

Il disincanto del mondo e la sacralizzazione della natura

Giovanni Filoramo

Pubblicato in data 19/12/2022

Abstract

Il contributo si propone di rileggere gli attuali processi di sacralizzazione della natura sullo sfondo di una storia plurisecolare del sacro tipica dell'Occidente che ha portato all'emergere di un sacro secolare distinto da un sacro religioso. Dopo aver riflettuto sul problematico concetto di natura/Natura (par. 2) e accennato alle fasi principali che il sacro ha conosciuto nella tradizione occidentale (par. 3 e 4), l'articolo si sofferma sugli attuali processi di sacralizzazione della natura (par. 5). Essi possono essere di due tipi, a seconda che si richiamino a un sacro religioso, come nel caso delle correnti neopagane che costituiscono una componente importante della spiritualità ecologica, o secolare, come nel caso dell'ambientalismo radicale non religioso.

1. Considerazioni introduttive

Il rapporto tra ecologia e religione/religioni è caratterizzato da un paradosso di fondo.¹ Per un verso, il modo in cui in Occidente, almeno a partire dalla Rivoluzione scientifica, ci si è posti di fronte alla natura è stato dominato da un progressivo processo di disincantamento e desacralizzazione. Per un altro verso, come ormai molti anni orsono sostenne lucidamente il sociologo Z. Bauman, la condizione postmoderna restituisce ciò che il moderno aveva levato: “a *reenchantment of the world that 'modernity' tried hard to disenchant*” (Bauman 1992: x; si vedano anche Berman 1981; Maffesoli 2007). Questo processo ha messo in moto un contro processo di reincantamento e risacralizzazione di una natura che il pensiero scientifico sembrava aver ridotto a realtà inanimata e meccanica: e ciò, in nome di una moderna “religione della natura” (si vedano Glacken 1967; Lenoble 1969; Coates 1998; McGrath 2002).

Questo paradosso sta al centro della riflessione attuale sui rapporti tra ecologia e religione/religioni (si veda Filoramo 2021a). A seconda di come si decida di interpretarlo, infatti, si danno non soltanto visioni diverse di questo complesso rapporto, ma anche o soprattutto esiti pratici divergenti. Continuare ad interpretare la natura come una realtà materiale priva di vita a disposizione dell'uomo finisce per favorire lo sfruttamento. Ritenerla, invece, una realtà vivente, dotata di una sua dimensione sacra e, dunque, intoccabile, costringe a ripensare radicalmente il rapporto che l'uomo ha con lei.

Se proviamo a guardare a questo rapporto in una prospettiva comparata tipica della storia delle religioni, non potremo fare a meno di notare come la maggior parte delle religioni indigene siano delle cosmovisioni in cui il cosmo è visto come un grande insieme vivente al quale l'uomo è associato per il solo fatto di esistere. In questo tipo di religioni, la vita religiosa, con i suoi miti e i suoi riti, consiste proprio

¹ Questo contributo riprende in sostanza il capitolo 3 di Filoramo 2022. Data la natura metodologica del contributo e la vastità degli argomenti trattati i riferimenti bibliografici sono essenziali. Ringrazio Maria Chiara Giorda per un'attenta lettura di una prima versione dell'articolo e per i preziosi suggerimenti.

nell'esaltazione della solidarietà dell'uomo con la natura. Anche nelle religioni orientali come il buddhismo, l'induismo o il daoismo, questo legame viene in genere affermato con forza. Lo stesso accade nelle più antiche religioni europee, le quali riconoscono il carattere animato della natura, ritengono che esistano dei «luoghi sacri», fanno riferimento a una concezione ciclica del tempo e chiedono all'uomo di mettersi in sintonia con il mondo celebrando liturgie cosmiche. Per contrasto, nelle religioni monoteistiche la natura è stata concepita come una creatura, creata da Dio e, secondo il racconto genesiaco, affidata all'uomo perché se ne prenda cura (si veda Filoramo 2021b). In quanto tale, essa è una realtà priva di ogni dimensione divina o sacra, qualità che pertengono unicamente al Creatore. Di conseguenza, nella teologia cristiana il mondo non diviene per emanazione, filiazione o suddivisione di una sostanza comune, bensì come novità radicale, prodotto del libero volere di un Dio alla cui perfezione esso non può aggiungere alcunché. Dio è certamente presente ovunque nella natura ma non ne rappresenta la dimensione invisibile, non le è immanente: è un essere distinto, che ha creato l'intero universo con un atto gratuito. In quanto creata, la natura non può, di conseguenza, essere in sé portatrice di alcuna sacralità. L'antica prospettiva «cosmica», pertanto, risulta abolita. Si tratta di una concezione che, per quanto variamente declinata nella storia millenaria dei tre monoteismi, in sostanza li accomuna (si veda Jenkins/Tucker/Grim 2017, parte seconda).

I processi di secolarizzazione, tipici dell'Occidente cristiano, se, a partire dalla rivoluzione scientifica, non hanno fatto che confermare, sullo sfondo del dualismo cartesiano, una concezione della natura come realtà meccanica e materiale, nel contempo, hanno finito per alimentare per contrasto una concezione della natura come realtà viva e dinamica. Al disincanto ha fatto, così, da contraltare un processo di reincidentamento e risacralizzazione della sfera naturale, che ha finito per riproporre in termini nuovi l'antico conflitto tra cosmovisioni 'pagane' e concezioni creazionistiche, che condannano questa visione come idolatra.

Non è ora possibile anche solo accennare ai complessi problemi filosofici che questo confronto comporta, a partire dal famoso articolo del 1967 di Lynn White Jr. Mi limito a ricordare che, tra altri, già Mircea Eliade, a partire dalla sua visione ontologica del sacro, in molti lavori aveva sostenuto la tesi secondo cui la scienza moderna non sarebbe stata possibile senza il giudeo-cristianesimo che ha estromesso il sacro dal cosmo e, così facendo, lo ha neutralizzato e banalizzato, rendendo possibile lo studio obiettivo e scientifico della natura. Da allora, il crescere della consapevolezza della drammaticità della crisi climatica non ha fatto che mettere in moto un "ritorno alla natura", una natura che doveva ritornare ad essere una realtà vivente e sacra come nelle antiche cosmovisioni (si veda Hurand/Larrère 2014). Ma come colmare l'abisso scavato, da un lato, dal creazionismo biblico, dall'altro, dai processi secolarizzanti che su questo versante non hanno fatto che portare alle estreme conseguenze la sua concezione di una natura priva di sacralità? Come risacralizzarla senza poter più ricorrere al sacro religioso caro ad Eliade e tipico delle cosmovisioni antiche?

La prospettiva interpretativa che di seguito si propone si incentra sul ruolo del sacro nella società postmoderna e secolarizzata in cui viviamo. Il processo di disincanto del mondo ha coinciso non tanto con una sua progressiva scomparsa quanto, piuttosto, con una sua metamorfosi. Al posto del sacro religioso, tipico delle società premoderne, che traeva i suoi simboli dalle religioni istituzionali, è subentrato, infatti, un sacro secolare non religioso, che ha finito per incidere anche sul rapporto con una natura che sembrava ormai aver perso ogni sua traccia. I processi di sacralizzazione della natura vanno rilette, di conseguenza, sullo sfondo di una storia plurisecolare del sacro tipica dell'Occidente, che aiuti a comprenderne meglio la dimensione particolare in gioco negli attuali processi di sacralizzazione. Per

metterli a fuoco è, di conseguenza, necessario ricollocarli, seppure per forza di cose in modo sommario, all'interno di una più generale teoria e storia del sacro (par. 3 e 4). Soltanto su questo sfondo sarà poi possibile cogliere meglio le caratteristiche dei processi di sacralizzazione oggi in atto (par. 5). Prima, però, è inevitabile qualche precisazione e delimitazione dell'oggetto polimorfo in questione: la natura.

