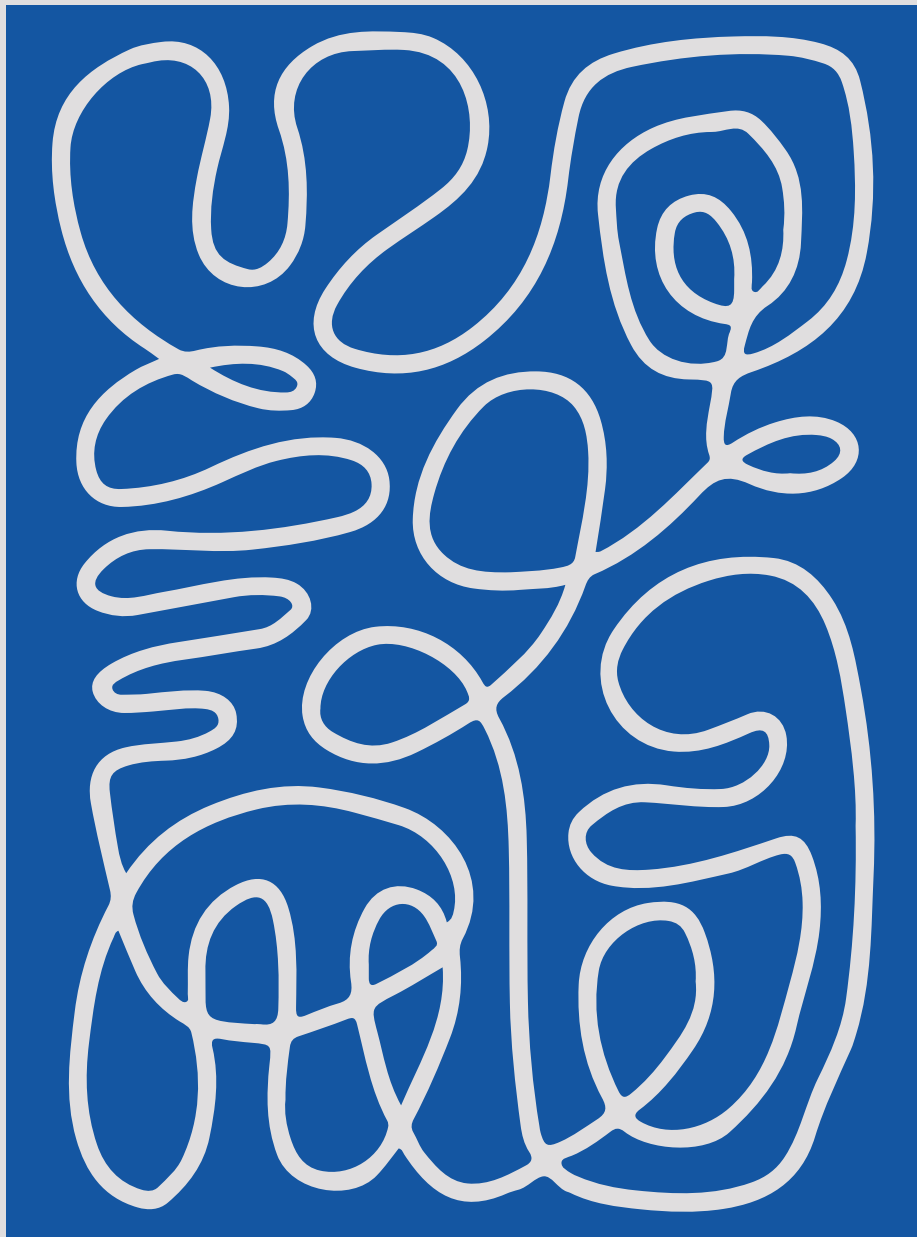


Annali

di studi religiosi

24 / 2023



Annali di studi religiosi

24 / 2023



Fondazione Bruno Kessler
Via Santa Croce 77
I - 38122 Trento

Annali di studi religiosi
Reg. trib.: Trento, n. 5/2014, 20.03.2014
Rivista scientifica di fascia A (ANVUR I area 11 I settore A5 Discipline
demoetno-antropologiche)

Direttore scientifico

Massimo Leone

Direttore responsabile

Claudio Ferlan

Comitato di Redazione

Paolo Costa, Lucia Galvagni, Silvia Malesardi, Boris Rähme,
Debora Tonelli, Antonella Vecchio

Redazione

Maria Ballin, Lorenzo Battaglia, Alessandra Rosati

Le proposte di pubblicazione vanno indirizzate a: annali.studireligiosi@fbk.eu

ISSN 2284-3892

© FBK Press, Fondazione Bruno Kessler, Trento, 2023

24, 2023

Indice

	pp.
Introduction: Experiments with Religious Space / <i>Introduzione: esperimenti con gli spazi religiosi</i> Massimo Leone	7-16
1. A Whole Lifeworld in a Room / <i>L'intero mondo in una stanza</i> , a cura di <i>Magdalena Maria Kubas e Jenny Ponzo</i>	
In My Solitude: Figurative Rationality and Axiological In- version in Saints Barsanuphius and John of Gaza / <i>Nella</i> <i>mia solitudine: razionalità figurativa e inversione assiolo-</i> <i>gica nei santi Barsanufio e Giovanni di Gaza</i> <i>Francesco Galofaro</i>	19-27
The Fourth Dimension. Christian Spiritual Experience and the Relationship with Space / <i>La quarta dimensione.</i> <i>L'esperienza spirituale cristiana e la relazione con lo spazio</i> <i>Alessandra Pozzo</i>	29-38
A Room for Herself: The Semiotics of the Interior and Exterior Space in the Mystical Imagery of the Cell / <i>Una</i> <i>stanza per sé: la semiotica dello spazio interno ed esterno</i> <i>nell'immaginario mistico della cella</i> <i>Jenny Ponzo</i>	39-49
The Space of Sin and Salvation: The <i>Topos</i> of Mary Magda- lene in Italian Prose and Poetry / <i>Maria Maddalena come</i> <i>spazio del peccato e della salvezza: alcune opere italiane</i> <i>dal Seicento ai giorni nostri</i> <i>Magdalena Maria Kubas</i>	51-58
<i>Dissipatio Humani Generis</i> . The <i>Fuga Saeculi</i> according to Guido Morselli / <i>Dissipatio humani generis. La fuga saeculi</i> <i>di Guido Morselli</i> <i>Paolo Bertetti</i>	59-67

A Room of Nature's Own: Mario Rigoni Stern's Household between Mind and Meadow / <i>Una stanza della natura: la casa di Mario Rigoni Stern tra mente e prato</i> Paolo Costa	69-76
When my Body Becomes my Room: Lifeworld and Illness Experiences / <i>Quando il mio corpo diventa la mia stanza: mondo della vita ed esperienze di malattia</i> Lucia Galvagni	77-88
Un mondo possibile in una stanza. La «sommersività» come forma di trascendenza / <i>A Possible World in a Room. «Submersivity» as a Form of Transcendence</i> Massimo Roberto Beato	89-97
Spirituality and Law: The Example of the Decalogue / <i>Spiritualità e Legge: l'esempio del Decalogo</i> Debora Tonelli	99-107
The Painting Program of the Orthodox Church as a Key to Understanding the Eastern Christian Picture of the World / <i>Il programma di pittura della Chiesa ortodossa come chiave per comprendere la rappresentazione cristiana orientale del mondo</i> Yuliia Khlystun	109-119
2. Religioni e spazialità / Religions and Spatiality , a cura di Valeria Fabretti e Maria Chiara Giorda	
Premessa / <i>Introduction</i> Valeria Fabretti e Maria Chiara Giorda	123-128
Il sacro nei luoghi. Sull'eredità degli studi di Massimo Rosati / <i>The Sacred within Places. On the legacy of Massimo Rosati's Studies</i> Valeria Fabretti	129-140
Digital Humanities e Luoghi Religiosi / <i>Digital Humanities and Religious Places</i> Angelica Federici	141-150

Dalla scelta alla possibilità. Ripensare la progettualità sulle sale multi-religiose partendo dagli oggetti / *From Choice to Possibility. Rethinking the Planning of Multi-Religious Rooms Starting from the Objects*
Bruno Iannaccone 151-164

TESEO: alcune considerazioni *in itinere* sulla progettazione di spazi multi-religiosi a Trento e provincia / *TESEO: A Few Observations in Progress on the Design of Multi-Religious Spaces in the Trento Province*
Silvia Omenetto e Giuseppe Tateo 165-173

Manifesto ShaRP LAB / *The ShaRP LAB Manifesto*
Autori vari 175-179

3. Religions and Digital Environments / *Religioni e ambienti digitali*

Religion and Immersive Reality / *Religione e realtà immersive*
Federico Biggio 183-202

Religion and Digital Games: Past, Present, and Future Studies. An Overview / *Religione e videogiochi: studi passati, presenti e futuri. Una panoramica*
Gianmarco Giuliana 203-234

4. Religious Studies: Methodological Issues / *Lo studio delle religioni: questioni metodologiche*

Studiare la religione senza balaustre: un bilancio in chiaro-scuro / *Studying Religion Without Banisters: A Mixed Record*
Paolo Costa 237-249

From Streets to Cyberspaces: The *Disembodiment* of Social Protests in Iran. A Comparative Time-Perspective / *Dalle strade allo spazio cyber: la disincarnazione delle proteste iraniane. Una prospettiva storica comparata*
Sara Hejazi 251-263

Rational Palintropy, or: The Productive Tension of the History of Ideas / <i>Palintropia della ragione: la tensione produttiva della storia delle idee</i> <i>Enrico Piergiacomi</i>	265-277
Violence, Chaos and Theophany in <i>Habakkuk 3</i> / <i>Violenza, caos e teofania in Abacuc 3</i> <i>Debora Tonelli</i>	279-299
Un metodo, molti metodi per accostare la complessità. Le sfide della ricerca in bioetica / <i>One Method, Many Methods to Approach Complexity. Challenges of Research in Bioethics</i> <i>Lucia Galvagni</i>	301-319
Methodological Agnosticism and Charitable Interpretation. How to Bracket Religious Truth Claims in the Study of Religions / <i>Agnosticismo metodologico e interpretazione caritatevole. Come mettere tra parentesi le pretese di verità religiose nello studio delle religioni</i> <i>Boris Rähme</i>	321-334
5. Perlustrazioni del campo religioso / Prospecting the Religious Field	
Il Cristianesimo profondo e la sfida dei nuovi movimenti cristiani in Etiopia / <i>Deep Christianity and the Challenge by New Christian Movements in Ethiopia</i> <i>Oswaldo Costantini</i>	337-356
Il corpo nella religione / <i>The Body in Religion</i> <i>Manuela Valentini e Maria Cimorelli</i>	357-385
Autrici e autori	387-388

Introduction: Experiments with Religious Space

Massimo Leone

«What is left? Innocence: the dream of a return to the sources when man and the world were one in an original pancaly. Or the attentive hope of a unique aesthetic, of a dazzle that would not force one to close the eyelids. *Mehr Licht!*»¹.
(A.J. Greimas)

1. An Extraordinary Convergence

In introducing this issue of the «Annali di studi religiosi», the journal of the Center for Religious Studies at the Bruno Kessler Foundation, Trento, Italy, an outstanding concomitance must be noticed: despite the apparent multifariousness of the sections that compose the issue, they all ultimately deal with the spatio-temporal coordinates of the religious dimension. Furthermore, they all focus on the tensions and torsions that these coordinates undergo as a consequence of systemic and infrastructural cultural change. Technology, which the Bruno Kessler Foundation posits at the heart of its endeavors – studying and producing the most advanced applied sciences we live by – is an essential agency of this change. As technological conditions of religion change, religion is altered too, giving rise to new manifestations of the ritual. But not all in the historical existence of religions is technological advancement; unexpected events also happen, natural or human-provoked catastrophes that set back the hands of the clock and that, like in a painting of Dali, stretch and bend the confine of religion in a different and unprecedented fashion. The pandemic of COVID-19 was one of these incidents; it is now perceived as distant in time and forgotten; humanity has gone back to its usual ways, sometimes with extra emphasis; yet in those two-three years, a

¹ Cf. *De l'imperfection*, Périgieux, Pierre Fanlac, 1987, p. 99: «Que reste-t-il? L'innocence: rêve d'un retour aux sources alors que l'homme et le monde ne faisaient qu'un dans une pancale originelle. Ou l'espoir attentif d'une esthesis unique, d'un éblouissement qui n'obligerait pas de fermer les paupières. *Mehr Licht!*» (trans. mine).

gigantic symbolical forced experiment took place; people found themselves confined in new, restricted spatial coordinates; they were encouraged to reinvent themselves, and many found in religion a grammar for such renewal. Religions too, inevitably, felt the pressure of spatial constrictions.

The first section of the issue, then, deals with systems of beliefs under spatial constraints. The session, which is directed by Jenny Ponzio and Magdalena Kubas and is linked with ERC starting grant project NEMO-SANCTI (University of Turin), stems from a session at the 2022 World Congress of Semiotics at Thessaloniki, Greece, where semioticians from Turin and elsewhere participated hand in hand with ISR-FBK researchers. The result is now in the pages of this journal: a daring reflection on the semiotics of narrow religious, spiritual, and ethical spaces. Religion then becomes a theoretical and methodological goldmine for semiotics and its reflection on meaning in relation to time and space.

2. Quantum Semiotics

A bolt of lightning rips through the night of semiotics, illuminating it along an irregular thunderbolt, which for an instant brightens with a flash the whole night silhouette around but then immediately disappears, lingering like the shadow of a dazzling path in blindness. This glimpse is the relation of sign and meaning, the two fundamental objects of semiotics, to time and space, the patterns that Kantian philosophy enshrined as radically foundational to the human condition. The question touches the heights of abstraction but can be summed up with a question of rather simple resonance: do signs live in time and space, live of time and space, or is it time itself, space itself, that live in signs and of signs²? Is it possible, philosophically as in the study of human experience, to establish a priority between the sign dimension and the Kantian schematic dimension? On the one hand, one might answer – perhaps more in proximity to Charles Sanders Peirce – that the sign is a dynamic of human existence, of the human's existing in relation to meaning, and of meaning in relation to the human, which cannot but descend surely into time³, and perhaps also

² Cf. the issue raised by A. De Tienne, *The Flow of Time and the Flow of Signs*, in «American Journal of Semiotics», 31, 2015, 1-2, pp. 29-53, <https://doi.org/10.5840/ajs2015311/22>.

³ For a speculation on time in Peirce, see R. Kvelson, *Time as Method in Charles Sanders Peirce*, in «American Journal of Semiotics», 2, 1983, 1, pp. 85-107, <https://doi.org/10.5840/ajs198321/28>; P. Øhrstrøm, *Peircean Diagrams of Time*, in «Semiotica», 186, 2011, pp. 259-274, <https://doi.org/10.1515/semi.2011.055.2011>.

into space. In short, there would be a before and an after of semiosis, although these may be articulated along a logical rather than a chronological directrix. This means that, in order for us to just imagine the functioning of signs, it is essential to presuppose a logical before and an after, the one in which meaning does not exist, or at least is only potential, the other in which the sign epiphany takes place, and then it can be seen that something is not merely something but stands for something else⁴. This leads one to think, on the other hand, that this standing for something else does not merely involve a temporal logic of priority and posteriority – incidentally numbered in Peirce with the arithmetic nomenclature of his model of semiosis, as firstness, secondness, and thirdness – but also involves a spatial displacement between something that can signify something else since it is juxtaposedly located in a logical, not chronological but topo-logical place of greater accessibility to cognition, and something else that instead can be signified because it is, precisely, topo-logically more inaccessible and remote⁵. The dialectic of ostentation and concealment, which expresses the deep erotics of semiosis, would thus be possible only by contemplating a spatial dimension. If, however, the study of alternative arithmetics and geometries, and especially the deepening of spatio-temporal relativity in Einsteinian and quantum physics, has relativized – as is well known in the history of twentieth-century philosophy – Kant’s own schemes, while not achieving to replace them with equally explanatory coordinates, it is then permissible for semiotics itself to desire, through different paths, to annex the broad domains of space and time, imagining not, with Peirce, that sign and meaning live in and of them but rather assuming, with Hjelmslev and then especially with Greimas, that it is instead space and time that are signified, that are the fruit of semiosis⁶.

