlare del proprio bisogno di infinito.

<sup>32</sup> G. ANTONELLI, *Psicologia della profezia*, Roma, Di Renzo, 1993.