2. La natura della Natura

In un celebre saggio del 1976 Raymond Williams ha affermato: "Nature is perhaps the most complex word in the language" (Williams 1976: 219; si veda anche Williams 1980) Da allora, molta acqua è passata sotto i ponti, ma la crisi ecologica non ha fatto che confermare la sua affermazione. In realtà, già quarant'anni prima, in *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, due filosofi e storici delle idee, Arthur O. Lovejoy and George Boas (1965), in una fondamentale appendice del libro in cui indagavano, su un arco temporale che partiva dall'antichità greco-romana, i principali significati del termine, avevano stilato una lista di ben 66 definizioni. È inutile aggiungere che, da allora, l'elenco non ha fatto che allungarsi. Né è un caso che gli studiosi che si sono trovati di fronte al compito ingrato di tentare di ricondurre a una griglia semantica ragionevole e controllabile questa pletora di significanti siano stati costretti a rifugiarsi dietro lo scudo della variabilità storica e, dunque, della variabilità semantica del termine (si veda, per esempio, Ivakhiv 2006).

A quale filo d'Arianna, di conseguenza, è possibile fare ricorso per non perdersi in questo labirinto interpretativo? Lo stesso Williams aveva tentato di ricondurre questa complessità a tre ambiti semantici centrali, nel tentativo di riassumere i principali significati che, fin dall'antichità greco-romana, il termine aveva progressivamente acquisito:

- “ (i) [T]he essential quality and character of something; (ii) the inherent force which directs either the world or human beings or both; (iii) the material world itself, taken as including or not including human beings. Yet it is evident that within (ii) and (iii), though the area of reference is broadly clear, precise meanings are variable and at times even opposed. (Williams 1976: 219)

Anche altri tentativi successivi, come quello di Peter Coates (1998) e Kalland (2003), di ricondurre la pletora dei significanti storici a un numero ragionevole di significati poco o nulla aggiungevano alla proposta di Williams, se non ricordare l'importanza della moderna dicotomia "natura-cultura", sulla quale ritornerò tra breve.

Per orientarsi nell'attuale dibattito sui rapporti tra ecologia e religione e sui processi di sacralizzazione della natura, può essere più utile ricondurre il problema semantico a una questione ermeneutica di fondo. Chi cerca di approfondire questo problema, infatti, si trova ben presto di fronte a due concezioni fondamentali e inconciliabili, essenzialista o ontologica, da un lato, e costruttivista o funzionalista, dall'altro, che ricordano per molti aspetti le dispute medievali tra realisti e nominalisti.

La prima concezione, caratteristica di molta spiritualità ecologica e, in genere, della moderna religione della natura, presuppone una natura come realtà "essenziale", originariamente incontaminata: la Natura. In prospettiva storica, non si tratta certo di una novità. Infatti essa rappresenta una variante, al passo coi tempi, di una religione della natura di origini antiche, pagane se non precristiane, che riemerge periodicamente nell'occidente cristiano dapprima come religione folklorica durante il Medioevo per affermarsi poi durante il Rinascimento grazie, tra l'altro, alla riscoperta dell'ermetismo e della sua concezione del cosmo vivente e dei rapporti tra macrocosmo e microcosmo: una concezione olistica, quest'ultima, centrale in molte cosmovisioni indigene e orientali, ritomata oggi di attualità nello studio dei rapporti tra ecologia e religione. Si tratta di una visione caratterizzata da uno sfondo panteistico e da un

vitalismo animistico, che trova una sua formulazione filosofica alta, alternativa al dualismo cartesiano, nel particolare panteismo di Spinoza, per il quale *natura naturans* e *natura naturata* non sono separate dall'atto della creazione da parte dell'unico Dio, ma interagiscono su di uno sfondo monistico, come avviene in certe filosofie orientali, dall'induismo al daoismo, per cui la Natura è Dio o meglio il divino, circolante e sorreggente il cosmo vivente. Questa concezione è stata emarginata dalla rivoluzione scientifica e dal disincanto e dalla meccanicizzazione della natura che essa ha operato, per poi riemergere alla fine del Settecento, agli albori del romanticismo, in Germania come *Naturphilosophie* (si veda Faivre 1996). All'inizio dell'Ottocento questa filosofia della natura attraversa le acque dell'Atlantico per approdare nel nuovo continente grazie al trascendentalismo di Ralph Emerson, diventando una componente essenziale del panorama religioso americano, come ha ricostruito in modo magistrale Catherine Albanese (1991) in un suo importante saggio. Si tratta di una prospettiva teologica ed essenzialista, per cui la Natura² è una realtà autonoma, vivente, spirituale, che può essere denominata anche in altri modi – la Gaia di James Lovelock (1979) o l'Oceano di Rachel Carson (1962), mitica matrice originaria del tutto vivente (si veda Taylor 2001a; 2001b; 2010; 2016; per le concezioni pagane antiche Filoramo 2021b).

Questa religione della natura, conservatasi sotterraneamente nelle tradizioni esoteriche, è riemersa nella religiosità alternativa degli anni '60 per diventare progressivamente una componente significativa del movimento ambientalista (si veda Bamhill/Gottlieb 2001). Si tratta di una *green religion* che è biocentrica ed ecocentrica, dal momento che ogni specie ha un suo valore e una sua dignità indipendentemente dal rapporto con l'uomo e i suoi bisogni. Questo sistema di valori si basa sul sentimento di un legame di parentela con tutte le forme viventi, che talora può essere giustificato sulla base dell'evoluzionismo darwiniano, dal momento che tutte le forme della vita evolvono da antenati comuni e sono, dunque, collegate. Questa visione rifiuta l'antropocentrismo e i suoi valori, ispirandosi piuttosto a valori di umiltà francescana e compassione buddhista. Questa religione verde è animistica e olistica e può sposarsi con l'attuale visione scientifica, favorendo la costruzione di un'etica ambientalista indipendentemente da ogni fondamento religioso sovranaturalistico.