⁴ Suggestions for a philosophical semiotics of time, albeit from different perspectives, can be found in J.C.M. Pinto, *The Reading of Time: A Semantico-Semiotic Approach*, Berlin - New York, De Gruyter Mouton, 1989; B. Uspenskij, *Semiotics and Culture: The Perception of Time as a Semiotic Problem*, in «Sign Systems Studies», 45, 2017, 3-4, pp. 230-248, <https://doi.org/10.12697/SSS.2017.45.3-4.02>; M. Leone, *Time and Meaning: A Cultural Semiotics of Temporal and Aspectual Ideologies*, in M. Leone (ed.), *Aspettualità / Aspectuality*, special issue of «Lexia», 27-28, Roma, Aracne, 2017, pp. 17-63.

⁵ On (ambiguous) spatial implication in semiotics temporal meta-language, see T. Remm, *Time in Spatial Metalanguage: The Ambiguous Position of Time in Concepts of Sociocultural, Social and Cultural Space*, in «Trames», 14, 2010, 4, p. 394, <https://doi.org/10.3176/tr.2010.4.07>.

⁶ See L. Guillemette - L. Hébert, *Signes des temps: Temps et temporalités des signes*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2005; D. Bertrand - J. Fontanille, *Régimes sémiotiques de la temporalité: la flèche brisée du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 2006; cf. B. Richardson, *Spatiality and Symbolic Expression: On the Links Between Place and Culture*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

3. Time and Temporality of Meaning

This relativizing challenge of semiotics to Kantian schematics is often envisaged, in the Greimassian vulgate, as the idea that time dissolves into temporality, and that it is, as this same vulgate puts it, an «effect of meaning». Put in this way, the question could not but provoke the screeches of Ricoeur and others⁷, who nonetheless perhaps underestimated the scope of the question, just as they also unconsciously underestimated, perhaps, the semiotic relativization of Kantian schematics in structural and generative terms, within a school of thought, the Greimassian one, as is well known much more linguistically or even anthropologically than philosophically equipped. For in this second version of the relationship between sign and meaning on the one hand, and space and time on the other, it is not a matter, trivially, of discoursivizing the latter by using the former as the fabric and matter of such discoursivization. In short, it is not a matter of thinking, again, of time and space as «discursive effects». This in fact places the question at a level that is philosophically rather superficial and easily dismantled. Instead, one must question whether space and time themselves are not at bottom a kind of sign, or two different faces of semiosis. Time, then, would not therefore be the chronological container of semiosis, nor would space be its topological envelope, but one and the other, time and space, would in fact be the contents of semiosis, would each be an essential mode of the manifestation of meaning⁸. Time then could be defined as the way in which semiosis manifests itself within the relation between what stands for something else and what something else is stood for, and thus as the gap, if only in human perception and cognition, but perhaps also in the essence and ontology of things, between what seems and what is. Time would be a way of measuring the distance between being hidden and shown together by the sign and the sign itself.

4. Space and Spatiality of Meaning

Space, on the other hand, also a content of semiosis, would be a way of presenting the relations between signs and the relation between beings,

⁷ Cf. P.M. St. Pierre, *Quelle Heure Est-Il, Monsieur Ricoeur? A Semiotic Narratology of Duration, Term, Tempo, and Rec(oe)urrence, Tol(le)d from the Criticism of Paul Ricoeur*, in «Semiotica», 114, 1997, 1-2, pp. 21-30, <https://doi.org/10.1515/semi.1997.114.1-2.21>.

⁸ For a cybernetic approach to the temporal content of semiosis, see J. Szulc - G. Besler, *Time as a Constitutive Element of Information Expressed in Signs*, in «Kybernetes», 43, 2014, 6, pp. 911-923, <https://doi.org/10.1108/K-06-2013-0120>.

a kind of map of sign phenomenology in relation to the map of its ontology⁹. The issue is very complex, but it translates, especially in this second approach, into the prospect of a new way of considering space and time both in the groove of Peircian semiotics and in that of Greimassian semiotics, in the form of a kind of reversal of Kantian schematics. In the vein of structural and generative reflection, this reversal could be translated not only into a philosophical lucubration, as is traditional in Peirce's semiotics, but also into a program of work on texts¹⁰. At this point, then, space and time in texts would no longer be of interest merely as meaning effects¹¹, as they have often been trivialized by Greimas' epigones, but as differential outcomes. In short, it would be a matter of studying time and space as they are revealed within the sign and semiosis machines that are texts, for, especially in the most philosophically interesting textual creations, the central contribution of the textual exercise itself would precisely consist in enacting the results of temporal and spatial transformation.

5. Narratives as Quantum Labs

In the school of Greimas it has often been enunciated, as in a mantra, that textuality expresses a narrativity whose purpose is to stage and circulate value oppositions traversed by an ideology; perhaps, however, the stakes of the textuality and narrativity are even higher, and consist in an attempt at showing, through culture, the sign fabric of which space and time are woven. In short, space and time would not be, as Greimas's vulgate often claims, mere discursive coordinates of textual enunciation, but rather the object of value of narratives, the purpose of which time and space would thus be not to adorn narratives with a spatiality and a temporality, but to show how one and the other, our way of experiencing time and space, in time and space, are dependent on our way of experiencing semiosis, of living by signs. A narrative, then, would be a semiotic machine for catching a glimpse, as in the flash of lightning, precisely, that space and time are in fact signs, that is, they are the result of the consubstan-

⁹ Cf. M. Thiering, *Spatial Semiotics and Spatial Mental Models: Figure-Ground Asymmetries in Language*, Berlin - Boston, De Gruyter Mouton, 2015.

¹⁰ See K. Wenz, *Raum, Raumsprache und Sprachräume: Zur Textsemiotik der Raumbeschreibung*, Tübingen, G. Narr, 1997; E.W.B. Hess-Lüttich - J.E. Müller - A.J.A. Van Zoest, *Signs & Space = Raum & Zeichen*, an international conference on the semiotics of space and culture in Amsterdam, Tübingen, G. Narr, 1998.

¹¹ See, for instance, M.C. Bobes Naves, *La Valeur sémiotique du temps dans le récit*, in «Kodikas», 7, 1994, 1-2, p. 107.

12 | tially human way of being in the world¹², and that this way also puts us in touch with other ways, or *Umwelten* as they may be¹³, if they share the same characteristic, that is, a certain way of constructing space and time with signs¹⁴. According to this conception, a narrative would thus not be, Ricoeur-style, a device for coming to terms with an ineffable time of human existence, and especially with the time of the end and death, but rather a laboratory of quantum semiotics¹⁵ in which it is shown, as is the case in all the most sublime texts of human poetics, that time and space are woven with signs, and imbued with semiosis, and that they change as the signification that emerges from things to consciousness changes.

6. Types of Spatio-Temporal Experiments

Technically, the laboratory of quantum semiotics that are texts would process time and space by evaluating the effects of their transformation, especially if it occurs in a radical way. There are many ways of transforming space and time in narrative in order to probe how they reveal their sign nature therein, but they can be subsumed into a few experimental macro-categories. As for time, the coordinates of its experimental textual study are essentially concentration and dilution¹⁶: one can reveal the

¹² See E. Zerubavel, *The Language of Time: Toward a Semiotics of Temporality*, in «Sociological Quarterly», 28, 1987, 3, pp. 343-356.

¹³ See J.T. Fraser, *The Extended Umwelt Principle: Uexküll and the Nature of Time*, in «Semiotica», 134, 2001, pp. 263-273, <https://doi.org/10.1515/semi.2001.027>.

¹⁴ Comparable approaches are in L.B. Mazur, *The Semiotic Multistability of Time: Literature as a Window onto a Classic Challenge in Psychology*, in «Theory & Psychology», 29, 2019, 3, pp. 358-376, <https://doi.org/10.1177/0959354319848496>; R. Sabre, *Semeiotic Time*, in «Semiotica», 235, 2020, pp. 113-117, <https://doi.org/10.1515/sem-2018-0108>; J. Zeng - M. Wang, *The Narrative Function of Temporal Signs: Toward a Semio-Narratology Approach*, in «Chinese Semiotic Studies», 17, 2021, 3, pp. 371-385; <https://doi.org/10.1515/css-2021-2003>.

¹⁵ Cross-fertilization of quantum theory and semiotics has been recently evoked by several authors in various terms; see V.I. Arshinov - V.G. Budanov, *The Phenomenon of Complexity and Quantum Semiotics*, in «Voprosy Filosofii», 12, 2021, pp. 67-77, <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-12-67-77>; I.A. Surov et al., *Quantum Semantics of Text Perception*, in «Scientific Reports», 11, 2021, 4193, <https://doi.org/10.1038/s41598-021-83490-9>; F. Galofaro - Z. Toffano, *Verso una semantica quantistica? Applicazioni al discorso religioso*, in M. Leone - A. Santangelo (eds.), *Semiotica e Intelligenza Artificiale*, Roma, Aracne, 2023, pp. 107-130, <https://doi.org/10.53136/97912218042947>; cf. F. Merrell, *Cultures, Timespace, and the Border of Borders: Posing as a Theory of Semiotic Processes*, in «Semiotica», 154, 2005, pp. 287-353, <https://doi.org/10.1515/semi.2005.2005.154-1-4.287>.

¹⁶ Cf. J. Brockmeier, *The Language of Human Temporality: Narrative Schemes and Cultural Meanings of Time*, in «Mind, Culture and Activity», 2, 1995, 2, pp. 102-118, <https://doi.org/10.1080/10749039509524692> and P. Eisenlohr, *Mediating Disjunctures of Time: Ancestral Chro-*

sign nature of time by accelerating its course in the story or, instead, by slowing it down; as for space, on the other hand, these coordinates are mirrored with respect to temporal ones in textual compression and dilation: by compressing the space of the story or, instead, by dilating it, one unveils, on closer inspection, the sign nature of our spatial schematics, the semiology of our topology. The technical apparatus best suited to this experimental study is that of aspectuality, which in fact, as was pointed out by a monographic issue of «Lexia», is actually a study of respectuality in the Peircean sense, of the way in which the signifier and the signified look at each other, adopt the one a perspective on the other¹⁷. In structural linguistics and then in semiotics, aspectuality has stooped primarily to the study of temporal curvatures, but there is nothing to prevent it from also bending, as indeed has already been abundantly done – albeit without understanding the philosophical nature of the exercise – to the study of space. The lattice of concepts that aspectuality theory offers can serve to observe, as in a particle accelerator, what happens to space if it compresses or dilates, and what to time if it concentrates or dilutes. Just as in the great laboratories of quantum physics, it is in the extreme alterations that revolutionary theoretical knowledge about the nature of reality is produced; after all, albeit with its usual evanescence, the Lotmanian evocation of the explosion is perhaps but a reference to this, to the attempt to understand how time reveals its profoundly sign-like nature when it is accelerated to the point of bursting¹⁸.

7. The Social Laboratory of COVID-19

The social effects of the COVID-19 pandemic have been interpreted by many as a kind of planetary sociological laboratory. They could also be seen as a kind of global semiotic experiment¹⁹, in which an attempt is

notopes in Ritual and Media Practices, in «Anthropological Quarterly», 88, 2015, 2, pp. 281-304, <https://doi.org/10.1353/anq.2015.0023>.

¹⁷ M. Leone (ed.), *Aspettualità / Aspectuality*.

¹⁸ See S.H. Kim, *Lotmanian Explosion: From Peripheral Space to Dislocated Time*, in «Sign Systems Studies», 42, 2014, 1, pp. 7-30, <https://doi.org/10.12697/SSS.2014.42.1.01>.

¹⁹ A number of articles have concentrated on the semiotics of temporal change as a result of the pandemic; see M.A. Doane - D. Galili, *Unreal Time: A Conversation on Film Theory, Media Historiography, and the Scales of Pandemic Catastrophe*, in «Framework», 62, 2021, 2, pp.179-197, <https://doi.org/10.13110/framework.62.2.0179>; M.J. Flexer, *Having a Moment: The Revolutionary Semiotic of COVID-19*, in «Wellcome Open Research», 5, 2020, 134, <https://doi.org/10.12688/wellcomeopenres.15972.1>; J.N. Ruse et al., *Remaking Time: Cultural Semiotic Transformations of Temporality*

made to understand the sign nature of space, that is, how space is imbued with semiosis, essentially by compressing it. From this point of view, this was a diametrically opposed experiment to those of dilation in both social and textual realities. Semiotic experiments of spatial dilation are, in social life, all border expansions, from travel to migration, from continental to interplanetary exploration; in their textual counterpart, these expansions give rise to real textual genres, usually related to the strand of adventure, travel narrative, but also escapism. Even more experimental or even 'quantum' perspectives are then provided by genres that expand space by multiplying it, and in fact by playing with spatial and temporal dimensions together, as is the case in all tales of abnormal dislocation, from hagiographic legends of ubiquity to mostly science fiction tales of travel through time. The pandemic can be interpreted as an involuntary semiotic laboratory of spatial compression, in which billions of people were forced to think coercively around the meaning of space²⁰. The coercive nature of the experiment should be the subject of reflection, and broaden to a consideration of how any spatio-temporal alteration not acted upon but suffered, not embraced but tolerated, not created but found, perhaps does not have the same heuristic value as alterations that are instead freely chosen in reality or reconstructed in textuality; in other words, it is one thing to deliberately compress the space of existence in the exercise of asceticism, and quite another to end up in a prison jail. The pragmatics of these voluntary or involuntary compressions are different, although they may be underlain by common semantics. In a recent article, I tried to reflect on the literary genre I called «odeporics of immobility», that is, of all those texts in which one imagines exploring a world in which space had become radically compressed²¹. Many of these texts draw from actual experiences of spatial compression, and yet they must transcend it precisely in order to mature a philosophical reflection on the meaning of space as well as on meaning in space. The culmination of this textual quantum aesthetics has been identified by me in Borges's short story *The Aleph* (1945), in which a spatial and temporal compression are

During the Early Days of the COVID-19 Pandemic and Lockdown, in «Integrative Physiological and Behavioral Science», 57, 2023, 1, pp. 235-255, <https://doi.org/10.1007/s12124-022-09711-6>.

²⁰ That was partially tantamount to a semiotics of waiting; see M. Kärrholm - G. Sandin, *Waiting Places as Temporal Interstices and Agents of Change*, in «Trans Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften», 18, 2011, available at http://project.sol.lu.se/fileadmin/user_upload/project/ccs/Sandina_Kaerrholm_Waiting_Places_as_Agents_of_Change_.pdf (last accessed 27/03/2023).

²¹ M. Leone, *Mirrors, Selfies, and Alephs: A Semiotics of Immobility Travelogues*, in «Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology», 18, 2021, 2, pp. 113-137, <https://doi.org/10.5840/cultura202118215>.

staged together, a compression that is also a concentration, giving place and giving time together to a very particular tale of ubiquity, in which it is not the body that is ubiquitous in multiple simultaneous spaces, but instead it is the body that perceives, through this mystical device that is the Aleph, a spatio-temporal ubiquity of the whole in perception, a thickening of all space and all time in one point of consciousness. As has been pointed out by several interpreters, Borges proposes a secular and, so to speak, portable, telluric version of the mystical vision of Dante, who likewise, in the account of his heavenly ascension, constructs an experimental textuality to recount the thickening of time and space in the divine circle of the trinity. Borges wrests this experiment from the heavens and, with metaphysical irony, reproduces it in a basement, as a kind of inverted Dantean mystical-beatific vision, in which the whole of all space and time is manifested not celestially but subterraneously.

8. Spatiality Explored

Linguistics posits a difference between metaphor and *catacrexis*; the latter is a metaphor that is no longer perceived as such; when people eat Turin's *gianduiotti*, for instance, they do not realize anymore that they are a sweet metaphor referring to the like-sounding Italian word *lingotti* (in English, «ingots»); by their name and the golden color of their wrapping, *gianduiotti* would originally say: «eat this chocolate, it is as precious as gold». But now the name *gianduiotti* is so common that the reference to «ingots» is mostly overlooked. The same goes for religious space: it is invented, created, turned into ritual spatiality by communities of faith, yet the meaningful power of this topology is then solidified into the spatial habits of a spiritual tradition. In some cases, as society goes through radical alterations of ideological paradigms, the meaning of religious space is even lost. The metaphor can become a *catacrexis* but can also disappear into meaninglessness. The section of the issue entitled «spatiality», which is directed by Valeria Fabretti and summons the research energies of a group of young students of religious space active between Trento and Rome (ShaRP network, led by Maria Chiara Giorda) seeks to unearth the meanings of religious space by pinpointing its social conditions of existence especially when it most reveals its fabric: in situations of conflict or coexistence between different faiths, but also in those technological settings in which religious space transmogrifies into alternative matters, for instance into the digital matters of virtual realities.