La seconda concezione, invece, tipicamente postmoderna, ha decostruito questo concetto, aprendo la strada, analogamente alla teologia della morte di Dio, a un'interpretazione che presuppone la morte del concetto essenzialista di natura. Come affermato in modo sintetico ed efficace da Whitney Bauman

“ A growing number of thinkers are challenging this foundational concept of nature. In much the same way theology had a 'Death of God' movement, so now eco-theology is going through a 'Death of Nature' movement [...] This death of 'nature' is the death of the very idea of 'nature' itself; a death that is necessary because 'nature' is not a useful concept. As global climate change, evolutionary theory, environmental justice, and urban ecology all suggest, foundational notions of 'nature' are quite problematic. (Bauman 2011: 384)

In questa seconda prospettiva, che ha animato nel mondo anglosassone un dibattito molto vivace soprattutto negli anni '90 del secolo scorso ma che non ha certo in seguito perso di importanza, la natura è una costruzione sociale soggetta, di conseguenza, a variabilità storica (si veda, per esempio, Evernden 1992; Cronon 1995; Taylor 2006). L'antropologo francese Philippe Descola (2005) ha ricostruito in modo brillante le fasi principali della storia moderna di questo concetto, giungendo alla condivisibile conclusione che l'opposizione "natura-cultura" è, in sostanza, un'invenzione della cultura tedesca della

² Uso il maiuscolo per sottolineare la particolare dimensione sacra che la natura assume in questa prospettiva.

seconda metà dell'Ottocento che, di conseguenza, non dovrebbe essere applicata ad altri ambiti storici o culturali che non la conoscono.

Che cosa concludere da queste rapide considerazioni? Storicamente, non esiste una Natura in sé, ontologicamente fondata. Non esiste una storia dell'umanità che si svolge, leopardianamente, sullo sfondo di una Natura autonoma e indifferente alle vicende umane. L'unica natura che esiste è una natura pensata. Quando, di conseguenza, nell'ultimo paragrafo toccheremo il tema che dà il titolo al contributo, la natura in gioco non sarà una natura in sé e cioè una pura astrazione, ma i differenti schemi di pensiero che di volta in volta, sotto il nome di natura, conoscono oggi un particolare processo di sacralizzazione.

3. Sacro e religione/i

“Sacro” è una categoria interpretativa fondamentale delle scienze della religione che, dopo aver conosciuto alti e bassi negli studi del secolo scorso, dopo un'apparente eclisse, è ritornata a recitare un ruolo significativo anche come effetto del mutare del panorama religioso (si veda Filoramo 2004; 2010; 2022). Si tratta di una nozione che fa parte del metalinguaggio dell'interprete o *outsider* (uso etico) e che, di conseguenza, non va confusa con il termine in quanto facente parte del linguaggio religioso e teologico dell'oggetto che egli studia e del punto di vista dell'*insider* (uso emico).

In questa prospettiva etica, esso non si identifica con una religione specifica, né con le religioni nel loro complesso, ma costituisce un orizzonte simbolico e semantico che le ricomprende, così come, al contempo, si estende a fenomeni ed elementi non direttamente riconducibili ad esse. Il sacro è come un elemento caratterizzante e, al tempo stesso, trasversale, e quindi ulteriore o eccedente, rispetto alle religioni nelle loro diverse forme storiche e alle loro rispettive codificazioni normative, dogmatiche, liturgiche e rituali: per usare un'immagine cara agli astrofisici, è la *dark matter*, sul cui sfondo si dipana la storia delle religioni. Ciò significa, lungo la via aperta da E. Durkheim, che il sacro viene logicamente prima della religione: perché vi sia una religione come sistema sociale, è infatti necessario che prima vi siano delle cose sacre cioè separate dal profano perché investite da una forza appunto sacra. Si tratta di una forza ambivalente che crea un sacro altrettanto ambivalente (dialettica del puro/impuro), ma anche pericolosa, perché il sacro, in quanto forza pulsionale indifferenziata, è intimamente legato alla violenza: può unire nel vincolo sociale come distruggere questo stesso vincolo. Questo “sacro selvaggio” e pulsionale, mentre, per un verso, risponde agli interrogativi concernenti i fondamenti vitali, le forze prerazionali che costituiscono e fondano il vincolo sociale, per un altro, forma una sorta di riserva inesauribile di pulsioni e di energie da cui trae alimento la vita sociale. In questo modo, il sacro si configura come il fondamento infondato della religiosità e della religione. In quanto tale, esso è la fonte a cui le religioni, in quanto istituzioni, periodicamente attingono per rinnovarsi; per converso, secondo quanto aveva affermato all'inizio del Novecento Henry Hubert, la religione si configura come “amministrazione del sacro”. D'altro canto, esso non è mai determinato una volta per tutte, ma varia a seconda dei contesti culturali e delle situazioni storiche: in quanto tale, esso è una tipica costruzione culturale, che non rimanda ad alcuna realtà ontologica.

La relazione tra sacro e religione può, teoricamente, essere configurata ricorrendo alla coppia giuridica “potere istituente-istituito” (Esposito 2020). Come ha ricordato in particolare Castoriadis,

“ la religione provvede a dare un nome all'innominabile, una rappresentazione all'irrappresentabile, un luogo al non-localizzabile e, con ciò, realizza e soddisfa, al tempo stesso, l'esperienza dell'Abisso e il rifiuto di accettarlo, circoscrivendolo – anzi, pretendendo di circoscriverlo – col dargli una o più figure, col designare i luoghi che abita, i momenti che privilegia,

le persone che l'incarnano, le parole e i testi che lo rivelano [...] il Sacro è il simulacro reificato e istituito dell'Abisso. (Castoriadis 1998: 24)

Se si spoglia l'affermazione di Castoriadis del suo sfondo ontologico – legittimo ma non condivisibile – e si riconduce la dialettica tra sacro e religione nel suo specifico alveo storico, il luogo cioè in cui essa concretamente si dà, ciò significa che la crisi dell'istituto, e cioè la religione, non comporta necessariamente la crisi del potere istituente, e cioè il sacro. Così, se la Chiesa cattolica come religione istituzionale ha indubbiamente conosciuto una serie successiva di crisi per effetto dei processi secolarizzanti, ciò non comporta una corrispondente crisi del sacro, che continua a svolgere le sue funzioni anche in un ambito secolarizzato. Nelle religioni tradizionali, il sacro era collegato alle tradizioni religiose, che gli fornivano simboli e ne legittimavano il fondamento: era cioè innestato su di un asse verticale, che presupponeva una trascendenza identificata, in contesto occidentale, col Dio della tradizione monoteistica, in particolare cristiana. Oggi abbiamo a che fare sempre più con un sacro non religioso e immanentizzato, sganciato cioè dal legame con le religioni, un sacro "orizzontale" senza trascendenza, privo cioè di un fondamento metafisico, un sacro insomma secolare: secondo la celebre metafora di Charles Taylor, un sacro che deve convivere con un mondo, la cui "sacra volta" si è abbassata. Questo, però, non significa che la macchina del sacro perda colpi; anzi, come ci accingiamo a vedere, essa è in piena attività, creando una vera e propria "diaspora del sacro", che si manifesta in vari processi di sacralizzazione.

Questa dimensione secolare si comprende meglio sullo sfondo delle profonde dinamiche che la fase attuale della modernità sta conoscendo. Comunque si decida di definirla, se post-modernità,³ seconda modernità o tarda modernità (*Late Modernity*), quel che è evidente è che questa fase è caratterizzata da processi come la globalizzazione e la rivoluzione dei mezzi di comunicazione, ignoti o, comunque, non presenti con tale incidenza nello stadio moderno. Ciò ha portato, tra le altre conseguenze, anche a una messa in crisi delle visioni novecentesche sulla secolarizzazione, al punto che alcuni preferiscono parlare di "epoca post-secolare" (si veda Bianco 2017) o, meglio, sulla scia delle "modernità multiple" di Eisenstadt, hanno introdotto il concetto di "secolarità multiple" (Burchardt/Wohlrab-Sahr/Middell 2015), a sottolineare la complessità attuale delle dinamiche tra religione e secolare, che incidono di conseguenza anche sulla presenza del sacro e aiutano a comprendere meglio in che senso oggi si passa parlare di sacro secolare.

Per comprendere in modo adeguato le dinamiche proprie dei processi di sacralizzazione, tra cui, come vedremo nell'ultimo paragrafo, centrale è quello della Natura, è però prima necessario accennare brevemente al modo in cui, nella storia dell'Occidente cristiano, si è giunti all'attuale sacro secolare.

4. Per una storia del sacro

Una conseguenza importante della teoria del sacro esposta in modo sintetico nel paragrafo precedente è che il sacro ha una sua storia. Non soltanto nel senso, messo in luce da vari lavori, che le differenti tradizioni religiose si rapportano al sacro in modi peculiari (si veda Ries 2007), ma, più specificamente, nel senso, che ora ci deve interessare, che il sacro tipico della tradizione occidentale, caratterizzato dal suo rapporto prima con l'universo religioso greco-romano, poi con quello giudaico-cristiano, ha conosciuto varie fasi che corrono parallele alle fasi storiche principali di queste tradizioni religiose.

³ Il trattino serve qui a sottolineare la differenza temporale tra le due fasi della modernità. Parlare di postmodernità rimanda invece alla profonda trasformazione culturale che questa seconda fase implica.

Nelle cosmovisioni antiche il sacro era pervasivamente presente nella natura e socialmente funzionale al mantenimento del corpo sociale attraverso miti, simboli e pratiche diffusi. L'imporsi della concezione trascendente del divino propria delle religioni monoteistiche ha inizialmente cercato di addomesticare questo sacro privandolo della sua rilevanza sociale, secolarizzando a suo modo la natura o trasformandolo eticamente nella concezione della santità. Non è ora possibile approfondire questa tematica, ma la dialettica propria del sacro ha portato in ambito cristiano, più che all'eliminazione del sacro pagano, a una sua metamorfosi: mentre, ad esempio, da un lato si profanavano cioè si desacralizzavano i templi pagani e le loro divinità, dall'altro, questi luoghi venivano risacralizzati e sottomessi alla nuova legge del sacro/santo cristiano (si veda Filoramo 2011; 2013).

Nella storia moderna delle metamorfosi del sacro un punto di svolta decisivo di non ritorno è rappresentato dalla Riforma protestante. Pur conservando un nesso del sacro con la trascendenza, essa lo ha, nel contempo, interiorizzato, individualizzato e, in modo a prima vista paradossale, universalizzato, contribuendo così, seppur indirettamente, alla genesi del contemporaneo sacro secolare. Essendo, infatti, il Dio di Lutero e di Calvino un Dio assolutamente trascendente, Egli diventa, nel contempo, una realtà essenzialmente interiore, il cui tempio è ora il singolo credente. Caduta ogni forma di mediazione salvifica, per adorare questo Dio non vi è più bisogno, di conseguenza, di luoghi esterni, tempi sacri, liturgie o sacramenti. In questo modo, la tipica dialettica del sacro, mentre desacralizza tutta la panoplia salvifica che la Chiesa medievale aveva costruito, nel contempo, innesca una dinamica risacralizzante a sfondo universale nel senso che, collocandosi ormai Dio non in una Chiesa visibile ma nell'invisibilità del singolo credente, ogni luogo, tempo, attività può essere consacrato dalla sua fede.

Questa svolta radicale prepara la strada a una altrettanto radicale metamorfosi del sacro che, col crescere progressivo dei processi secolarizzanti, si compie nella modernità a noi più vicina. Privato del suo fondamento trascendente e del suo rapporto tradizionale con la religione, lungi dal perdere forza, esso si immanentizza e secolarizza. Come ha osservato Bronislaw Szerszynski:

“ with the collapse of the transcendent axis in modernity, a profoundly immanent form of the sacred took over, the sacrality of life itself, whether the subjective life of the Romantics and postmodernity, or the biological construal of life that lies at the heart of biopolitical society [...] And finally a postmodern sacred, constituted by a plurality of meanings grounded in individual subjectivities, further overlays this modern biopolitical ordering of society. (Szerszynski 2005: 172)

Questo sacro postmoderno, radicato nella vita stessa come *bios*, che ruota intorno al nuovo sole rappresentato dall'individualismo, sganciato dai suoi tradizionali simboli religiosi, secca ora le varie forme del vivere sociale, dalla natura alla tecnologia, dall'economia alla politica. Il Sé dell'individuo solitario e disperso naviga in più mondi e non può appoggiarsi più ad ancoraggi sociali e religiosi tradizionali duraturi e visibili, per cui tende a sacralizzare tutto ciò che lo conforta e gli dà un'identità di fondo, a cominciare, come nel caso della spiritualità ecologica, dalla natura.

D'altro canto, si errerebbe a sostenere che l'individualismo è l'unico agente di formazione del sacro postmoderno. Le sue forme sono, in realtà, costrutti culturali legati a contesti storici contingenti, che possono avere per soggetti anche forme differenti di comunità. I processi di sacralizzazione, infatti, sono processi culturali in grado di attribuire e comunicare significati valoriali assoluti. Storicamente determinati, essi permettono a individui o gruppi di sperimentare simboli, oggetti, sentimenti, pratiche come espressione di una realtà fondativa (il sacro, appunto), che legittima in modo assoluto la loro esperienza e le loro pratiche, distinguendole e opponendole alle esperienze e pratiche profane. Gli appartenenti a queste comunità, che possono variare da piccoli gruppi a movimenti ambientalisti, dal 'popolo' come

inventore della sacralità della nazione all'umanità come fondatrice della sacralità dei diritti umani, vivono la radicalità delle forme sacre cui si riferiscono come non contingente e assoluta. In questo modo, queste forme acquistano un potere particolare sugli individui o gruppi che vi si identificano sia sul piano emozionale che morale, diventando per l'individuo, come insegnano la religione del sé e le varie forme di "spiritualità senza Dio", o per le collettività, come insegnano ad esempio le varie religioni nazionali, fattori di azione e coesione sociale. In conseguenza di ciò, gli ultimi tre secoli

“ have witnessed the emergence and extension of sacred forms such the nation state, the self, nature, human rights, and the sacrality of the care of children, alongside multiple sacred forms carried through the increasing religious diversity of the West. Late modernity is therefore defined by the simultaneous presence of multiple sacred forms, which exist in complex patterns of complementarity and conflict, dominance and subjugation. (Lynch 2012: 18)

Data l'ambivalenza del sacro, d'altro canto, queste forme per contrasto producono forme negative alternative (il sacro come impuro) che, se teniamo a mente il forte legame che il sacro intrattiene con la violenza, in determinate situazioni possono diventare causa di conflitti anche violenti (Appleby 2000).

Su questo sfondo sommariamente abbozzato diventa, dunque, importante cercare di comprendere e ricostruire le vie mediante le quali certe forme assunte come sacre da individui o gruppi sono diventate per i loro aderenti, indipendentemente da ogni religione istituzionale e in un orizzonte secolare e immanente, una realtà assoluta che guida e ispira le loro vite. Il caso che prenderemo in esame nel prossimo paragrafo riguarda la sacralizzazione di un oggetto particolare, oggi, in conseguenza della crisi climatica, sempre più al centro dell'attenzione: una natura che in questo modo viene trasformata in Natura.