9. Spatial Experiments with Digital Religion

There are two domains, indeed, in which contemporary human cultures experiment with space more than in any other context; one is the range of the new forms of extended reality, from VR to AR; the other one is videogames. These two experimental arenas, which often blend in complex ways, are forerunners to the emergence of new ways of understanding space and time in relation to meaning and human agency. The «Annali di studi religiosi» have therefore asked two young specialists, Gianmarco Thierry Giuliana and Federico Biggio, to survey the literature in these two fields, and to reconstitute an exhaustive panorama of what is happening to religion in the realms of extended reality and videogames.

10. Daring with Criterion

The Center for Religious Studies at the Bruno Kessler Foundation is undertaking daring explorations at the new frontiers of the religious dimension; this issue, for instance, focuses on spiritual space and spatiality as they evolve under the pressure of emerging catastrophic contingency (session 1), progressive social complexification (session 2), and rampant technological change (session 3). Yet no adventurous exploration of this kind could be carried on without a precise compass. The compass of ISR-FBK is methodology. It is the ambition of exploring the new, while adapting old but solid apparatuses of knowledge to new grounds. That is why the fourth session of the issue enshrines the methodological zest of the center's researchers; in communicative but meticulous ways, they try to express in dense paragraphs how they best conceive research on religion.

11. A Garden, not a Cathedral

The issue ends with a 'free' section in which the journal gives space to particularly imaginative and novel contributions on the study of religion. The «Annali di studi religiosi», indeed, are not conceived and edited as if building a cathedral, with its massive, precise, but imposing proportions. It is rather a garden, where some sections grow more than other depending on the contingencies of thought and reflection, and where a precious space is also always left to new sprouts, which are given a place to flourish and, perhaps, become the new imposing trees of knowledge of the future.

1. A Whole Lifeworld in a Room
L'intero mondo in una stanza

a cura di Magdalena Maria Kubas e Jenny Ponzo

In My Solitude: Figurative Rationality and Axiological Inversion in Saints Barsanuphius and John of Gaza

Francesco Galofaro

Abstract – The paper focuses on the relationship between the hermit and his cell, considered as a semantic operator acting on the monk's experience. The monk's discourse presents figurative transformations of the cell (e.g. into a cemetery or temple) and an axiological inversion between life and death; it constructs a topological equivalence between the cell and the monk's soul. By acting on the monk's experience, the cell allows him to re-categorize the *semiotics of his world*. The case study consists of writings about early monks and nuns, focusing in particular on Barsanuphius and John of Gaza (6th century AD).

Keywords: semantic operator – estrangement – figurative transformation – semantic inversion – semiotics of the world

1. Introduction

The relationship between the hermit and the space of the cell seems to have been a necessary element of the monk's pursuit of the divine from the very beginning of the monastic movement. As attested by religious discourse about seclusion, ascetic space paradoxically attempts «to translate this process of annulling space into topologies, spaces, places ... The spatial discourse of asceticism attempts to rearticulate the shared grammar of places so that they translate an ineffable dislocation of the sacred»¹. It is very interesting to explore the way in which the space of the cell gives rise to the effect described by Massimo Leone, as well as the relationship between ascetic discourse and the traces that ascetic experience leaves in its semantics. To this end, I will analyze the hermit's own discourse and discourses on hermits produced at the dawn of the anchorite movement to glean an insight into the semantic features that allow these monks to fill their days with meaning.

The research presented here is part of the project «NeMoSanct!», which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No 757314).

¹ M. Leone, *Semiotica dello spazio ascetico*, in «Humanitas», 68, 2013, 6, pp. 937-947, here p. 941.

2. The First Hermits

Examining the ancient testimonies about the first hermits and nuns, these early writings present certain features. Specifically, they tend to:

- invert the usual values attributed to life and death. An untroubled, pure soul simply awaits the end of life without further concerns. The primary function of the cell is thus to serve as a sort of tomb for secular life and its imperfections.
- transfer values from space to the soul. The space of the cell is a lens for the hermit's spiritual focus on God.
- provide a space for conflict, manifesting as temptations affecting the body such as lust, or the soul such as vainglory. Such temptations become tangible, embodied by demons, in such a way as to make the space into a battlefield. The spiritual war can be either won or lost. It is mistaken to affirm that hermits sought solitude to avoid temptations; on the contrary, the cell, solitude, and loneliness amplify human passions such as acedia, restlessness, and desperation. Spiritual athletes practiced asceticism specifically to test themselves. As Mother Syncletica has said: «For the more athletes make progresses, the more they are matched with stronger opponents»².

At the same time, the purpose of seclusion was actually to train ascetics to govern these conditions that often tested them severely, especially in the first phase of their trajectory of retreat as can be seen in the spiritual direction of Barsanuphius and John of Gaza.

Taking spiritual combat as our starting point, it is interesting to note the recommendations penned by Evagrius Ponticus in his *Treatise on the Practical life (Praktikos)*, dating back to the 4th century AD:

«You must not abandon the cell in the time of temptations, fashioning excuses seemingly reasonable. Rather, you must remain seated inside, exercise perseverance, and valiantly welcome all attackers, especially the demon of acedia, who is the most oppressive of all but leaves the soul proven to the highest degree. Fleeing and circumventing such struggles teaches the mind to be unskilled, cowardly, and evasive»³.

According to Evagrius, the demon of acedia, also known as the noon-day demon,

² Pseudo-Athanasius, *The Life and Regimen of the Blessed and Holy Syncletica. Part Two: A Study of the Life*, ed. by M. Schaffer, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2005, p. 148.

³ R.E. Sinkewicz (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 102.

«... compels the monk to look constantly towards the windows, to jump out of the cell, to watch the sun to see how far it is from the ninth hour [3 p.m.], to look this way and that lest one of the brothers [has come]»⁴.

This short passage illustrates an important function of the cell: it is an arena for spiritual battles against the demons of temptation. These figurative, anthropomorphic actors embody non-figurative *logismoi*, a Greek word that can be translated as «calculating thoughts» that present obstacles in the elevation of the soul. Evagrius finds this notion in Origen of Alexandria, who in turn borrows it from Neoplatonic philosophy. Framed in this way, it has been grafted forever onto the monk's *Weltanschauung*. The spiritual fight is an anthropomorphization of the monks' interior struggle against the passions, that is, their efforts to control their impulses and thereby achieve a state of divine quiet.

As for the move to invert life and death, early collections of sayings by the Desert Fathers (*apophthegmata*) and their biographies, such as Palladius' *Historia Lausiaca*, reveal the environment in which early monks took refuge in order to pursue perfection and struggle against temptations. The *lavra* could be a hut or a space carved out of rock. It usually consisted of two rooms and a niche, called a «window», used to hold icons. It was surrounded by a wall, thus allowing the hermits to grow a garden. The encircling wall protected cells and monasteries from nomads and, in many cases, there was a tower used as a refuge⁵.

The first ascetics in the Egyptian deserts were mainly men, but female anchorites very often joined them. Female monasteries were located near cities so as to prevent possible violence against them. The writings about these ascetics confirm the above-mentioned themes of spiritual combat and the inversion of life and death. One such example is *Amma*⁶ Sara of Egypt. Like many examples of Mediterranean architecture, Sara's house had a flat roof that served as a terrace:

«They also said of her that the same demon of lust was once attacking her menacingly, and tempting her with vain thought of the world. But she kept fearing God in her soul and maintained the rigor of her fasting. And once when she climbed up on the roof to pray, the spirit of lust appeared to her in a bodily form and said to her: 'You have beaten me, Sarah'. But she replied: 'It is not I who have beaten you, but my Lord the Christ'»⁷.

⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁵ L. Cremaschi (ed.), *Deti e fatti delle donne del deserto*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2018, p. 145.

⁶ *Amma* is the word for 'Mother' used by the Desert Fathers, corresponding to the male term *Abba*.

⁷ O. Chadwick (ed.), *Western Asceticism*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1958, p. 63.

Amma Sarah thus encountered the demon of lust on a terrace like a former lover or an old adversary, and they spoke about their past battles. Other sayings provide further details about her hut: «They said of Abbess Sarah of blessed memory, that for sixty years she lived on the bank of a river, and never looked down to see the water»⁸. The houses near the Nile could have been tombs of the pagan era, re-used by the hermits. According to the pagan religion, the tombs were designed as homes to house the soul in the afterlife⁹. Imitating Anthony the Great, monks and nuns such as Amma Alexandra chose these tombs as a refuge. When asked by Palladius about her life, Amma Alexandra explained how she lived, fighting against acedia:

«I pray every hour from dawn to the ninth hour while spinning linen; the remaining hours I go over the holy patriarchs, prophets, apostles, and martyrs in my mind; then, when I have eaten my bread, I pass the remaining hours in perseverance, awaiting my end with gentle hope»¹⁰.

In the passage quoted here, the focus is on the cell as a 'spiritual lens' allowing the nun to concentrate on her thoughts.

As with many nuns and monks, Alexandra spent her time spinning linen, making rope, and weaving baskets. Monks also worked in the fields during the harvest. Cloistered life was not strict: hermits met in the Church for liturgy, were able to receive visits in the afternoon, and went on pilgrimages. Cloistered life was not an end in itself. In fact, as described by Pseudo-Basiliius in *Ascetic Constitutions*, for the perfect monk the body itself constitutes the cell and refuge for the soul. Indeed, a monk can retreat into his own thoughts even when he is home alone, and can remain vigilant and focused on God even in the public square¹¹. As Amma Syncletica stated:

«Many people have found salvation in a city while imagining the condition of a desert. And many, though on a mountain, have been lost by living the life of townspeople. It is possible for one who is in a group to be alone in thought, and for one who is alone to live mentally with a crowd»¹².

This passage shows how the values associated with the cell are transferred to the individual: if this transfer takes place correctly, it is not important whether or not the nun lives in isolation, otherwise the an-

⁸ *Ibidem*, p. 87.

⁹ L. Cremaschi (ed.), *Deti e fatti delle donne del deserto*, p. 139.

¹⁰ J. Wortley (ed.), *Palladius of Aspuna. The Lausiac History*, Collegeville, Liturgical Press, 2015, pp. 14-15.

¹¹ L. Cremaschi (ed.), *Deti e fatti delle donne del deserto*, p. 142.

¹² Pseudo-Athanasius of Alexandria, *The Life and Regimen of the Blessed and Holy Syncletica*, p. 24.

chorite would not find salvation in the desert. In synthesis, the cell acts as a *semantic operator* that performs different functions in terms of competence and performance and syntagmatically links them. In the case of the nun's competence, the *lavra* modifies this element from a modal point of view: it prevents her from seeing or perceiving and allows the nun to acquire spiritual vision instead. As noted above, Amma Sara does not look out at the outside world; the real 'window' is the niche holding the icons. Furthermore, the cell carries out a semantic inversion of valorization of euphoria vs. dysphoria usually equated by culture with the opposition life vs. death. Finally, the *lavra* serves to take the *afferent values*¹³ (silence, peace) relative to spiritual concentration (*focusing*) and semantically transfer them from external space to the internal space of the body.

Having provided the monk with spiritual competence, the *lavra* becomes the space of performance in form of spiritual combat. In terms of narrative semiotics, it is a *utopic* space, «a place where the human doing surmounts the permanence of being, a place of performances»¹⁴. In this regard, Greimas observes that the performance of the hero in mythical tales is located outside the world of everyday experience: such performance is set in celestial or underwater spaces. In a similar way, the space of the cell narcotizes the ordinary features of the nun's experience.

3. Barsanuphius and John of Gaza

I will now present the case of Barsanuphius and John of Gaza (6th century AD). These hermits lived in complete solitude in a small cell outside the coenobium of Abba Seridus, in Palestine. Despite their state of reclusion, they were both spiritual directors and communicated with their brothers exclusively in writing. Their letters, collected by their disciples, represent a classic of spiritual literature. Barsanuphius and John speak very little about themselves and their hermitic experience. Nevertheless, their rare descriptions provide precious insight into the meaning of reclusion and, more generally, monastic life in a cell.

¹³ Regarding the distinction between inherent and afferent semantic values (*semes*), see F. Rastier, *Meaning and Textuality*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

¹⁴ A.J. Greimas - J. Courtés, *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 181.

Below is a list of the main features conveyed by Barsanuphius' letters:

- the inversion of the value between life and death: the monk's self-annihilation allows for the manifestation of God. Furthermore, the analogy between the cell and the soul allows the monk to establish communion, a decisive step in the quest for perfection.
- estrangement (*xeniteia*). As a meaning effect, I have described estrangement as the subject's refusal to accept the action program of an anti-sender manipulator whose values are not shared by the subject¹⁵. This behavior can be observed in many different cases by adopting an ethnosemiotic point of view: I have observed it in psychiatric patients who do not share the program imposed by doctors; Edmund Husserl also writes about a form of self-estrangement from the past subject in that we no longer have the awareness of being a subject intentionally projected towards the future¹⁶.
- intertextuality and polyphony. When writing, the monk continuously bases the form of his life on the scripture. In so doing, he gives meaning to his everyday life in the cell. Barsanuphius conveys this meaning in his role as spiritual director, thereby producing meaning for directed souls who cannot find or have lost it, e.g. because of disease, solitude, pain and so on¹⁷. For example, many of Barsanuphius' letters are addressed to sick brothers: in these texts, everyday experience is taken up as a plane that manifests the meaning of the holy scriptures.
- in monastic language, the lexeme «cell» acquires a very special semantic value. It is part of a technical language that monks use to associate meaning with their experience: a *metalanguage*. Consequently, it is possible to reconstruct their experience by interpreting the semantic structure of their writings.

Beginning from the semantic value associated with the cell, in *Letter 74*, while suggesting that a sick brother rest, Barsanuphius writes:

«Believe me, brothers, [when I say] that vainglory has gained control over me. Never have I in sickness laid down to rest or put down my handiwork; and yet great illnesses have

¹⁵ F. Galofaro, *Dopo Gerico: i nuovi spazi della psichiatria*, Bologna, Esculapio, 2015, p. 64.

¹⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, L'Aia, Martinus Nijhoff, 1959, VI.

¹⁷ A semiotic analysis I carried out in relation to epistolary spiritual direction can be found in F. Galofaro, *La scrittura come laboratorio mistico: le lettere di Padre Pio ai suoi direttori spirituali*, in J. Ponso - F. Galofaro (eds.), *Autobiografie spirituali*, Roma, Aracne, 2021, pp. 135-170.

come to me. Recently vainglory has been tricky, ever since I have entered its cell, and it does not allow illness to come to me»¹⁸.

Worth noting is the interesting expression «to enter the cell of vainglory». Barsanuphius uses this phrase to express that he penetrated the intimate structure of vainglory's tricks. This element demonstrates the deep relationship between the experience of the monk and his technical language. The monk's technical language is not only the manifesting plane of his unique experience, the traces of which can be found in its semantic structures¹⁹; the meanings associated with the anchorite's cell become categories that he projects onto his everyday life in order to re-categorize it, consequently modifying the semiotics of his world.

Letters 141-142 are related to the theme of death. Barsanuphius' cell is figuratively transformed into a cemetery; in turn, John the Prophet explains:

«This is because he has found rest from all the passions there. For he has died completely to sin, and his cell, wherein he is enclosed as if in a tomb for the sake of Jesus' name, is the place of rest, where neither demon nor the devil, the chief of demons, treads. Indeed, it has become a sanctuary inasmuch as it contains the dwelling-place of God»²⁰.

The cell is simultaneously a tomb in which to bury oneself and a sanctuary of God. The positive value granted to death is here associated with a classic mystical theme: self-annihilation, aimed at making room for God. Hence the equivalence between the tomb and the sanctuary becomes understandable. The semantic inversion of life and death is also related to the remembrance of death (called *meditatio mortis* in Latin monasticism), a technique used by hermits to abandon material concerns:

«The remembrance of death amongst those in the midst of society gives birth to distress and frivolity, and even more – to despondency. But amongst those who are free from noise it produces the putting aside of cares, and constant prayer and guarding of the mind. But these same virtues both produce the remembrance of death and are also produced by it»²¹.

¹⁸ Barsanuphius and John, *Letters*, ed. and trans. by J. Chryssavgis, 2 vols., Washington DC, The Catholic University of America Press, 2006, I, p. 100.

¹⁹ In a similar way, infants learn how to use language as they experience the world by projecting it on their environment and thereby categorizing their surroundings. For a discussion of the semiotics of the natural world, see A.J. Greimas, *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, R. Schleifer (ed.), Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.