5. La sacralizzazione della Natura

In un importante lavoro del 2010, *Dark Green Religion*, che ha influenzato profondamente la ricerca successiva, Bron Taylor ha sottolineato come la caratteristica fondamentale di questa "religione" *dark*, che la differenzia da una versione *soft* di *Green Religion*, è il fatto di considerare la natura come sacra, imbevuta (*imbued*) di un valore intrinseco che la rende degna, agli occhi di questi particolari fedeli, di cure riverenti. Come conseguenza importante, la dimensione sacra di cui in questo modo la natura è rivestita può alimentare una disposizione etica ambientalista. Ma chi sono gli individui e i gruppi che hanno una tale percezione? E, soprattutto, attraverso quali vie pervengono a sacralizzare la natura?

Taylor (2010: 4) individuava in sostanza due vie, una animistica, l'altra a sfondo panteistico: secondo quest'ipotesi, la sacralità della natura è ricondotta alla sua dimensione divina, animistica o panteistica. Il ricorso a una categoria a prima vista desueta come animismo ad indicare una visione della natura come realtà vivente animata da spiriti di vario tipo si spiega bene con il tentativo di collegare esperienze a prima vista eterogenee come antiche concezioni 'pagane' della natura, le cosmovisioni dei popoli indigeni e rappresentazioni ispirate alla *philosophia perennis*, sulle quali ritorna tra un momento: il tutto in polemica con l'uso negativo del termine in genere fatto dalle tre religioni abramitiche, a condannare come idolatre le concezioni appunto animistiche della natura tipiche dei popoli considerati pagani. Quanto a panteismo, il suo uso rimanda in genere a una visione della natura come realtà divina immanente, priva di un fondamento trascendente. In questo modo, però, Taylor finisce per confondere due dimensioni religiose, sacro e divino, che vanno invece accuratamente distinte. Stando, infatti, alla teoria del sacro sopra ricordata, il divino, in quanto dimensione eminentemente religiosa, è una manifestazione del sacro, che

ne è in realtà la fonte (si veda Filoramo 2016). La dimensione animistica o panteistica della natura, di conseguenza, è un rivestimento simbolico di un processo più profondo di investimento sacrale.

Il processo di sacralizzazione della natura cui oggi assistiamo può aver luogo in modi diversi, riconducibili in sostanza a due tipi di fondo. Il primo consiste nel conferirle un carattere sacro ricorrendo a un sacro religioso tradizionale e cioè religioso, come nei due casi ricordati da Taylor o nel caso dei movimenti neopagani di cui parlerò tra poco. Si tratta, in genere, di un sacro ontologico che trasforma la natura in Natura, conferendole una dimensione ontologica. Il secondo tipo di sacralizzazione della natura, per contro, fa ricorso a un sacro secolare di tipo costruttivo, che fonda, di conseguenza, una visione non essenzialista della natura. Dato lo spazio a disposizione, ci limiteremo, per concludere, a prendere in esame un esempio per ognuno dei due processi di sacralizzazione.

Un esempio del primo tipo è offerto dai movimenti neopagani a sfondo ambientalista (si vedano Pearson/Roberts/Samuel 1998; Davy 2007; Lewis/Piazza 2009; Rountree 2012; Urban 2015), che costituiscono oggi anche in Italia un aspetto sempre più significativo della galassia ecologica a sfondo religioso non legata alle religioni istituzionali (si vedano, per l'Italia, Introvigne/Zoccatelli 2013, cap. 23). "Neopaganesimo" è una tipica definizione degli studiosi del fenomeno, un termine ombrello utile per collegare gruppi e movimenti che condividono un'aria di famiglia. Privo di una direzione dogmatica univoca e ispirato a modelli religiosi diversi, il neopaganesimo contemporaneo è accomunato prima di tutto in negativo dal rifiuto del cristianesimo, del suo dogmatismo, della sua dimensione gerarchica e istituzionale e, *last but not least*, del modo antropocentrico in cui si è rapportato alla natura. In positivo, ciò che soprattutto accomuna le varie anime di questa variegata famiglia religiosa, dal neo-celtismo al neo-druidismo, dalla *Wicca* o neo-stregoneria alle differenti riprese delle religioni precristiane, è l'idea di fondo per cui "la varietà fenomenica degli elementi naturali è espressione della potenza formatrice del sacro, quando non concretamente la sua presenza immanente" (Castagnetto/Palmisano 2021: 414).

L'organizzazione di riferimento per il neo-paganesimo europeo è il *World Congress of Ethnic Religions* (WCER), creato nel 1998 e riorganizzato come *European Congress of Ethnic Religions* nel 2010.⁴ Nella prima dichiarazione statutaria pubblicata sul sito, l'organizzazione esprime la sua adesione a una sacralizzazione della natura intesa come principio religioso universale e originario: "We are worshippers of Nature just as most of mankind has been for the greater part of human history". Una Natura essenzializzata in quanto sacra viene in questo modo recuperata da quello che sembrava un passato ormai senza ritorno e rimessa in auge come realtà autosussistente. Ma sia la natura che il sacro ora in giuoco, passati attraverso il crogiuolo della modernità e della secolarizzazione, non sono più quelli delle religioni precristiane. La modernità ha, infatti, creato un nuovo rapporto tra di loro. In questo caso, sullo sfondo vi è il paradigma olistico dell'unità nella diversità emerso prepotentemente sulla scena socioculturale a partire dagli anni Settanta del secolo scorso e che aveva trovato una sua compiuta espressione nella galassia della *New Age*. Soltanto che, nel caso dei movimenti neopagani a sfondo ecologico, questa unità non è più fornita dal tema della Coscienza, ma, appunto, dal tema del fondamento sacro di una Natura divinizzata ricorrendo a forme tradizionali di sacro religioso.

In questa corrente rientrano prima di tutto gruppi e praticanti neo-pagani per i quali la natura è sacra in se stessa; in quanto tale, le è dovuto un culto particolare che si esplica in forme rituali più o meno complesse. Vi rientra ad esempio "un'organizzazione come la statunitense *Gaia Community*⁵ che è inoltre

⁴ Si veda <https://ecer-org.eu> (01.11.2022).

⁵ Si veda <https://gaiacommunity.org> (01.11.2022).

tra i firmatari del *Pagan Community Statement on the Environment*,⁶ iniziativa internazionale che propone una raccolta firme per lo sviluppo di *policies* ambientali e di programmi di educazione ecologica” (Castagnetti/Palmisano: 416-417). Ma anche l'Italia presenta vari esempi di comunità ecologiche fondate su di una visione sacrale della natura (si veda Palmisano/Pannofino 2021), tra cui un posto particolare occupa Damanhur: “La natura è sacra a Damanhur poiché in essa i damanhuriani riconoscono le vestigia di una divinità caduta, l'Anima-Uomo, che riuniva in sé, come un tutto, la natura e le “forze sottili” che la abitano” (Cardano 1997: 20).⁷

Sullo sfondo di queste correnti si vede riemergere un tema di fondo, cui in questa sede è solo possibile accennare: quello della *philosophia perennis*. A prescindere, ora, dalla sua storia, che affonda nella *prisca theologia* degli antichi pagani e cristiani per risorgere a nuova vita nell'umanesimo e nel platonismo di un Ficino e trovare una prima formulazione sistematica nel *De perenni philosophia* (Lione 1540) di Agostino Steuco (si veda Oldmeadow 2011), questa dottrina si colloca al cuore del movimento di Ecologia profonda fondato da Arne Naess e sta al centro di *Ecologia profonda* di Bill Deval e George Sessions (1985; si veda Filoramo 1993; Barnhill/Gottlieb 2001). In questa tradizione, l'ultima trascendente realtà è stata chiamata con nomi diversi: Assoluto, Tao, Puro Spirito, Coscienza, Dio, Sommo Bene, Uno. Essa è considerata il principio di ogni realtà universale e umana, il fondamento metafisico di tutto ciò che esiste, la costante su cui poggia il divenire fenomenico. Ora, nei movimenti ecologici, che vivono in un orizzonte sempre più secolarizzato, questa realtà è diventata il Sacro: un Sacro vissuto come ontologico, che fonda la sacralità di una Natura concepita, a sua volta, come realtà ontologica.

Un tipico rappresentante di questa corrente di pensiero è stato Thomas Berry, un prete cattolico convertito al movimento ambientalista. Egli si iscrive nella storia secolare di pensatori, da R. Emerson a H.D. Thoreau, da J. Muir a R. Carson e A. Leopold, che hanno fornito contributi fondamentali all'emergere di una religione della natura americana (si veda Taylor 2016). In una raccolta di saggi del 2009, *The Sacred Universe*, egli esprime in modo suggestivo questa visione della Terra che rivela *an abiding numinous presence*. Di qui l'invito a prendere consapevolezza di questa realtà sacra presente nei vari elementi che compongono il cosmo. Questa presenza – com'è tipico della tradizione di *philosophia perennis* appena evocata – può essere sperimentata come il Dio dei monoteismi ma anche i fondamenti delle religioni orientali, dallo Atman dell'induismo alla natura vera del Buddha, dal Tao all'Uno neoplatonico, per terminare col divino femminile. Comunque denominato, questo principio – nella nostra prospettiva: il fondamento infondato del Sacro – è l'elemento cui ricorrere per poter ristabilire un rapporto integrale col cosmo.

Una posizione come quella di Thomas Berry, tipica espressione di un processo di sacralizzazione della natura di tipo ontologico, presenta, d'altro canto, un forte elemento costruttivista, che può ora servirci da ponte per accennare al secondo tipo di processo di sacralizzazione della natura. Esso è in genere caratteristico del cosiddetto ambientalismo religioso e cioè di quell'insieme di gruppi e movimenti impegnati a vario titolo sul fronte della difesa dell'ambiente su di uno sfondo religioso istituzionale o non istituzionale (si veda Dunlap 2004). Lasciando da parte il primo tipo, che si fonda sulle differenti ecoteologie delle religioni di volta in volta in gioco (si veda Gottlieb 2006), conviene, per i nostri scopi, soffermarci un momento sul secondo (Taylor 2018).

L'ambientalismo è una religione? Molti ambientalisti risponderebbero negativamente, preferendo piuttosto essere definiti atei o agnostici. Nonostante ciò, esso presenta tratti tipici di una fede religiosa.

⁶ Si veda <https://ecopagan.com> (01.11.2022).

⁷ Si tratta in realtà della ripresa del grande tema della “natura nascosta” studiato da Hadot (2004).

Esso offre una serie complessa di imperativi morali che possono indurre ad azioni eticamente motivate permettendo, di conseguenza, di giudicare la condotta degli uomini. La fonte di questi imperativi non ha un'origine metafisica come in molte tradizioni religiose, ma di fatto deriva dall'insieme della vita del cosmo come fonte non solo di direzione etica ma anche di *insight* spirituale. La rivelazione che porta a vedere la vita umana connessa con l'intero universo può mettere in moto passioni potenti e convinzioni dal mistico al missionario. Certi paesaggi – abitualmente quelli più selvaggi e naturali, *the wilderness* – sono visti come sacri e le emozioni che ispirano non sono poi così lontane da quelle che il fedele prova rapportandosi a Dio. Molti scritti ambientalisti sono apertamente profetici, presentando visioni catastrofiche e apocalittiche allo scopo di spingerci subito all'azione. Quel che è più, un ambientalismo rigoroso investe ogni aspetto della vita dei suoi seguaci, proprio come una religione: esso ha, infatti, a che fare con le domande ultime della nostra esistenza.

D'altro canto, questo tipo particolare di ambientalismo presenta una serie di caratteristiche che collidono con la definizione abituale di religione. Gli studi ambientalisti più recenti si collocano in una prospettiva decostruzionista tipicamente postmoderna nei confronti dei miti del progresso e della centralità dell'uomo tipici dell'illuminismo. Gli ecocritici problematizzano ed erodono i confini tra umano e non umano, enfatizzando ad esempio la parentela e l'eguaglianza tra tutti gli esseri viventi (e non). Aprono in questo modo la strada al postumanesimo (si veda Baioni/Mayeras/Macelloni 2021), che difende l'ingegneria genetica, l'intelligenza artificiale e l'interfaccia tra uomo e macchina che ci permetteranno di abbandonare definitivamente l'epoca dell'antropocene in cui siamo sinora vissuti (si vedano Crutzen 2005; McNeill/Engelke 2018; Lewis/Maslin 2019). La sua concezione costruttivista della natura si fonda, a sua volta, su una concezione non ontologica del sacro. Questo tipo di ambientalismo si dimostra capace di abbracciare una visione materialista in accordo con la scienza moderna, nel contempo cercando di trovare una dimensione spirituale in un universo materiale che altrimenti sarebbe privo di anima. Con il suo olismo, comunitarismo, la sua visione del sacro e il suo richiamo a un impegno etico responsabile che discende dall'intreccio di questi elementi, l'ambientalismo ha aperto la via per una religione della natura al passo coi tempi.

Su questo sfondo, forse più che di ambientalismo religioso sarebbe più appropriato parlare di una tipica "spiritualità senza Dio" – naturalmente ecologica –, che rientra in un più ampio movimento di "rivoluzione spirituale" i cui soggetti, come emerge sempre più spesso da certe inchieste sociologiche americane, amano definirsi *spiritual but not religious* (Fuller 2001). Non è questo il luogo per approfondire il problema dei rapporti tra spiritualità e religione, che è ormai da almeno due decenni al centro delle riflessioni di molti sociologi della religione (si vedano Vincett/Woodhead 2016; Streib/Klein 2016). Per i nostri scopi, basterà limitarsi ad osservare che questa spiritualità ecologica costituisce la dimensione individuale e riflessiva di una più antica religione della natura, oggi ritornata a nuova vita (si veda Comte-Sponville et al. 2006). Nella versione ambientalista, si tratta di una tipica religione secolare, il cui fondamento non è metafisico e legato alle religioni tradizionali (come nel neopaganesimo), ma a un sacro secolare, diventato il fondamento infondato di questa spiritualità ecologica. Bron Taylor ha parlato al proposito, non senza qualche ragione, di "retorica del sacro":