²⁰ Barsanuphius and John, *Letters*, I, p. 165.

²¹ J. Climacus, *The Ladder of the Divine Ascent*, New York, Harper and Brothers, 1959, p. 110.

Barsanuphius' *Letter 55* introduces another important function of the cell: this space allows its inhabitant to practice *xeniteia*, i.e. the experience of the stranger: the awareness of being a guest, a migrant. Responding to an Egyptian pilgrim who had written to him in Coptic asking to meet him in person, Barsanuphius wrote (in Greek):

«If I am your father as you write, I give you a commandment not to bother me about meeting. For I do not show favoritism to anyone in my life. If I open up for you, then I should open up for all; and if I do not open up for you, nor do I open up for anyone else»²².

The estrangement is based on a verse from the Bible: «Now the Lord had said unto Abram, Get thee out of thy country, and from thy kindred, and from thy father's house, unto a land that I will shew thee» (Genesis 12, 1, King James version). This is only one example of the kind of polyphonic writing that characterizes religious discourse in general.

To return to the focus of this section, Barsanuphius' letters allows us to delve more deeply into the relationship between the cell, as a semantic operator, and experience. In association with holy writings, the inversion of life and death in the form of the *meditatio mortis* is a technique that serves to transform the monk's self and his experience (estrangement). The cell itself thus provides the monk with a new set of categories which he then projects onto his world to re-interpret it.

4. Conclusion: The Cell as a Semantic Operator

As a semantic operator, the cell performs a series of semantic inversions in reference to the value that the secular world ordinarily associates with a series of categorical oppositions. The following homology summarizes the effect of this operation:

Dysphoric : Euphoric = Passion : Quiet = Life : Death = Human : Divine = World : Heaven = Friend : Stranger

Each opposition gives birth to a coherent *isotopy* of the monk's discourse, i.e. a coherent level of reading of the text arising from the dissemination of an abstract theme or concrete figure. As a consequence, the monk's writing can be considered a case of the *figurative rationality* that characterizes religious discourse: «it happens sometimes that several figurative isotopies correspond to one single thematic isotopy. The Gospel parables, related as they are to a common theme, are a good illustration of

²² Barsanuphius and John, *Letters*, I, p. 68.

the point»²³. For example, in Matthew 13 the *kingdom of heaven* is associated with the figures of «a man who sowed good seed in his field»; «a mustard seed»; «the yeast»; «a treasure hidden in a field», and so on. In the anchorite's discourse, the cell becomes a tomb, a battlefield, or a space identified with heaven. Each figurative transformation corresponds to a re-functionalization of the cell.

These semantic inversions are the traces, left in the monk's language, of the way in which the cell modifies the recluse's everyday experience (estrangement) beginning from the move to reduce his worldly perception so as to acquire spiritual sight. The monk recategorizes the world of life through the meanings associated with the cell, thus modifying the semiotics of his world²⁴. According to Greimas' hypothesis, the world of our experience is a semiotic system whose figures and relations, sedimented in the semantics of language, express meanings associated with them by culture²⁵. The cell proves this hypothesis in various ways, since the association in question is modified by operating on the ordinary experience of the world to suspend or modify it. In this way, the cell becomes a sort of ambivalent space, a gate between the earthly world and heaven capable of subverting the human world and its values in order to reach the divine.

²³ A.J. Greimas - J. Courtés, *Semiotics and Language*, p. 164.

²⁴ Regarding the semiotic relationship between figures, themes, and the semiotic of the world in religious discourse, see P. Bertetti, *Lo schermo dell'apparire*, Bologna, Esculapio, 2013, pp. 100-109.

²⁵ A.J. Greimas, *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, pp. 71-73.

The Fourth Dimension. Christian Spiritual Experience and the Relationship with Space

Alessandra Pozzo

Abstract – In the age that has known *Flatland*, the movement of the Flat Earth Society, to whom the third dimension looks already excessive, seems to be gradually losing the memory of introspection that had characterized Christian spirituality from the beginnings. This field of knowledge, while not attaching any importance to the physical extent that allows us to consider the volumes of things, had offered human existence a further dimension, intimate but real and tangible. Precisely because the human body is elected to be the seat of experience, just as one would for the observation of a constellation in a distant galaxy or of an infinitesimal physical particle, the laboratory in which the experiment takes place needs the appropriate instruments and its structure acquires absolute importance. For this reason, some mystics have sought the means appropriate to their personality to pursue the objective. They have sometimes enclosed themselves amid small spaces, walled themselves up alive, withdrawn into a cave or a forest to experiment in solitary places, far from human society, the search for the spiritual dimension. Others, however, have preferred to display their spiritual quest for all to see, hoisting themselves up on a column, stylites for example, or using the various forms of asceticism as a means of persuasive communication, see manipulation, with the aim more of appearing than of being. This paper proposes a semiotic investigation of the four spatial dimensions conveyed by some representative examples from the history of Christian spirituality and the perspectives more or less in keeping with the evangelical message they are supposed to be inspired by.

Keywords: Christian spirituality – space – mysticism – religious imagery

1. The Spaces of Experience

This overview focuses on the identification of the space inherent in the exercise of Christian spirituality understood both as an inner dimension, motivated by experience, as well as the concrete setting where experience itself takes place. Regarding the first occurrence, which calls into question the human compound as the site of spirituality, we will observe how spiritual practices have been described in some samples taken from the witnesses of modern mystics. Since spatial configurations specific to the spiritual experience are mentioned in the historical sources, it is as-

sumed that the place designated for the exercise of spirituality is of particular importance in view of the outcome sought. Our analysis will start dealing with this aspect.

1.1 *Early Christianity*

When persecution against Christians ceased, a need was felt on the part of the Church for a moral equivalent for war; this the Church found in monasticism. About 305 the solitary life begun in the Egyptian desert firstly organized by Saint Antony, who is reckoned as the founder of Christian monachism. Through his efforts and those of his disciples, great colonies of monks arose, the most famous of which were at Nitria and Scete¹. In this context the monk lived truer to the meaning of his name: *monos*, alone. Indeed, they lived in cells grouped round a central church, where services were held on Saturday and Sunday, devotions otherwise being said in the individual cells. The main feature of this type of monasticism was its voluntary character: each monk lived his own life, and the monastery had a number of solitary lives lived in common rather than a true common life that started later with coenobitism founded by Pachomius at Tabennisi sometime in the years 315-320.

The voluntaristic character and competition in the harshness of asceticism that each anchorite imposed upon himself was completely uncontrollable, but nevertheless unfolded under close scrutiny. Now, since the harshness with which the body was treated was considered meritorious, any new ascetic form invented for the purpose of subduing the body and psyche to the pre-eminence of spiritual experience was considered directly proportional to a person's holiness as long as it was not too extravagant or bloody. Indeed, although the monasticism inaugurated by the desert fathers was intended as a replacement for the martyrdom suffered by Christians during the persecutions of the first centuries, it did not consist in the exercise of a sterile self-damage. This is why it was renamed «white martyrdom», precisely because it did not consist in the shedding of blood. In spite of the fact that overseers supervised the various ascetic forms, a certain number of anchorites, less subject to vigilant control, underwent excesses of asceticism aimed at violently subjugating the body to the primacy of the spirit. Their excess has always been condemned, but the exhibitionism that characterised it has not been completely eradicated and numerous examples of self-harming ascetics have been recorded and saints can also be found among them.

¹ Cf. S. Headley, *Du desert au Paradis*, Paris, Cerf, 2018.

The monk's choice of place to live mirrored the ascetic program he proposed. Escape from human consortium could take the form of choosing a cave as a place to live. This is the case of Macarius of Egypt:

«Here is another example of his asceticism. He made in the course of time a tunnel running under the ground from his cell for half a stade and finished it off at the end with a cave. And if ever a crowd of people troubled him, he would leave his cell secretly and go away to the cave and no one would find him»².

But also that of Dorotheus «a Theban ascetic who was spending the sixtieth year in his cave»³ and that of «a certain Solomon, a man of very mild disposition and restrained and possessing the gift of endurance. He used to say that he had been fifty years in the cave. He provided for himself by the work of his hands and had learned by heart all the Holy Scriptures»⁴. Many other monks who lived in the Egyptian desert chose to realize their asceticism through life in a cave, a site that involves an important biblical reference: that of Elijah, who witnesses Yahweh's passage in front of the cave in which he hid⁵.

Others chose a tomb, like Alexandra: «who, having left the city and shut herself up in a tomb, received the necessaries of life through an opening, seeing neither women nor men face to face for ten years»⁶. Sisinnius instead,

«after dwelling with Elpidius six or seven years, finally he shut himself up in a tomb and continued for three years in a tomb, praying constantly, sitting down neither by night nor day, neither lying down nor walking out. He was counted worthy of a gift (of power) over demons»⁷.

Symeon the Stylite⁸ shows incomparable creativity in his choice of places and ascetic means. He first chose to live in a cistern in the middle of the desert, then settled on a pillar, designating it as a place for fasting⁹. Later,

«after procuring an iron chain of twenty cubits, nailing one end to a great rock and fixing the other to his right foot, so that not even if he wished could he go outside these limits,

² Palladius, *The Lausiaca History*, ed. and trans. by J. Wortley, Collegeville MN, Liturgical Press, 2015, p. 76; Girolamo, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Roma, Città nuova, 1996.

³ Palladius, *The Lausiaca History*, p. 48.

⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁵ 1 Kings 19, 9-14.

⁶ Palladius, *The Lausiaca History*, p. 24.

⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁸ Theodoret of Cyrhus, *Life of Saint Symeon the Stylite*, ch. 6, <https://www.johnsanidopoulos.com/2017/09/life-of-saint-symeon-stylite-theodoret.html>.

⁹ *Ibidem*, ch. 9.

he lived all the time inside, thinking of heaven and compelling himself to contemplate what lies above the heavens – for the iron chain did not hinder the flight of his thought»¹⁰.

In this context, the space of life could be invested with sacred and, above all, effective powers, because of the role attributed to them. In the scanty biographies Palladius reports in the *Storia Lausiaca*, for example, one observes the effectiveness of the inside-outside spatial dynamic. Life within the chosen place is often a guarantee of security and divine protection even if it turns into the theatre of the struggle against the evil one. Leaving it meant exposing oneself to the attack of the devil and the temptations of the world, seen as agents external to man and of man's separation from God. In fact, although the ascetic's chosen place was the place of ordinary combat against the evil, this fight was carried out under divine protection supposed to be effective exclusively within the perimeter of his ordinary life. The interior of the cell is the guarantor of the monk's fidelity to God, a sort of matrix, the motor of spiritual progression. Leaving the cell is an indication of digression, diversion from the essential, yielding to temptation. An anecdote from the life of Nathanaël from the *Lausiaca History* confirms this tendency:

«Among other things, ... he seemed to feel a distaste for his first cell and went off and built another nearer a village. So, when he had completed the cell and occupied it, three or four months after the demon came by night, holding a whip of ox-hide like the executioners, and having the appearance of a ragged soldier, and began cracking his whip. Then the blessed Nathanael answered and said: 'Who are you who do such things in ray dwelling?' The demon answered: 'I am he who drove you from that cell. I have come to chase you out of this too'. Knowing that he was the victim of an illusion, he returned again to the first cell, and in a period of thirty-seven years in all did not cross the threshold, having a quarrel with the demon who showed him such wonders, trying to force him out, as it is impossible to relate»¹¹.

2. Monasticism

In the course of time, the protective role of the cell was transmitted to the space of the monastic cloister to the point of making it forbidden to cross its threshold, under penalty of punishment. The severity of the sanction derives from the fact that the Benedictine rule implies a vow of stability, i.e., a commitment to live for the rest of one's existence in the space delimited by enclosure:

¹⁰ *Ibidem*, ch. 10.

¹¹ Palladius, *The Lausiaca History*, p. 71.

«But if anyone shall have thus presumed, let him be subjected to the punishment prescribed by rule. Similarly let it be done to him also who shall have presumed to leave the monastery enclosure, or to go anywhere at all, or to do anything whatsoever, however small, without the abbot's orders»¹².

It is interesting to point out how, in the course of time and because of the rise of coenobitism, individual creativity as a penance idiolect with respect to spatial asceticism is diminished in favor of order and spatial security predetermined by a religious rule of life within a monastery which envisages tiny, uncomfortable serial cells for each monk. Thus, modifying the place of life, the spot of monastic penance is converted from the faith, expressed in facing the danger of a reckless life in the wilderness into the patience in enduring the neighbor living in the adjoining cell.

3. Space as a Sign

In light of more recent evolution in the field of Christian spirituality, we can see that Antiquity exalted spatial asceticism by privileging the choice of cramped and difficult-to-access places for the exercise of corporal penance.

The exit from the spatial rigor of the monastic cell with an opening to the social space is realized in the turning introduced by the preaching orders in the 12th century, Franciscans and Dominicans¹³. They inaugurated an open space for religious life as they were itinerant. This openness to the world as a place of asceticism is declined in various ways in the course of modernity until it leads to a spirituality less centered on the confines of the human body, such as the one inaugurated recently by Pierre Teilhard de Chardin with the topic of the Mass on the World¹⁴, which elects infinite spaces as the seat of a cosmic spiritual experience.

Analyzing this overview of austere spatial forms inherent to early Christian anachoretic or monastic life, we note that a specific spatial semiotics emerges and contributes to the making of a culture in which objects and practices take on a particular meaning and create a specific geometry. Here, objects, places, and forms deserve the expression plane of spatial codes invented by a closed society within the religious semiosphere of post-persecution Christianity. If we must take up Wittgenstein's statements regarding

¹² *The Rule of Saint Benedict*, trans. with an Introduction and Notes by C. White, London, Penguin Classics, 2008, ch. 67.

¹³ J.-C. Guy, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Paris, Le Centurion, 1987.

¹⁴ Cf. P.T. de Chardin, *Hymn of the Universe*, New York, Harper and Row, 1961.

life forms in the *Philosophical Investigations*¹⁵, we can say that the monastic spatial language generates the life form itself, which harbors and allows it to exist as a reaction to the ordinary life forms in human society. That is to say, the place itself generates the corresponding form of life and the various options attached correspond to the creation of a new private social/religious code composed of various syntagms related and at the same time opposite to the society habits and historical periods in which it appears.

The current presence of monastic perspectives as well as the opening to the whole world as a place of spiritual experience, proposed by the theologian Teilhard de Chardin, allow us to observe how opposing tendencies can now coexist and offer their prerogatives to people who refer to one or another spirituality in a world that already announced itself as multi-religious at the end of the second millennium. The openness to the world since the modern era had in fact allowed Christian religious life to move out of the closed setting of monastic life focused on the primacy of prayer to concretize other aspects of the Gospel message in the proximity of people in need. In semiotic terms, this transformation could be defined as the overlapping of the Christian spirituality range with the entire earthly, or even cosmic, semiosphere, fact that entails a phenomenal enrichment of perspectives for the development of an appropriate spirituality.

We can therefore affirm that the monastic living space, whatever form it is shaped in, becomes an instrument with a performative function since, through divine or demonic influence, it makes the monk do something he had not planned to do but who suffers passively.

The voluntaristic character and competition in the harshness of asceticism, the escape from human consortium, the conferring of effective powers to the living space represent the «identification beliefs» (*croyances d'identifications*) typical of the period following the Christian persecutions, which, added to the common «regime of beliefs» (*régime de croyances*) relating to the Christian religion, provide what Fontanille¹⁶ claims as necessary conditions for identifying a semiotic object, that is to say, the form in which spiritual experience is expressed in a specific form of life or in a specific theological perspective.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1953, ch. 19.

¹⁶ J. Fontanille, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, p. 30.

4. The Fourth Dimension

Regarding the hypothesis of a «fourth dimension» inherent in the human compound and revealed by spiritual experience, let us examine a series of testimonies taken from the biographies of some mystics. The account of Theresa of Avila's spiritual experience is spread through all her works. Here are a couple of examples:

«I was at prayer one day when suddenly, without knowing how, I found myself, as I thought, plunged right into hell. ... The entrance, I thought, resembled a very long, narrow passage, like a furnace, very low, dark and closely confined; the ground seemed to be full of water which looked like filthy, evil-smelling mud ...»¹⁷.

The *Memoriale*, a biography of Angela of Foligno (1248-1309), bears witness to the ecstasies that made her famous. Here is an account of this testifying to an experience similar to that of Theresa of Avila:

«While I was thinking, suddenly my soul was ravished and in the first ecstasy was placed at a table without beginning and without end. I, however, was not led to see the table, but what was on it, and I contemplated an unspeakable fullness of which I can say no more than that it was All Good»¹⁸.

We observe that the fruition of the inner space created by the vision mentioned by the two mystics is not accessible at will but that one is transported into it or one finds oneself without knowing how in this unknown place. The etymology of the term ecstasy is in fact derived from ἐξίστημι «putting out» and «coming out of oneself». This movement shifts the attention of the mystic towards an elsewhere, a spatial dimension towards which he cannot go alone but can only be transported by being into a condition of passivity.

The situation relates to an oneiric dimension and is settled in such a way. The difference with the dreamlike condition is that the attention of the mystic is constant and necessary: they consciously attends and is transported into the space designated by the vision. The structure of the described space come precisely from the imagery that the mystic has stored up throughout his life. In fact, here is how the kabbala specialist Gershom Scholem defines this phenomenon:

«Why then does a Christian mystic always have Christian visions and not those of a Buddhist? Why does a Buddhist see the figures of his own pantheon and not, for example,

¹⁷ Theresa of Avila, *Life*, ed. by A. Peers, New York, Doubleday, 1960, p. 181.

¹⁸ Angela da Foligno, *Memoriale*, ed. and with an Introduction by E. Menestò, Spoleto, CISAM, 2015, p. 34.

that of Jesus or the Madonna? Why does a Kabbalist meet the prophet Elijah on his path to enlightenment, and not a figure from a world alien to him? The answer is, of course, that the expression of their experiences is immediately transformed into the traditional symbols of their own world, even when the objects of that experience are basically the same, and not really very different, as many explorers of mysticism, particularly on the Catholic side, readily admit»¹⁹.

In fact, John of the Cross specifies how the individual imagery elaborates precise images taken from religious tradition and stored in his memory, under the impulse of mystical experience.

«All the conceptions and forms which come through the five corporeal senses and become fixed in the soul by the natural way can also come to it by the supernatural way and be communicated to it without the help of any external sense. Indeed, this sense of imagination, together with memory, is like a kind of archive or reservoir for the understanding, in which all intelligible forms and images are received. Like a mirror, it keeps them within itself. Having received them through the five senses, or, as we say, through the supernatural way, and thus representing them to the understanding, the understanding then considers and judges them. Its power goes further: it can still compose and form other images similar to those which are supplied to it there. It must therefore be known that, just as the five external senses naturally propose and represent the images and forms of objects to the internal senses, so God can, we repeat, supernaturally and without the help of the external senses, represent the same images or forms, and much more beautiful and perfect ones»²⁰.

We can first observe the spatial dimensions that the mystical experience seemed to induce by stating that the narrowness of the space predetermined for the practice of Christian spirituality following its most ancient tradition is inversely proportional to the psycho-physical «fourth dimension» that the mystic experiences and constructs through personal imagery during the exercise of his spirituality.

The deprivation of external stimuli brought about by the ascetic option of the mystic forcing himself into a cramped space, is motivated by an introspective search aimed at directing his need to relate exclusively to the divine sphere. Now, the goal sought is to focus one's attention exclusively on inner movements and to refine, not to say deviate, one's perception from that which the five senses provide for physical survival in order to develop an inner perception of both psychic and spiritual order. This operation has been described with great precision by Carmelite spirituality (John of the Cross and Theresa of Avila, Teresa of the Child Jesus and Elizabeth of the Trinity, for instance), which distinguishes the night of the soul and the night of the spirit as two phases of adaptation that initiation into Christian spirituality entails.

¹⁹ G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken, 1996, p. 24.

²⁰ Cf. St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, ed. by D. Lewis, London, Baker, 1922, p. 324.

With regard to the semiotic glance to be laid on the phenomena, an above-mentioned sentence by Gerhom Scholem draws our attention: «the expression of their experiences is immediately transformed into the traditional symbols of their own world»²¹. Indeed, as de Saussure would say and Louis Hjelmslev²² pointed out of the mental activity inherent in language, the plane of expression of mystical experience described in the previous quotations can be considered as composed in the disordered reservoir of images stored in the conscience as a 'matter' of expression. Those lie creating a kind of paradigmatic order of available images until the spiritual experience activates them and, choosing some of them, gives them a 'form' creating a visual syntagm that outlines the vision. As for the meaning to be attached to these forms, unlike a sentence formulated in any conventional language, it is up to the mystic who receives the vision to 'reread' the personal spatial experience and attribute a sense to what has been communicated to him.

The typical progression of the spiritual experience was effectively described by Theresa of Avila using the metaphor of the «Interior Castle»²³. And indeed, just as with the Theatres of Memory that are shaped at approximately the same time and that furnish the mental space to be discovered by the Renaissance man, Theresa describes the discovery of the different spiritual rooms and progressively more and more effaced the closer they are to the seat of the divine presence. Our aim is not to describe the prerogatives of spiritual asceticism, but to investigate the spaces that affect the experience of the divine sphere. We can therefore conclude our investigation by stating that if the mystic undergoes an operation of deprivation of external stimuli, at first the spiritual experience draws on his personal imagination to express, as a dream would, the inner space in which he has chosen to move. A rich universe of perceptions and inner places, thus, offers itself for his enjoyment in one of the early stages of introspection, the night of the soul, as if to reward him for his harsh renunciations. But the traditional Christian inner trajectory, while presenting a clear vectorial dimension that points toward the inner space by foregoing the enjoyment of a physical aspect of ordinary life, is much more demanding and will eventually deprive him even of these points of

²¹ G. Scholem, *On the Kabbalah*, p. 24.

²² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot et Rivages, 1916, p. 181; L. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Baltimore, Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, 1943, pp. 43-36.

²³ Theresa of Avila, *The Interior Castle, or The Mansions*, ed. by B. Zimmerman, Gastonia NC, TAN Books, 1997.

38 | reference to allow him to enjoy the presence of the divine sphere in the most inaccessible point of human interiority. This experience, the mystics teach²⁴, touches the boundary between space-time and discovers a dimension whose qualities are impossible to describe coming back from spiritual experience to the human reality²⁵.

²⁴ M.-E. de l'Enfant Jésus, *Je veux voir Dieu*, Toulouse, Éditions du Carmel, 1949.

²⁵ Cf. 2 Corinthians, 12, 2: «I know a man in Christ who fourteen years ago – still in the body? I do not know; or out of the body? I do not know: God knows – was caught up right into the third heaven».

A Room for Herself: The Semiotics of the Interior and Exterior Space in the Mystical Imagery of the Cell

Jenny Ponzo

Abstract – In the writings of Christian mystics from the Middle Ages up to our days, there is a recurring need for a room intended as a place of intimacy and independence, of loneliness and freedom, in which to build one own's subjectivity, especially thanks to the construction of a relation to a transcendent Other. As the 20th-century culture has shown, this need of a space of oneself is particularly connected to the affirmation of feminine subjectivity: if Virginia Woolf wrote that a woman needs «a room of one's own» to write fiction, a similar concept seems to apply to female mystics across the centuries. This theme is analyzed through different concepts, such as the oppositions, and the related tensions, between inside and outside, proximity and distance, immanence and transcendence, which are in turn connected to the dynamic relationship between a limited possibility of perception and an unlimited potentiality of imagination and knowledge.

Keywords: mysticism – concentration – space – subjectivity – imagination

«... e della Cella si fa uno cielo»¹.
(Catherine of Siena, *Lettere*)

1. Introduction

In the writings of Christian-Catholic mystics from the Middle Ages to our days, there is a recurring need for a room intended as a place of intimacy, of freedom from the world, in which to freely and creatively experience transcendence, which is possible only in a condition of loneliness and stillness. This need of a space of oneself is particularly (even not exclusively) connected to the affirmation of feminine subjectivity: if Virginia Woolf wrote that a woman needs a room of one's own² to write fiction, a similar concept seems to apply to mystics across the centuries.

This paper is part of the research project NeMoSancti, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ Catherine of Siena, *Lettere*, Firenze, Marzocco, 1939, letter CCIII. All translations, unless different specification, are my own.

² V. Woolf, *A Room of One's Own*, London, Hogarth Press, 1929.

The condition of solitude granted by this personal space is an important premise to reach a state of mediation and concentration, a state for which contemporary culture still expresses a strong interest³. In this paper I will therefore firstly focus on the Christian-Catholic idea of concentration and show how it is strictly connected with the spatial imagery of the cell; then, I will concentrate on the distinction between the exterior and the interior cell, based on the writings of Catherine of Siena (1347-1380), Theresa of Avila (1515-1582) and Veronica Giuliani (1660-1727).

2. The Idea of Concentration in Christian-Catholic Tradition

In the Christian-Catholic tradition, praying is considered an act engaging *the whole person* and consisting in a *dialogue* with the divine. This act requires «to enter into oneself and take a distance from ordinary and daily things and, in the meantime, provokes a movement and an opening toward the Other»⁴. The condition of prayer is thus characterized by a typical tension between opposed poles combining motion and stasis, interiority and exteriority: the soul is required to exit from the movement of daily life and stand still and quiet, to reach a condition of solitude and silence; this condition is necessary to the spiritual movement, to the instauration of a dialogue which cannot take place if the soul is not available to listen.

Catholic theologians agree that concentration can be reached in different environments, for instance, in a church, in a garden, a field, or a desert. A widespread and crucial model is however praying alone inside one's room. This model finds a first formulation in Mt 6:6, where Jesus prescribes: «But when you pray, go into your room, close the door and pray to your Father, who is unseen. Then your Father, who sees what is done in secret, will reward you».

³ And this often leads to re-elaborations of the traditional models, see e.g. the contemporary phenomenon of the 'urban hermits', who adapt the ascetic practices to the life in contemporary [cities](http://nuovieremiti.blogspot.com/search/label/Eremiti%20di%20citt%C3%A0) (<http://nuovieremiti.blogspot.com/search/label/Eremiti%20di%20citt%C3%A0>), or the combination of the Christian-Catholic tradition with the oriental traditions (a key contribution in this respect is that of Anthony De Mello).

⁴ C. Laudazi, *Preghiera*, in E. Ancilli (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. Roma, Città Nuova, 1990³, vol. 3, pp. 1992-2009, here p. 1992.

Surely, the cell as a topologic configuration is particularly coherent with a *form of life*⁵ based on the secret, intended as the regime of «being» and «not-seeming»⁶.

3. The Exterior Cell

3.1 *Inside and Outside*

In the Catholic imagery regarding praying in a room, the relationship between physical and spiritual senses is crucial, and is connected to the topological distinction between inside and outside. From this perspective, «External silence ... is nothing more than the environmental premise of inner silence; it is necessary as recollection and solitude ...»⁷.

As a consequence, the creation of a closed personal space granting solitude and silence must be propaedeutic to concentration. The action of isolating oneself into a room can be defined as a secondary narrative program useful for the accomplishment of the principal one, consisting in reaching the concentration which makes prayer effective, or even as a *semiotecnique*, namely a practice producing the meaning intended by the subject⁸. What is particularly interesting is that this model of prayer is based on an analogy between the organization of the spatial environment and the inner disposition of the soul, so that the space of the room results as the material realization of the idea of concentration: the desired spiritual state is fostered by an analogous spatial organization, so that the whole person results centered on their own, concentrated. Reflecting on the organization of the ascetic space, Massimo Leone observes that any space or place is set up, like a scenography created more or less consciously, and plays a relevant influence on the ascetic's semiotic grip of the space, because there is a sort of echo between the plastic structure of the

⁵ On this concept, cf. J. Fontanille, *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège, 2015. See also L. Ruiz Moreno, *La solitude comme forme de vie*, in «Nouveaux actes sémiotiques», 115, 2012, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2664>.

⁶ A.J. Greimas - J. Courtès, *Semiotics and Language. An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 310.

⁷ G. della Croce, *Silenzio*, in E. Ancilli (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 3, pp. 2308-2312, here p. 2310.

⁸ Cf. F. Galofaro, *Come prestare attenzione a Dio: preghiera e semiotecnica*, in J. Ponzio - E. Chiaia (eds.), *Il sacro e il corpo*, Milano - Udine, Mimesis, 2022, pp. 133-151.

42 | spatial language and the plastic structure of the spiritual language⁹: these considerations well apply to the case under examination.

3.2 *The 'atmosphere'*

Both the religious discourse about prayer and the recent semiotic reflection¹⁰ have devoted much attention to the ideas of *environment* and *atmosphere*, intended as a «resonance» of the lived space, which results filled with a «vibration», a feeling, a surplus of meaning which is more bodily and emotional than abstract and semantic¹¹.

Atmosphere has therefore to do with the aesthetic and pathemic grip of the space. The environment, or atmosphere, surrounding the praying faithful is a relevant component of an effective technique of prayer. According to Theresa of Avila, for instance, the mental oration consists in a friendly and loving conversation of the soul with God¹². Based on this consideration, theologian Carlo Laudazi observes that «saints not only define the main features of this kind of oration, but they also insist on the spiritual atmosphere»¹³ in which mental oration should be practiced. Theresa describes an informal atmosphere, in which the affective elements prevail. The particular environment of prayer, therefore, results from the contrast between the material emptiness of the room and the fullness of the inner experience.

3.3 *Sensorial Limits, Reflection and Imagination*

A relevant idea informing this model of prayer is that sensorial limits trigger imagination, that a limited or impeded sight leads to explore with the eyes of the soul what is beyond. This idea is widespread in western culture. Its roots can be traced back to Platonism, and it influences not only the religious imagery and practice of mystics across the centuries, but also the artistic and literary imagery up to the modern and contemporary epoch. Just to mention one example, Marcel Proust writes:

⁹ M. Leone, *Semiotica dello spazio ascetico*, in «Humanitas», 68, 2013, 6, pp. 937-947.

¹⁰ See e.g. the issue 9-10 of the journal «Lexia» (2011), edited by M. Leone and devoted to «Environment, Habitat, Setting».

¹¹ Cf. T. Griffiero, *Amosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017², p. 14.

¹² Theresa of Avila, *Libro de la vida – La Vita*, in *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta, testo spagnolo a fronte*, Milano, Bompiani, 2018, pp. 3-719, 106-107.

¹³ C. Laudazi, *Pregghiera*, p. 2003.

«When I was a child, the fate of no saint seemed so miserable to me as that of Noah, because of the flood that kept him locked in the ark for forty days. Later, I was often ill, and for many days I also had to stay in the 'ark'. I understood then that Noah could never see the world so well as from the ark, despite the fact that it was closed and it was night on earth ...»¹⁴.

This idea has to do with a concept which is fundamental in semiotics. Classic theories of the sign, such as Ferdinand de Saussure's, Charles S. Peirce's, and Umberto Eco's, have taught us that signs have an abstract and substitutive nature, that they can signify what is beyond sensitive experience (and can therefore be used to lie). Going beyond the limits of the matter, and also beyond pure referentiality, is a constitutive part of our semiotic capacity. From this perspective, the model under consideration stresses this tendency, since it entails that an individual voluntarily exasperates the limits of perception in order to stimulate their semiotic faculty – namely the faculty *to imagine beyond the sensual experience*.

This heuristic method often receives a positive *sanction* from the society in which the mystic acts. Indeed, numerous mystics across the centuries who professed – and practiced – the value of an isolated life have had the capacity of attracting crowds of people asking for advice for both mundane and spiritual issues.

3.4 *Self-Affirmation*

The practice of enclosing oneself into a room is not only part of a technique aiming to acquire concentration as the necessary condition of prayer: especially for feminine mystics, the desire to be able to close themselves in a room for their own has undoubtedly another meaning too, connected to their sociocultural environment and their personal condition.

According to Rudolph Bell, many important mystics, such as Catherine of Siena and Veronica Giuliani, were young women who strived for their self-affirmation, in a way which is similar under many respects to the rebellion that many young women still act today in relation to their family and the society they are part of¹⁵. This need of self-affirmation is not only expressed through fasting (the aspect on which Bell focuses more extensively), but also through the desire of a room for themselves, intended as a place of freedom from the prefixed roles imposed by the society and the standard models of behavior.

¹⁴ M. Proust, *Les plaisirs et les jours*, Paris, Calmann Lévi, 1896, p. VII.

¹⁵ R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1985.

From this perspective, it is possible to draw a parallel between mysticism and art. Virginia Woolf, for instance, writes that the creation of a work is hard and is made more difficult by the material circumstances surrounding the writer, who will be distracted by a number of noises and interruptions depending on the environment in which they work, as well as by money and health concerns. Especially for a woman, Virginia Woolf claims, having a room of one's own means to be able to free herself from contingency, open her mind, think independently, and become creative and fully expressive¹⁶.