“ Rhetoric of the sacred is like profanity—sometimes only the strongest possible language can convey one's most passionately held feelings. There is also a strategic reason that rhetoric of the sacred is often invoked—if one wins the rhetoric-framing battle in environmental disputes, then one's ethical claims are rooted powerfully on sacred ground—and sacred values trump mundane concerns every time [...] For many, including those who find the mystery underlying the existence of the universe and of life impenetrable, it makes sense to confess a conviction that life on

earth is sacred, even if fully understanding the origins of life and the universe itself remains beyond our ken. Many if not most of those who find meaning and virtue in a life caring for and trying to protect life will continue to find sacred ground for both a meaning-filled life and for a reverence-for-life ethics. For many, these are the roots of environmental ethics and, indeed, all ethics. (Taylor 2016: 9-10)

La natura comunicativa del sacro nella società contemporanea è un elemento fondamentale per una sua adeguata comprensione, come ha sottolineato a ragione Gordon Lynch (2012: 87). Ma l'espressione usata da Taylor, pur adeguata a cogliere quest'aspetto, non deve far perdere di vista la sua importanza nella costruzione di movimenti ecologici e nella fondazione della loro peculiare spiritualità.

Questa spiritualità si incentra su di una dialettica peculiare in cui la ricerca individuale del vero Sé, del Sé profondo, si realizza nella fusione con quel particolare Sé collettivo rappresentato dalla terra se non dal cosmo. Si tratta di una rilettura del tema della Coscienza centrale nella prospettiva olistica della New Age, espresso in modo particolarmente efficace, in una prospettiva tipicamente immanentistica, da Thomas Berry:

“ Even recent concerns for understanding Earth as a living organism arise not from an arbitrary feeling that it would be an interesting venture of the human mind. We are, rather, impelled to this inquiry through our efforts at our own self-discovery. It is a mystical venture, for its ultimate purpose is to achieve a final communion with that ultimate reality whence all things come into being. (Berry 2009: 114)

Questo tipo di spiritualità ecologica con il suo peculiare sacro secolare sembra realizzare l'“epistemologia del sacro” profeticamente disegnata da Gregory Bateson nei suoi lavori pionieristici. Essa è sintetizzata in modo felice nel dialogo con il padre ricostruito dalla figlia Mary Catherine Bateson in *Dove gli angeli esitano* (1989). Nel Metalogo del cap. XIC, *Manca qualcosa*, Mary a un certo punto osserva: “Mi sembra che per te ci siano due significati di “sacro”: uno “ciò con cui non si deve interferire” e l'altro è un senso del tutto al quale ci si può accostare solo con timore reverenziale e col quale non si deve interferire”. Al che il padre aggiunge: “e che ispira umiltà”. A questo punto Mary ricorda come una volta avessero discusso

“ se era possibile progettare una religione ecologica capace di essere il veicolo sacro e indiscusso per comprendere le interconnessioni della Creatura. Se era possibile immettermi come premessa del pensiero e del carattere un senso del monismo e della “struttura che connette”. (Bateson/Bateson 1989: 224)

Questa peculiare “religione ecologica” immaginata da Bateson sembra anticipare idealmente la spiritualità ecologica tipica dell'ambientalismo religioso. Mentre il “senso del monismo” rimanda al fondamento sacro su cui essa si regge, la “struttura che connette” rimanda alla rete di relazioni secolari di vario tipo, non più legate al simbolismo religioso tradizionale, come ad esempio nel neopaganesimo, cui questo sacro fa ricorso per esprimere le sue potenzialità di collante sociale in quanto potere istituzionale.

6. Conclusioni

Giunto al termine di queste riflessioni, mi sia concessa, a mo' di conclusione, un'osservazione a sfondo autobiografico. Come storico del cristianesimo antico che ha dedicato la maggior parte dei suoi studi a ricostruire il modo in cui questa religione si è formata soprattutto nel suo confronto e scontro col coevo mondo religioso greco-romano imperiale, confesso che, più approfondivo la tematica di questo contributo più mi sembrava di compiere un tuffo nel passato, ritornando agli antichi conflitti tra pagani e

cristiani. Anni fa un filosofo come Michel Serres, nel *Tiers-instruit*, aveva osservato, riecheggiando Plutarco: "Il monoteismo ha distrutto gli dèi locali, noi non sentiamo più le dee ridere in mezzo alle sorgenti né vediamo i geni comparire tra le fronde; Dio ha svuotato il mondo; il grande Pan, si dice, è morto" (Serres, 1991: 180), per contraddirsi però subito dopo affermando la sua resiliente fede pagana: «Sì, eccomi davvero pagano, lo confesso, politeista, contadino figlio di contadino, marinaio figlio di sottufficiale di marina [...] lo credo, credo soprattutto, credo essenzialmente che il mondo è Dio, che la natura è Dio, cascata bianca e riso dei mari, che il cielo variabile è Dio stesso...» (Serres 1991: 229-230). Il ritorno degli antichi dei sembra avergli dato ragione. D'altro canto, limitarsi ad interpretare l'ecologismo contemporaneo come un semplice «neopaganesimo» significherebbe cadere in un duplice malinteso, sia su ciò che fu il paganesimo europeo, sia su ciò che è l'ecologia contemporanea. Fra l'uno e l'altra c'è parentela, ma non certo identità.

Anche se il modo di accostarsi a questi conflitti è negli ultimi decenni profondamente cambiato (si veda Dal Covolo/Sfameni Gasparro 2021) e anche se, naturalmente, il confronto col mondo pagano e i suoi valori costituisce, a partire dall'Umanesimo, una costante della cultura europea, a me sembra che la maniera in cui esso si ripropone oggi nei movimenti ambientalisti di vario tipo cui si è fatto cenno appaia con aspetti di novità rilevante. Una di queste, che ho cercato di ricostruire, è appunto il modo in cui in questi movimenti si configura oggi il rapporto tra sacro e natura.

7. Bibliografia

- Albanese, Catherine L. 1991. *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Baioni, Elisa / Lidia M. Cuadrado Payeras / Manuela Macelloni, dir. 2021. *Abbecedario del postumanismo*. Milano: Mimesis.
- Barnhill, David L. / Roger S. Gottlieb, dir. 2001. *Deep Ecology and World Religions*. New York: State of New York Press.
- Bateson, Gregory / Mary C. Bateson. 1989. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Milano: Adelphi.
- Bauman, Whitney. 2011. "Ecology and Contemporary Christian Theology". *Religion Compass* 5 (8), 376-388.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Berman, Morris. 1981. *The Reenchantment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Berry, Thomas. 2009. *The Sacred Universe: Earth Spirituality and Religion in the 21st Century*, a cura di Mary E. Tucker. New York: Columbia University Press.
- Biano, Ilaria. 2017. "Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?" *Società Mutamento Politica* 8 (15), 81-102.
- Burchardt, Marian / Monika Wohlrab-Sahr / Matthias Middell. 2015. *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Boston: Walter de Gruyter.