A further key to interpret the phenomenon under consideration can come from a dilemma proposed by Schopenhauer¹⁷ and recently applied by Davide Sisto to account for the changes in the interpersonal relationships during and after the pandemics¹⁸. In this dilemma, in a cold winter day, some porcupines get close to warm each other, but they are hurt by the reciprocal spines, so they have to get distant again, but then again start feeling cold. In the end, they find a moderate distance balancing pain and cold in a bearable compromise. However, Schopenhauer also notes that there are rare individuals who are able to accumulate much inner heat. These individuals prefer renouncing to society so as to avoid giving or receiving unpleasant sensations. We could say that many mystics (and some artists too) are among these rare individuals, and that their capacity of renouncing to the world derives from a subjectivity which finds its realization in a quest which is independent from the dominating social schemes, and in a fervent intellectual, imaginative and spiritual life, which leads them to find satisfactory a situation of sensorial and social deprivation that for most part of the individuals would be unbearable. Indeed, as Jean de Saint-Samson claims, «to confine in the solitude the body only, without accompanying it with the solitude of the spirit, this means to put oneself, while still alive, in the hell»¹⁹. This kind of proxemics, therefore, is not only reserved to rare individuals, but is inseparable from the relationship to the spiritual dimension, so that the scarcity of social and sensorial stimuli is paralleled by an exceptionally rich spiritual life, overcoming the silence of the senses and annihilating the pain of loneliness.

¹⁶ V. Woolf, *A Room of One's Own*.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Berlin, Hayn, 1851.

¹⁸ D. Sisto, *Porcospini digitali*, Torino, Bollati Boringhieri, 2022.

¹⁹ Jean de Saint-Samson, *Les Contemplations et les divins soliloques*, Paris, Chez Denys Thierry, 1654, pp. 11-12.

4. The Inner Cell

As the term itself suggests, asceticism is a path, a progressive development of the spiritual experience. Many mystics describe several stages in this path, and generally the progression is towards a growing abstraction, in which the experience of the divine gets rid of reason, as well as of images and imagination, and is described as a full union, a communion. Having a room for oneself is a need characterizing in particular the first stages of the ascetic path, when the senses play a bigger influence on the spiritual performance. A more advanced level – even if one which is not yet fully devoid of images – is represented by the creation of an inner room or cell. The mystics able to create an inner space for their own are free to cultivate their spirituality even while they are acting in the world. Inside their inner cell, they keep the dialogue with the divine alive and safe from distraction.

In mystical literature, the use of the spatial metaphor of the inner cell provides a very coherent and effective figurative representation of the idea of concentration. This metaphor is developed in particular by Catherine of Siena. Her hagiographer Raymond of Capua narrates that, since her childhood she was fascinated by the Egyptian fathers and she wanted to imitate them, become a hermit and live in a cavern²⁰. The young Catherine had to face the hostility of her family, who contrasted her religious vocation and her often extreme devout practices. When her parents deprived her of her room, she built an inner cell for herself:

«... she made herself a secret cell under the guidance of the Holy Spirit, in her own mind, from which she decided to come out only for serious reasons. And so it happened that, while before she had a material cell, in which she sometimes entered and sometimes left, now she never left the inner cell, which could not be taken from her»²¹.

The doctrine of the inner cell is developed in numerous passages of Catherine's writings. Catherine calls this inner room the «cell of self-knowledge». In order to reach it, the soul must be perseverant in prayer, become conscious of itself, of its faults and sins, thus overcoming the love of its sensuality and gaining humility. In this way, the soul becomes aware of the bounty of God, and consequently desires the union with him. This inner cell is therefore the pivot of spiritual life²².

²⁰ R. of Capua, *Vita di Caterina da Siena. Legenda Maior*, Milano, Paoline, 2013, p. 56.

²¹ *Ibidem*, p. 74.

²² Catherine of Siena, *Libro della Divina Dottrina volgarmente detto Dialogo della Divina Provvidenza*, Bari, Laterza, 1928, chapters I, LXIII; C. of Siena, *Lettere*, II.

46 | In Catherine's thought a constant analogy is proposed between the inner and the material cell, and she claims that the religious who get away from their cell and stay in the world, die, like fishes out of the water²³. Acquiring the inner cell, however, requires a hard work and resistance to the attacks of the devil, which become particularly violent in the solitude of the material cell²⁴. For this reason, remaining in the material cell is almost unbearable for the weak soul, incapable of paralleling the exterior solitude with the inner shelter in which the dialogue with the divine can take place; on the contrary, the more the soul progresses in the building of the interior cell, the more it loves staying also in the material one²⁵.

In several passages (cf. epigraph) Catherine writes that «the cell becomes heaven». This metaphor well expresses the idea that for the mystic the room for herself becomes a whole *lifeworld*. The same idea can be found in other passages, in which Catherine speaks of the «city of the soul»²⁶, and is further elaborated in the figure of a concentric inner room, when she says that inside the room of the self-knowledge, there is another room, which is the room of the knowledge of God²⁷.

The virtually infinite expansion of the space of the inner cell finds its more articulated expression in Theresa of Avila's idea of the interior castle: «This Castle has ... many dwellings: some at the top, others at the bottom, others at the sides. In the middle, at its center, there is the main room, where the most secret things between God and the soul happen»²⁸. For Theresa too, the door to enter the castle is constituted by oration and meditation²⁹ and the first room to be explored is the one of the self-knowledge:

«I would leave no doubt about the importance of self-knowledge, however lofty the spiritual heights you have reached. While we live on this earth, we are only interested in humility. I repeat that it is really very good to try to enter the room where this theme is addressed, before flying to the others»³⁰.

²³ Catherine of Siena, *Libro della Divina Dottrina*, CXXV; C. of Siena, *Lettere*, XXXVI.

²⁴ Catherine of Siena, *Lettere*, CLIV.

²⁵ Catherine of Siena, *Lettere*, XXXVII.

²⁶ E.g. Catherine of Siena, *Lettere*, II, CCCXV, CCCXIX.

²⁷ Catherine of Siena, *Lettere*, XCIV.

²⁸ Theresa of Avila, *Castillo interior – Il castello interiore*, in *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta, testo spagnolo a fronte*, Milano, Bompiani, 2018, pp. 1092-1495, 1104-1105.

²⁹ *Ibidem*, pp. 1108-1109.

³⁰ *Ibidem*, pp. 1120-1121.

The doctrine of the interior cell enjoyed considerable success in the following centuries. Saint Veronica Giuliani, for instance, takes inspiration from Catherine of Siena. She also lives a retired life and starts to cultivate solitude since her childhood. However, in her account, her desire for the inner cell appears fulfilled by God, so that its obtention seems to derive more from the surrender of the personal will and from divine grace than from a long and patient work to build the cell of self-knowledge, as in Catherine:

It seemed to me that I needed a little retreat, feeling inspired to do like St. Catherine of Siena, to make a remote room in my heart, and there, in the midst of the turmoil, to make my posed retreat with God alone. With this good thought I was preparing for what I wanted to do. In this while, I heard an internal voice that was saying to me: *Do not take pain of not being able to withdraw a little, because I your Spouse will always make you withdraw into Me ...* Therefore, those who want solitude should leave their will ... This is what always keeps our minds raised in things from nothing. And it does not help to build rooms in our hearts, because, since there is a little of our will, soon everything falls on the ground. ... The conversations, the chores, the charity, the office I have, nothing takes me out of holy solitude. Oh! What peace my heart feels staying, continuously, placed in the divine will! Oh! how great is this divine chamber, in this divine will of my God, of my Groom!³¹

Saint Veronica's experience seems moreover more abstract than the one described by Catherine: while for the latter the inner cell is not only structurally analogical to the material cell, but also maintains a relation with it through the practice of the bodily isolation and confinement, Veronica's inner cell appears more independent from the material condition of the body.

5. Conclusion

The imagery of the cell is the core of a set of relevant semiotic issues. The first is that this imagery expresses with efficacy the idea, central to semiotic theory, that sensorial limitation is the first impulse for the semi-otization of the beyond, for the elaboration of signs that are abstract and substitutive in nature.

Another key concept is that the relationship between the inner and the material cell depends on a parallelism between the plastic structure of spatial language and the plastic structure of spiritual language. The metaphor of the inner cell also provides a figurative representation of a con-

³¹ Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto (Diario)*, Città di Castello, Stabilimento Tipografico Editoriale, 1969², vol. 1, pp. 264-265.

cept that has been widely explored by recent semiotic studies, namely that the imagination of transcendence and of the immaterial reality necessitates matter, so that the material world is the inescapable model for the imagination of the beyond and of what is immaterial³². In this sense, the imagery of the cell has an utopic character: the cell appears as the parallel or the extension of the body, when it becomes 'utopic' in the sense defined by Michel Foucault, namely a body (or a room) which in its materiality brings in all the space of the religious, of the sacred, of transcendence³³.

At a narratological level, the room of one's own plays a crucial role in the subject's self-definition and self-affirmation: the 'solitary' person finds their full development in the cell, and in what Greimas would call «regime of the secret», in which a lively inner life is hidden inside the soul³⁴. The form of life of the solitary mystic is therefore placed in a complex field of tensions, in which the body and the soul are engaged in an itinerary going from the exterior (characterized by limitation and closeness) to the interior (of infinite depth and openness), from taking the distance from the others to gain proximity to the divine Other, from the poverty of sensual stimuli and pleasure to growingly rich spiritual ones.

This quest can also be interpreted as a heuristic method, i.e. as a way to gain an improved knowledge of oneself, of the world and of the deity. If it is true that mystical and artistic-aesthetic experience are similar under several respects³⁵, the imagery of a room of one's own undoubtedly constitutes one of these similarities, and proves how the solitary form of life and the heuristic technique it entails are central, at least in Western culture. Moreover, an interesting parallel between the cell of the mystic and the room of the artist is provided by the idea that these spaces are the result of a work, are built according not only to spatial principles, but also trying to realize a particular *atmosphere*. As a consequence, while the cell contributes to the progression of self-knowledge and affirmation, at the same time it is shaped by the self living inside it

³² For bibliographic references on this subject, cf. J. Ponso, *Approcci semiotici alle culture religiose*, in G. Marrone - T. Migliore (eds.), *Cura del senso e critica sociale. Ricognizione della semiotica italiana*, Sesto San Giovanni, Mimesis, pp. 451-476, here pp. 460-462.

³³ M. Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Editions Lignes, 2019.

³⁴ A.J. Greimas - J. Courtès, *Semiotics and Language*, p. 269.

³⁵ Cf. J. Ponso, *Religious-Artistic Epiphanies in 20th-Century Literature: Joyce, Claudel, Weil, C.S. Lewis, Rebora, and Papini*, in J. Ponso - R. Yelle - M. Leone (eds.), *Mediation and Immediacy: A Key Issue for the Semiotics of Religion*, Boston - Berlin, De Gruyter, 2020, pp. 149-164.

and molding it in its likeliness. A similar concept is expressed by Georges Didi-Huberman about the studio of the artist Parmiggiani:

«Does this mean that the artist's studio – the place of work and at the same time the work of the place – should be thought of as ... the transformation of an environment (with the air, the fog, the atmosphere that are proper to it) into a landscape of psyche, in a stylistic character, in the imprint of intimacy?»³⁶.

I think the answer to this question is yes. This consideration explains the fascination that our culture shows for the personal rooms of saints and artists, which are increasingly musealized (this is the case for instance of the room of Saint Pio of Pietrelcina, of Don Bosco, etc.)³⁷. The role culturally attributed to the cell is one of parallelism with the person who lived, built its own subjectivity and had inside it the most important thoughts and experiences making them a great artist or a great saint.

³⁶ G. Didi-Huberman, *Sculture d'ombra: aria, polvere, impronte, fantasmi*, Torino, Allemandi & C., p. 12.

³⁷ Cf. J. Ponzio, *The Saint's Room: Museums and the Management of Nostalgia*, in «Carte Semiotiche», Annali 9 (forthcoming).

The Space of Sin and Salvation: The *Topos* of Mary Magdalene in Italian Prose and Poetry

Magdalena Maria Kubas

Abstract – The purpose of this paper is to consider the representations of Mary Magdalene in Italian literature. Using Juri Lotman’s analysis of the cultural connotations of space, we will examine the opposition between open/enclosed space and its associations with the sanctity/sin and social acceptance/condemnation. Starting in the Counter-Reformation period, Magdalene is gorgeously represented in poetic and narrative works as both a sinner and a saint. By joining the bodily and spiritual, this representation becomes an ideal of femininity and Christian salvation. The following centuries witness a waning of interest in this figure but, starting in the twentieth century, we find renewed interest and various representations. The modern sensibility contextualizes the Magdalene in our time and society, representing her as a lover, a victim of violence, a mentally ill woman, an immigrant and prostitute, etc., her body serving as a space of either socially unaccepted behaviors or lifestyles.

Keywords: spatiality – sin – condemnation – violence against women – social stigma

*«Наготу твою перстами трону
Тише вод и ниже трав.
Я был прям, а ты меня наклону
Нежности наставила, припав»¹.
(Marina Tsvetaeva, *Magdalene*)*

1. Preliminary Remarks

In early Christian iconography, Mary of Magdala is represented among the pious women who visit Christ’s tomb. This kind of image is found, for instance, among the frescoes from Dura Europos or on the sarcophagus of the church of San Celso in Milan, which dates back to the fourth century. In these images, the pious women are depicted as having a similar appearance and displaying similar attributes. Eight centuries later, the Magdalene

This essay is part of the project NeMoSancti, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No. 757314).

¹ [I will caress your naked body with my fingers / softer than water and lower than grass. / I was straight, and you made me tilt / distorted me with your tenderness]. In the second verse, the bodily dimension usually associated with this poem by Tsvetaeva is enriched by a spatial reference. All translations in this article are mine.

appears as the protagonist of the cycle of stained-glass windows in the cathedral of Chartres: this masterpiece presents an account that extends far beyond the narrative about Mary Magdalene we find in the Gospels. In the window cycle, this figure is instead endowed with individual characters and attributes of her own. In the second half of the thirteenth century, the most well-known Western hagiographic account of Mary Magdalene was written by Jacobus de Voragine². Her life as a sinner before her conversion, beautiful and rich, is described in this text. De Voragine's narrative also includes the elements that appear in the Chartres stained glass depiction, including the French part of the *legenda* about the Magdalene.

Mary Magdalene is among the most important female characters of the Gospels, both canonical and apocryphal. In Mark (16, 9-10) and Luke (8, 2-3) alike, she is characterized as the person who has been cured of being possessed by seven demons. In the Gospels of Mark (16, 9-10), Luke (24, 9-10) and John (20, 2-3, 18), she is the one to whom Jesus first appears after the resurrection. Along with other women she witnessed both the crucifixion and Christ's death, and afterwards she took care of his body and visited his tomb (Mark 16, 1-2). Apart from the specific religious, historical, and theological aspects, a general cultural meaning associated with this character developed in Roman Catholicism during the Middle Ages and became particularly important during the Counter-Reformation. In the Gospels, the Magdalene's importance is sanctioned by her having witnessed Jesus' resurrection, and indeed this is known to have given her a more elevated rank among the disciples of Christ. Mary Magdalene's presence alongside Christ was an object of debate in early Christian communities as it raised questions on the role of women in assemblies, women's access to both the priesthood and leadership positions, etc.³.

As scholars have acknowledged, the traditional Western representation of Saint Mary Magdalene merges three different evangelical characters, namely three women named Mary⁴. The formulation and, successively, codification of this narrative occurred between the second century and the end of the sixth century, when Pope Gregory I fixed this specific im-

² Cf. I. da Varazze, *Legenda aurea*, Torino, Einaudi, 2007.

³ For a historical and theological reconstruction, see E. Lupieri, *La Maddalena più antica*, in E. Lupieri, *Una sposa per Gesù: Maria Maddalena tra antichità e postmoderno*, Roma, Carocci, 2019, pp. 21-36; the conflict concerning women's priesthood is discussed in K. King, *Canonizzazione ed emarginazione: Maria di Magdala*, in «Concilium. Rivista internazionale di teologia», 3, 1998; see also *Le scritture sacre delle donne*, *ibidem*, pp. 13-18.

⁴ See M. Mingozzi, *In bilico tra sacro e profano: l'iconografia di Maria Maddalena dalle origini al XV secolo*, in E. Lupieri (ed.), *Una sposa per Gesù*, pp. 129-154.

age of the Magdalene as Church of Rome's official one: in this vision, the woman possessed by evil spirits was identified with the sinner or the prostitute (who is not named in the Gospels) as well as with Mary of Bethany. The act of disseminating this particular depiction, and successively the influence exerted by Jacobus de Voragine's hagiographic account, left a mark that continued to influence representations of this figure up to the twentieth century. The reception of this canonical depiction in Italian literature can be seen beginning in the thirteenth century, when a lauda about the Magdalene was included in the most ancient collection of religious poetry preserved to the present, namely the *Laudario di Cortona*⁵.

The purpose of this paper is to reflect on representations of Mary Magdalene in Italian literature beginning with the period following the Council of Trent. Specifically, I focus on spatial representations of the Magdalene based on the opposition of open versus enclosed space and explore the related distinction between this figure's sinful and holy existence, which in turn intersects with descriptions of perdition versus salvation. Finally, the overall analysis leads to a discussion about the Magdalene as a character who summarizes and conveys first religious and subsequently social standards of accepted or condemned behavior.

2. Corpus and Method

It must be noted that the corpus in which the above-mentioned oppositions and categories can be observed is extensive⁶, while the list

⁵ See *Magdalena degna da laudare*, in A.M. Guarnieri (ed.), *Laudario di Cortona*, Spoleto, Centri Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, pp. 220-230. The *laudario* was collected in central Italy during the thirteenth century and the above-mentioned lauda about the Magdalene lacks the «French part» of the *legenda* that is instead included in Jacobus de Voragine's account. The *laudario* is anonymous.

⁶ The entire corpus includes: 1. Erasmo da Valvasone, *Le lagrime della Maddalena*, in *Poemetti italiani*, Torino, Michel Angelo Morano, 1979, vol. 1: it is a short poem written during the Counter-Reformation; 2. Anton Giulio Brignole Sale, *Maria Maddalena peccatrice convertita*, Parma, Guanda, 1996: a Baroque novel among the earliest Italian examples of the prose narrative; 3. Francesco Pona, *Maria Maddalena, ne: La Galleria delle donne celebri*, Roma, Perino, 1892: a short story from the seventeenth century; 4. Giovanni Domenico Giulio, *Le notti di Maria Maddalena penitente*, Roma, L. Contedini, 1814: an interior monologue from the last quarter of the eighteenth century; 5. Guido da Verona, *Sciogli la treccia, Maria Maddalena*, Firenze, Bemporad, 1920, a novel; 6. Alda Merini, *Maria Maddalena*, in *Mistica d'amore*, Milano, Frassinelli, 2008, a short poem in prose; 7. Carlo Maria Martini, *Maria Maddalena: esercizi spirituali*, Milano, Terra Santa, 2018; 8. Cinzia Demi, *Ero Maddalena*, Torino, Puntoacapo, 2013, a collection of poems; 9. *Maddalena bipolare*, Torino, Golem Edizioni, 2020, a novel; 10. Izabella Teresa Kostka, *Maria Maddalena*, in the collection *Peccati*, Antologica Atelier Edizioni, Pistoia, 2015. This is a sample of the literary works that explicitly touches on topics related to the figure of Mary Magdalene; it is a representative list rather than an

of works examined in this article – examples of both verse and prose, from the seventeenth century to the present – will necessarily be short. In the works addressed here, the Magdalene is placed in enclosed or open space, and this placement is the aspect through which her behavior is evaluated in the main stages of her life. The boundary between open and enclosed space therefore constitutes a rupture in relation to the universe of values – over time, this opposition connotes positive / negative meanings – while, at the same time, the Magdalene continues to perform a role of conveying what is acceptable or not in a specific spirituality and society.

The analysis of the cultural connotations of spatial positioning in literature was introduced by Juri Lotman in his article *On the Metalanguage of a Topological Description of Culture*⁷. Mary Magdalene's life can be divided into multiple parts: an earlier stage in which she is represented as a sinful woman, and the following phase in which she becomes one of the most important of Jesus' disciples (a late stage of her life is often added as well, such as the above-mentioned «French stage» or a period spent living an ascetic life in a cave). Given this distinction between sinful and sacred stages of her life, the analysis of the spatial connotations used in depicting her will aid in investigating what is represented as sin in specific historical moments, understood in a religious or social sense⁸.

3. Notes about Mary Magdalene in Italian literature

Between the Counter-Reformation and the present there has been a remarkable change in the way the Magdalene is depicted. Starting from gorgeous poetic and narrative representations in which she is both a sinner and saint and embodies both corporal and spiritual ideals, we find

exhaustive one. It is drawn up considering the most relevant works of the centuries addressed here, gathering together religious and secular authors and both poetry and prose.

⁷ J.M. Lotman, *On the Metalanguage of a Typological Description of Culture*, in «Semiotica», 14, 2, pp. 97-123.

⁸ I propose a broader analysis of Lotman's framework applied to representations of the Virgin Mary in Italian poetry in a forthcoming article: M.M. Kubas, *The Spatial Representation of the Blessed Mary in Italian poetry at the Time of the Second Vatican*, in «Sign Systems Studies», 51, 2023, 2, pp. 280-300. Due to the limit of space foreseen for the present essay, that analysis is the theoretical framework also for the present study. In the mentioned study the relevant spatial division is between the earthly dimension (ground level) and the heaven (the high dimension). In the present analysis the space is divided into open *versus* close and to these categories correspond the spiritual values associated with the Magdalene, such as salvation (through the conversion), faith, meditation, prayer etc. The closeness is associated with sin, richness, material goods, external richness etc.

Anton Giulio Brignole Sale's *Maria Maddalena peccatrice convertita*⁹ in which the protagonist initially occupies a charming castle, leading a sinful life in which she spends her youth immersed in vanity, wearing sumptuous clothes and rich jewelry and concerning herself only with her bodily appearance. Her conversion in this case is closely linked to her act of going outside, as well as her life among Jesus' disciples. As for the «French stage», included in this novel, the enclosed space of the cave is related to the act of meditating on her sins, while prayer and direct dialogue with Christ is placed in a bright, open space in that the Magdalene is lifted up to Heaven by the angels on a daily basis. A similar representation is developed in Francesco Pona's short story¹⁰.

In the second half of the eighteenth century, Giovanni Domenico Giulio, a writer almost wholly unknown to contemporary readers, wrote quite a long prose piece that is interestingly revealed to be an interior monologue¹¹ entitled *Le notti di Maria Maddalena penitente*. In this account, we hear the protagonist's thoughts during the last eleven nights before her death as she meditates on the way she used to live her life. The perspective mirrors in some ways the point of view adopted by Brignole Sale, who includes in the title of his novel the term «sinner». In the work by Giulio, the night is constructed as enclosed space and it connotes human life with its earthly concerns and sins. Its opposite is the brightness of daytime, which is represented as an open space of freedom and Christ's love. Mary Magdalene herself becomes a kind of container for the issues the author reflects on: both sin and Christ's love which corresponds to salvation, both the lack of faith and faith, etc. In the three above-mentioned works, the universe of reference is the religious sphere and the most important value is the salvation of the soul ensuring eternal life. Behavioral norms and the idea of transgression are thus calibrated on the basis of this metric: Magdalene's carnal sin somehow relegates the protagonist to closed spaces, but what really precludes the sinful woman from salvation is an interior factor, namely her rejection of divine love. Another element firmly linking the three works is their similar representation of the Magdalene in open space, that is, her life in the light of Christ's love.

⁹ The novel was first published in 1636 in Genoa by Pietro Gio. Calenzano and Gio. Maria Farroni.

¹⁰ *Magdalene*, the short story by Francesco Pona, is included in the collection *La Galeria delle Donne Celebri*, first published in Verona in 1632.

¹¹ The text is among the earliest examples of interior monologue prose, a technique of discourse that became popular between the 19th and early 20th centuries. *Le notti di Maria Maddalena penitente* has no longer been published after 1940. According to my research findings to date, the first edition dates back to 1779.

Direct interest in the figure of Mary Magdalene in Italian literature decreased during the nineteenth century, but from the twentieth century onward we once again find a number of representations, especially in literature. Modern sensibility contextualizes the Magdalene – one of the most ancient models of female sanctity – in our own time and society, representing her as a lover, a victim of sexual violence, a mentally ill woman, a victim of human trafficking, etc. Such representations do depict the space around her but, in contemporary literature as in Giulio's eighteenth-century vision, the Magdalene and her body become a space of either sin or salvation. Moreover, in twentieth- and twenty-first-century representations, the above-mentioned spatial oppositions connote Mary Magdalene in a secular society in which the meaning of sin shifts to refer instead to socially unacceptable behaviors and lifestyles. The profane space of Mary Magdalene in the novel by Guido da Verona separates the public life of the protagonist Madlen Green from the sexual sphere – the erotic scenes, both hetero- and homosexual, are set in luxurious hotel rooms and the space of the night. While this is real for the novel's male protagonist, at the same time such settings can be misunderstood as almost oneiric. In a diptych on the Magdalene¹² written in the twentieth century by Alda Merini, Mary Magdalene first defines her body as an empty shape into which men enter and from which they leave – her body is a closed and wounded space that can be sealed and healed thanks to Jesus' love, as the latter's domain is movement in open space, either geographical (Galilee) or defined in Christian terms (Purgatory, Heaven). In this poem, the Magdalene speaks to Jesus and in the following poem Jesus replies. For Merini's Magdalene, the men who intersect with her sinful life are «warriors of nothing» and «rapists»¹³, and this definition – together with the representation of the body as a passive container for male sin – links Merini's diptych with Izabella Teresa Kostka's poem entitled *Maria Maddalena*. The latter includes a further element that enriches the representation of Mary Magdalene: she is also the space of new life – this is what allows the woman to hope for the dawn and the future, the opposite of the claustrophobic night in which the prostitute Magdalene is currently imprisoned. Cinzia Demi's poems offer a similar interpretation of Magdalene's body, «wound humiliated (a) body ... not left to rot / ... / mangled torn from the pit / from the bones forcibly detached»¹⁴: together with Merini and

¹² This is related to the representation of Mary Magdalene provided by Marina Tsvetaeva, quoted at the beginning of this article.

¹³ Alda Merini, *Maria Maddalena*, included in the *Cantico dei Vangeli*, cf. *Mistica d'amore*, Milano, Sperling & Kupfer, 2008 (Kindle Edition).

¹⁴ È un nome che cerco una, from Cinzia Demi, *Ero Maddalena*.

Kostka, Demi also focuses on the violence inflicted on the body of Magdalene, a body that conserves the memory of male sin by interiorizing it, also in a physical sense, as a stigma that socially burdens her. Finally, in Ornella Spagnulo's novel *Maddalena bipolare*, the positive/negative values of these spatial representations are interpreted from the perspective of the protagonist's bipolar disorder. The novel, written in the first person, represents the enclosed space of the bipolar mind and the asylum in a euphoric manner, while open space is cast as negative and associated with social constraints that take the form of both dysphoric letters and notes on a self viewed, in some way, from outside. This vision mirrors the way in which space is represented in the twentieth-century asylum poetry written by Alda Merini¹⁵, a poet with whom Spagnulo feels affinity.

It is worth highlighting that the Magdalenes represented in contemporary literature do not experience redemption, and this is the most important difference between the sacred and profane, the old and new representations of Mary Magdalene. When the opposition between sacred and profane is lost, the Magdalene becomes a 'social' sinner. Such twentieth- and twenty-first-century Magdalenes are also the synesis of that which is considered taboo for women. Their 'sin' is interiorized through both bodies and souls or minds and, even when their act of sinning is forced on them by conditions of violence or exploitation, society stigmatizes them and prevents them from achieving redemption. This is particularly true in cases of female exclusion¹⁶.

4. Conclusion

During both the seventeenth and eighteenth centuries, representations of the Magdalene were not separated from the sacrum¹⁷. Among the works from the period considered here, the main oppositions, such as (1)

¹⁵ M.M. Kubas, *Superare la distanza con un grido: spazi di oppressione, manicomio e malattia mentale in Amelia Rosselli e Alda Merini*, in B. Garzelli et al. (eds.), *Idee di spazio. Atti del convegno del dipartimento di scienze dei linguaggi e delle culture. Università per stranieri di Siena (Siena, 4-5 novembre 2008)*, Roma, Guerra Edizioni, 2010, pp. 53-60.

¹⁶ This conclusion is clear when analyzing Italian poetry written by women during the twentieth century and devoted to the asylum setting and mental illness. See for instance M.M. Kubas, *Essere come voi non è così facile: barriere spaziali, ostacoli mentali, confini sociali. Il disturbo mentale in Amelia Rosselli*, in «Between», 1, 2011. Available at: <https://ojs.unica.it/index.php/between/issue/view/7> (last accessed on January 20, 2023).

¹⁷ This tradition, especially in novels, continues across the centuries to become a marginal topic of mass literature or para-literature.

enclosed space / (2) open space, correspond to the distinction between Mary Magdalene as the model of the female sinner (1) and woman saint (2). On this basis, her early earthly life aimed at both richness and pleasure is judged in negative terms, while Christian grace and divine love offer her complete redemption. In the literary works mentioned in the previous part of this article, a semi-symbolic system is created that operates quite stably during the post-Tritendine period. During the twentieth and twenty-first century, the opposition between open and enclosed space in depicting the Magdalene is still at work – what is missing is the sacred context. Consequently, this opposition becomes operative in a secularized culture. After religious meaning has been abandoned, the figure of Mary Magdalene becomes an element of the social context: in contemporary literature, for instance, she is an exemplary container of socially accepted/condemned behaviors and lifestyles. The renewed topos of Mary Magdalene conveys a set of values that are expressed through spatial oppositions linked to the social inclusion/exclusion of women.

As for the analysis of the most recent representations of Mary Magdalene, namely those in Merini's, Demi's and Spagnulo's works cited here, it seems obvious that contemporary engagement with the Mary Magdalene narrative is only partial in that it treats mainly the topos of the prostitute who is about to be stoned. While salvation in a profane, contemporary context is difficult (or not foreseen), however, according to the perspective of this analysis open space as a horizon of hope can be seen as a partial form of redemption – in the poem by Izabella Teresa Kostka examined here, for example, it is from sin that new life springs, and the Magdalene intends to protect this new life both bodily and morally.

Dissipatio Humani Generis. The Fuga Saeculi according to Guido Morselli

Paolo Bertetti

Abstract – *Dissipatio H.G.* is the last novel by Guido Morselli, written shortly before he committed suicide. In it an unnamed narrator/main character, a former journalist who has left his job in Chrysolpolis – the «Golden City» –, ekes out an isolated existence in the Swiss mountains to escape from a world based on ambition and greed. At the beginning of the novel, his escape from the world, which he refers to as his *fuga saeculi*, is amplified and overturned by a sudden and complete *dissipatio humani generis*: all human beings have disappeared into thin air, and the narrator has become the last man left on Earth. Transporting it into a cosmic dimension, Morselli draws a real anatomy of solitude. However, the protagonist's detachment from humanity affords only partly an occasion for a new and deeper look at society, and at human nature. If the withdrawal from the world connected with more intense spiritual or intellectual experiences can be understood as a form of life, in describing its solipsistic apotheosis, Morselli outlines its bleaker limits, tracing – through a lucid organization of narrative spaces – a passional trajectory that winds its way through euphoric and dysphoric states.

Keywords: escape-from-the-world – apocalypse – mysticism – Guido Morselli – solipsism

1. The Solitude of the Last Man

This essay is dedicated to Guido Morselli, a singular figure in twentieth-century Italian literature, and in particular to his last novel, *Dissipatio H.G.*, written shortly before he committed suicide in 1973¹. The novel is generally considered to be his most personal book, the one that most reflects his existential parable.

In a journal issue like this focusing on the themes of self-reclusion and isolation from the world as a religious and artistic experience, Morselli's

This article is part of the research project NeMoSancti (nemosancti.eu), which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ The novel was published by the Adelphi publishing house (Milan, 1977), which edited the posthumous editions of all Morselli's major works. The novel has recently been translated into English by Fredrika Randall (*Dissipatio H.G.: The Vanishing*, New York, New York Review Books, 2020). All quotations from the novel are taken from the e-book edition of the volume. Where page numbers are not included I have indicated the chapter number.

biographical and existential story would already be interesting in its own right. From 1952 onwards, Morselli, in fact, led a reclusive life in a small cottage in the woods and hills surrounding the Lake of Varese, near the small town of Gavirate. In this self-isolation he wrote most of his works, all rejected at the time by publishers, only to be released, with great critical acclaim, after his death².