- Cardano, Mario. 1997. *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*. Roma: Edizioni SEAM.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.
- Castagnetto, Alessio / Stefania Palmisano. 2021. "Il neo-paganesimo ecologista tra attivismo green e ricostruzionismo religioso". *Humanitas* 76 (3), 411-420.
- Castoriadis, Cornelius. 1998. *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*. Bari: Dedalo.
- Coates, Peter. 1998. *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*. Berkeley: University of California Press.
- Comte-Sponville, André / Albert Jacquard / Théodore Monod / Jean-Marie Pelt / Pierre Rabhi / Annick de Souzaenelle. 2006. *Écologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel
- Cronon, William. 1995. *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. New York: W. W. Norton & Co.
- Crutzen, Paul J. 2005. *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*. Milano: Mondadori.
- Dal Covolo, Enrico / Giulia Sfameni Gasparro, dir. 2021. *Pagani e cristiani. Conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico Roma*. Libreria Editrice Vaticana.
- Davy, Barbara J. 2007. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Rowman AltaMira Press.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Deval, Bill / George Sessions. 1985. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Books.
- Dunlap, Thomas R. 2004. *Faith in Nature: Environmentalism as Religious Quest*. Seattle: University of Washington Press.
- Esposito, Roberto. 2020. *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Evernden, Neil. 1992. *The Social Creation of Nature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Faivre, Antoine. 1996. *Philosophie de la nature. Physique sacrée (XVIIIe-XIXe siècles)*. Paris: Albin Michel.
- Filoramo, Giovanni. 1993. "Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde". In *Religion et écologie*, a cura di Danièle Hervieu-Léger. Paris: Cerf, 137-150.
- Filoramo, Giovanni. 2004. *Che cos'è la religione*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, Giovanni. 2010. "Sacro e storia delle religioni". In *Il Sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari*, a cura di Enrica Fabbri / Guido Mongini. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 121-137.
- Filoramo, Giovanni. 2011. *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*. Roma-Bari: Laterza.
- Filoramo, Giovanni. 2013. "Postfazione." In *Sacrosanctum. Le peripezie del sacro*, a cura di Roberto Tagliaferri. Padova: Edizioni Messaggero, 339-349.
- Filoramo, Giovanni. 2016. *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*. Bologna: il Mulino.
- Filoramo, Giovanni. 2021a. "Religione/i ed ecologia. Problemi e prospettive." *Humanitas* 76 (3), 361-373.
- Filoramo, Giovanni. 2021b. "Imago Naturae. Cristiani e pagani nello specchio della natura (IV-V secolo)." *Antiquité Tardive* 29, 135-144.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual but Not Religious*. Oxford: Oxford University Press.

- Glacken, Clarence J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Gottlieb, Roger S. 2006. *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. 2004. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard.
- Hurand, Bérangère / Catherine Larrère, dir. 2014. *Y-a-t-il du sacré dans la nature?* Paris: Publications de la Sorbonne.
- Introvigne, Massimo / Pier-Luigi Zoccatelli, dir. 2013. *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici.
- Ivakhiv, Adrian. 2006. "Nature". In *Oxford Handbook of Religion and Ecology*, a cura di Roger S. Gottlieb. Oxford: Oxford University Press, 401-415.
- Jenkins, Willis J. / Mary E. Tucker / John Grim, dir. 2017. *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, London: Routledge.
- Kalland, Arne. 2003. "Environmentalism and the Image of the Other". In *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, a cura di Heliane Selin. Dordrecht: Springer, 1-18.
- Lenoble, Robert. 1969. *Histoire de l'idée de nature*. Paris: Albin Michel.
- Lewis, James R. / Murphy Pizza, dir. 2009. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden: Brill.
- Lewis, Simon L. / Mark A. Maslin. 2019. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Torino: Einaudi.
- Lovejoy, Arthur O. / George Boas. 1965 [1935]. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York: Octogone Books.
- Lovelock, James. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Lynch, Gordon. 2012. *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Maffesoli, Michel. 2007. *Le réenchantement du monde*. Paris: La table ronde.
- McGrath, Alister E. 2002. *The Reenchantment of Nature: Science, Religion, and the Human Sense of Wonder*. New York: Doubleday.
- McNeill, John R. / Peter Engelke. 2018. *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*. Torino: Einaudi.
- Oldmeadow, Kenneth. 2011. *Traditionalism: Religion in the Light of Perennial Philosophy*. San Rafael: Sophia Perennis.
- Palmisano Stefania / Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori Università.
- Pearson, Joanne / Richard H. Roberts / Geoffrey Samuel, dir. 1998. *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ries, Julien. 2007. *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*. Milano: Jaka Book.

- Rountree, Kathryn. 2012. "Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature." *Journal of Contemporary Religion* 27 (2), 305-320.
- Serres, Michel. 1991. *Le Tiers-instruit*. Paris: François Bourin.
- Streib, Heinz / Constantin Klein. 2016. "Religion and Spirituality". In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, a cura di Michael Stausberg / Steven Engler. Oxford: Oxford University Press, 73-83.
- Szerszynski, Bronislaw. 2005. *Nature, Technology and the Sacred*. Malden: Blackwell.
- Taylor, Bron. 2001a. "Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism". *Religion* 31 (2), 175-193.
- Taylor, Bron. 2001b. "Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First! and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age". *Religion* 31 (3), 225-244.
- Taylor, Bron. 2006. "Environmental Ethics". In *Encyclopedia of Religion and Nature*, a cura di Bron Taylor. Oxford: Oxford University Press, 597-608.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron. 2016. "The Sacred, Reverence for Life, and Environmental Ethics in America". In *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, a cura di Stever Gardiner / Allen Thompson. Oxford: Oxford University Press, 248-262.
- Taylor, Bron. 2018. "Religion and Environmentalism in America and Beyond", In *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, a cura di Roger S. Gottlieb. Oxford: Oxford University Press, 586-610.
- Urban, Hugh. 2015. *New Age, Neopagan, and New Religious Movements. Alternative Spirituality in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Vincett, Giselle / Linda Woodhead. 2016. "Spirituality". In *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, a cura di Linda Woodhead / Christopher Partridge / Hiroko Kawanami. London: Routledge, 232-244.
- White, Lynn Jr. 1967. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis." *Science* 155 (3767), 1203-1207.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.
- Williams, Raymond. 1980. "Ideas of Nature." In *Problems in Materialism and Culture*. London: New Left Bookclub, 67-85.

Abstract in English

The contribution aims to re-read the current processes of the sacralization of nature against the background of a centuries-old history of the sacred typical of the West that has led to the emergence of a secular sacred distinct from a religious sacred. After reflecting on the problematic concept of nature / Nature (part 2) and hinting at the main phases that the sacred has known in the Western tradition (part 3 and 4), the article focuses on the current processes of the sacralization of nature (part 5). They can be of two types, depending on whether they refer to a religious sacred, as in the case of the neo-pagan currents which constitute an important component of ecological spirituality, or secular, as in the case of radical non-religious environmentalism.

Circa l'autore

Giovanni Filoramo è Professore emerito di storia del cristianesimo dell'Università di Torino. I suoi interessi di ricerca principali riguardano lo gnosticismo antico, fenomeni profetici e visionari, la formazione delle comunità monastiche antiche. Egli si è occupato inoltre di storiografia e metodologia religiosa, e di aspetti differenti della vita religiosa nella società contemporanea. Tra i libri recenti: *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, 2011; *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, 2016; *Il grande racconto delle religioni*, 2018; *Sulle tracce del sacro*, 2022.

Mail: giovanni.filoramo@unito.it