In his partly autobiographical projection, the unnamed narrator and main character of *Dissipatio H.G.* is a self-recluse. He is a former journalist who has left his job in Chrysopolis (maybe a transfiguration of Zurich) and confined himself in an isolated hut in the Swiss mountains 50 minutes by pathway from the small village of Widmad, just like Morselli did.

At the beginning of the story, the protagonist – who is therefore already a recluse – decides to move further and definitively away from the world by committing suicide. But just before throwing himself into an underground lake deep in a mountain cave, he changes his mind and goes back home. In that short interval, all mankind has mysteriously and completely disappeared, as if evaporated. Everything else has remained intact: animals, trees, things etc. It is the *Dissipatio Humani Generis*, the vanishing of humanity, as Morselli defines it.

The theme of the last man on earth has a long tradition, starting at least with J.B. Cousin de Grainville's *Le dernier homme* (1805) and Mary Shelley's *The Last Man* (1824). It is a particular declination of the broader trend of post-apocalyptic fiction, which – beginning with the novels of Grainville and Shelley up to the most recent zombie apocalypses – has transplanted the apocalyptic tale into secular soil. In fact, in these works the mystical and religious significance is lost, and the catastrophes are no longer triggered by supernatural causes. They are instead described in their concrete occurrence, and the prophecy takes on, if anything, the value of romantic vision or rationalistic admonition, often linked to the risks of progress³. Studying the twentieth-century post-apocalyp-

² On the life and work of Guido Morselli see, among others, V. Fortichiari, *Invito alla lettura di Guido Morselli*, Milano, Mursia, 1984 and M. Fiorentino, *Guido Morselli tra critica e narrativa*, Napoli, Eurocomp, 2002.

³ P. Bertetti, *L'apocalisse quotidiana*, in P. Bertetti - A. Appiano - A. Zinna, *Fine del millennio*, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Documenti di lavoro e pre-pubblicazioni, 1998, pp. 1-20. On post-apocalypticism in contemporary literature and imaginary see also: F. Muzzioli, *Scritture della catastrofe*, Roma, Meltemi, 2007; M. Lino, *L'Apocalisse postmoderna tra letteratura e cinema. Catastrofi, oggetti, metropoli, corpi*, Firenze, Le lettere, 2014; D. Comberinati, *Il mondo che verrà. Cinque ipotesi di ricostruzione dell'umanità nelle narrazioni distopiche*, Milano, Mimesis, 2021.

tic stories, Gary K. Wolfe⁴ has identified a distinctive narrative scheme, made up of a series of functional elements. Chronologically, the first functional element consists in the experience or discovery of the cataclysm, followed by a journey through the scenario of destruction to learn about the extent of the catastrophe. In most cases the journey ends with a meeting with other survivors, and the subsequent establishment of a new community. The core of the stories is generally centered around a clash with other communities or between rival groups within the community over the founding values of the new society. This is the case, for example, in *Earth Abides* by George Stewart (1947), one of the paradigmatic texts of the genre, but also of the recent television series *The Last Man on Earth* (20th Century Fox Television, 2015-18). *Dissipatio H.G.* differs from the above in that the disappearance of humanity is absolute and definitive, leaving the protagonist utterly alone. This brings Morselli's novel closer to other solipsistic fantasies such as Matthew Shiel's *The Purple Cloud* (1901), which contains some particularly strong affinities with Morselli's novel⁵.

In any case, adhering to the typical narrative structure of the genre, *Dissipatio H.G.* likewise begins with a journey into the scenario of the catastrophe: the protagonist descends from the mountains – just like Ish, the main character of *Earth Abides* – and drives to Chrysolopolis before visiting other places on the plain to find out what has happened and search in vain for possible survivors.

After a first reaction of «thinking, reasoning fear»⁶, and then panic and anxiety when faced with the inexplicable, the return to his mountain hut brings with it a temporary acceptance of the extraordinary situation, in a pathemic state that we can define curiously *aphoric*.

It may seem strange, but in apocalyptic literature, the pathemic state of the last survivor is not necessarily dysphoric: rather we have an intersection of dysphoric and euphoric states (you can «have the whole world to yourself», or «start from scratch»). This is what happens in *The Purple Cloud*, in a sort of dream of omnipotence by the sole survivor, or in a

⁴ G.K. Wolfe, *The Remaking of Zero*, in E.S. Rabkin - M.H. Greenberg - J. Olander (eds.), *The End of the World*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982, pp. 1-19, now in G.K. Wolfe, *Evaporating Genres. Essays on Fantastic Literature*, Middletown, Wesleyan University Press, 2011, pp. 99-120.

⁵ F. Sielo, «Niente da ridere»: le apocalissi ironiche di G. Morselli e M. P. Shiel, in «Between», VI, 2016, 12, pp. 1-22, see: <https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/2199/2286> (accessed February 11, 2023).

⁶ G. Morselli, *Dissipatio H.G.: The Vanishing*, New York, New York Review Books, 2020, ch. 7.

sarcastic story by Alfred Bester, *They Don't Make Life Like They Used To* (1963), where the last surviving couple in a deserted New York indulge in a consumerist orgy in department stores and luxury goods boutiques.

There is little of all this in Morselli's novel. The condition of separation – better, of withdrawal – of the protagonist from the rest of humanity is already fulfilled before the Vanishing, consisting in self-isolation and culminating in the attempted suicide:

«A windy morning. The cave of the siphon, June 2, they were still in the future, and I was indulging in my usual pastime: parenthesizing the existence of my fellow humans, imagining myself as the only thinking being in an utterly empty universe. Empty of human beings, that is. Allow me to prettify my interior thoughts with some pedantry: Hegel dreamed of the Real in and for itself; for me the Real was of and for myself, where others take no part, because they don't exist»⁷.

There is no thymic evolution. The narrator's existential condition is not touched – if not accidentally – by the end of humanity. As Michele Mari writes: «For someone who has always been a prisoner of his own solipsism, [Morselli] seems to tell us, the condition of being the only survivor cannot introduce a real change»⁸. In semiotic terms, we could say that the thematic role of (last) survivor overlaps but does not influence that of «solitary».

Rather, the vanishing of humanity almost seems to be reality's way of adjusting to the psychic condition of the solipsistic subject. Note the great irony of Morselli: the last representative of humanity is the one who never wanted to be part of it, who shunned it and sought solitude.

2. The Experience of Solitude

Now, to what extent the narrator's desire for solitude (and perhaps of Morselli himself, if we admit that the work is strongly autobiographical) is connected to religious experiences?

The narrator defines his escape from the world as *fuga saeculi*. This expression is not accidental. It has its origins in the Fathers of the Church. *De Fuga Saeculi* is the title of a sermon by Saint Ambrose. It is an ascetic work that insists on the need to flee the world in order to obtain salva-

⁷ *Ibidem*.

⁸ M. Mari, *Estraneo agli angeli e alle bestie (lettura di Dissipatio H.G.)*, in «Autografo», XIV, 1998, 37, pp. 49-58, here p. 54. My translation.

tion. The idea of *fuga saeculi* is at the heart of monastic life, which begins with a detachment from temporality and a flight into the desert – into the non-world – as a condition for accessing pure prayer and divine contemplation⁹.

However, in the words of the narrator there is no explicit reference to a search for a deeper experience – if not spiritual, at least intellectual or artistic – linked to his voluntary withdrawal from the world. Indeed, it seems voluntarily to diminish and reduce it to a fear of the other:

«I am, on and off, an Anthropophobe, I'm afraid of people, as I am of rats and mosquitoes, afraid of the nuisance and the harm of which they are untiring agents. This is not the only reason, but it's one of them, why I seek solitude, a solitude (in the modest limits of the possible) that is genuine, i.e., extensive and abiding»¹⁰.

If anything, in *Dissipatio H.G.* we can identify another spiritual attitude, which in Christianity – starting from the Middle Ages – is often associated with the *fuga saeculi*: it is the so-called *contemptus mundi*, the «contempt for the world», considered as a place of sin and perdition¹¹.

In this regard, the description of Chrysopolis – the «Golden City» – is scathing:

«I don't like Chrysopolis much, in fact I can't stand it. For me it is the Biblical antitype, the triumphant consummation of everything I scorn, the epitome of all I detest in this world, my negative caput mundi. My fuga saeculi, my flight from this world, was even then an escape from this place, the precise material expression of our century»¹².

The gaze from afar allows the narrator to show the life of the business metropolis in detachment that goes beyond the satirical gaze of bourgeois opulence to become more generally a nihilistic sarcastic criticism of the contemporary western world.

But is it really true that the narrator-protagonist's detachment – by now definitive – from humanity does not involve any inner experience, of an intellectual if not a spiritual nature?

Perhaps we should not pay too much attention to certain statements of

⁹ R. D'Antiga, *Introduzione*, in Lotario di Segni, *Il disprezzo del mondo*, Parma, Pratiche, 1994, pp. 9-24.

¹⁰ G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, ch. 7.

¹¹ F. Lazzari, *Il contemptus mundi nella scuola di San Vittore*, Roma, Istituto italiano per gli studi storici, 1965; R. D'Antiga, *Introduzione*.

¹² R. D'Antiga, *Introduzione*.

the anonymous protagonist. Often he seems to be an unreliable narrator: he says he takes little interest in philosophy («it never has interested me much»¹³) and does not read anymore («I haven't opened a book, old or new, for years»¹⁴). Nevertheless, the novel contains many quotes and references to philosophy and literature that are profound. His reflections are actually the result of the type of thinking that belongs to someone who is observing the world from afar.

Throughout the novel, a vein of intolerance towards all intellectualistic attitudes and cultural constructions emerges: in an existential hypertrophy, the narrator repeatedly denies and stigmatizes his own culture at the very moment in which he manifests his erudition and raises profound and perceptive philosophical questions.

It is as if Morselli, in a disconsolate pessimism, felt that the very idea of withdrawal from the world to promote intellectual activity was nothing more than the umpteenth illusion, basically disavowing his own existential choice. Michele Mari perceives in Morselli

«a sort of irritation and intolerance towards his own intelligence and his own culture: like a Vichian dream of barbarism and naivety, in the mortifying certainty (the same that hovers in Pavese's *Business of Living*) that every intellectual refinement involves an impoverishment of vitality, an irreparable loss of meaning»¹⁵.

What the narrator does experience to the full in his solitude, is a broader and deeper experience of nature:

«I had managed to persuade myself that I really was alone. Alone in the world ... I was living this. I got up from the grass and embraced the larch trees, something I used to do as a boy and for the same reason: to allow myself to be penetrated by their life force»¹⁶.

It is an experience that, in the silence of human disappearance, becomes more intense and grandiose:

«The disappearance of the reverential fear that vast, uncontaminated nature once inspired in man is one of the vital impairments our age suffers from. Here there is no one between me and nature; the crags and the ice are sheer solitude and immensity, and I must salvage nature and taste it again»¹⁷.

¹³ G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, ch. 7.

¹⁴ *Ibidem*, ch. 18.

¹⁵ M. Mari, *Estraneo agli angeli e alle bestie*, p. 50.

¹⁶ G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, ch. 7.

¹⁷ *Ibidem*, ch. 13.

In the novel, nature and solitude (but also altitude) are closely related and are the basis of a lucid organization of narrative spaces, summarized in figure 1.

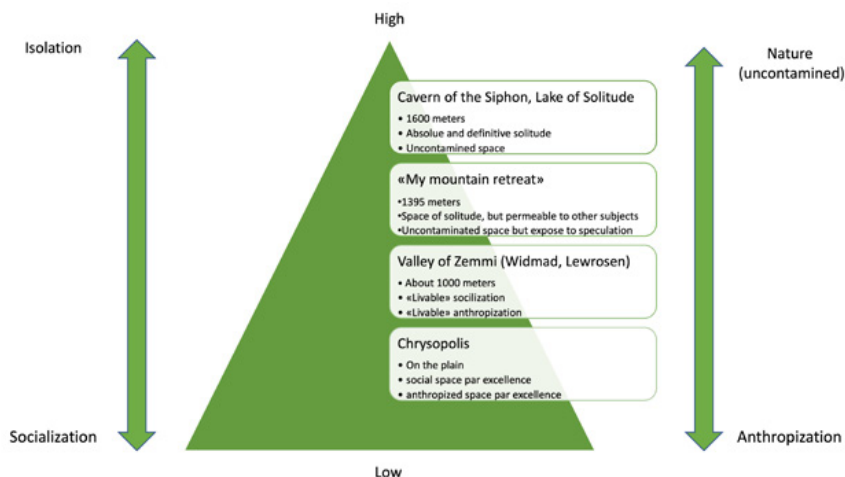


Fig. 1 The organization of narrative spaces in Dissipatio H.G.

As we can see the diegetic space is divided into a quadripartite structure, organized around three semantic categories: sociability vs isolation, high vs low, nature (uncontaminated) vs anthropization.

First of all, there are two completely opposite spaces:

a) Chrysopolis: the social and anthropized space par excellence, located on the plain (therefore below).

B) The Cavern of the Siphon (and inside it the Lake of Solitude), high up on the mountain at an altitude of 1600 meters, where the protagonist goes to commit suicide. It is the uncontaminated space of absolute and definitive solitude, corresponding to detachment from humanity through suicide. Or, vice versa, the mysterious disappearance of the latter.

There are two spaces in between. The first is the mountain valley of the Zemmi, «my valley»¹⁸, with the villages of Widmad and Lewrosen, inhabited by «mountain people ... who didn't consider emigrating ..., who were stubbornly loyal to their villages»¹⁹. Undoubtedly a place impacted by the work of man, but nevertheless still «liveable», a place where less «stifling» and more «acceptable» social relations occur.

¹⁸ *Ibidem*, ch. 1.

¹⁹ *Ibidem*.

The second intermediate space is the narrator's house – «my mountain retreat (altitude 1,395 on d.m. level)»²⁰ – at the end of the steepest trail, 50 minutes walk from Widmad) and the huts of its neighbors, such as Malga Ross; it is still an uncontaminated space, but exposed to the risk of speculative development (there is a project to build a highway; and this is precisely what «triggers» the protagonist's decision to commit suicide). It is also a space of solitude, but permeable to the presence of other subjects: «The irruptions of Henriette, my ex; the boys from the school in Widmad out on a Sunday hike; books sent with appeals to review them; checkup visits by Dr. P.»²¹.

Conversely, the Cave and the Lake, as we said, are the spaces par excellence of Solitude. They represent an eminently symbolic space. For the narrator, not by chance, reaching them is tantamount to the disappearance of humanity and the transformation of the whole earth into a place of solitude.

While the Vanishing causes the whole diegetic geography to change from a factual point of view – all earth is a deanthropized place of solitude – the spatial organization we have described remains, thus allowing the only survivor to make sense of his experience. It transfigures itself into a geography of memory and regret: very soon in fact, humankind – now vanished – relives in the mind of the survivor through his memories and becomes crowded with his mental ghosts. In a significant scene, the protagonist fills Widmad's square with mannequins taken from a department store, building the illusion of the world that once was it. Above all, memories of his brotherly friend, the psychologist Karpinsky, run through his mind, he hears his voice, longs for his return.

However, the prevailing sentiment is a «nostalgia for the human», as Cesare Segre defines it²²; «a frantic nostalgia, the harsh privation of and bitter regret for an irreparable loss»²³, as we can read in the novel. According to Greimas²⁴, the mechanism of nostalgia has its origin in the disjunction from an object of value that is now irrecoverable; this disjunction causes a pathemic state, that of regret (whether obsessive or not), which, in turn, causes another pathemic state: wasting, languor, melancholy.

²⁰ *Ibidem*, ch. 2.

²¹ *Ibidem*, ch. 7.

²² C. Segre, *Fuori dal mondo*, Torino, Einaudi, 1990, p. 86. My translation.

²³ G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, ch. 18.

²⁴ A.J. Greimas, *De la nostalgie. Étude de sémantique lexicale*, in «Actes Sémiotiques (Bulletin)», 39, 1986, pp. 5-11.

Here there is an evident reversal of the object of value: before the Vanishing the subject aims to disjoin from humanity and to conjoin with solitude; in the course of the novel, however, the axis of desire is reversed: in the absolute and definitive lack of human beings, the survivor realizes that «a man is such only in the relationship with his fellow men»²⁵ («But now that they are playing hard to get, or are trying to, anyway, I'm beginning to reevaluate their importance»²⁶).

The passionate trajectory of the character whose ups and downs take him through euphoric and dysphoric states (memory, loss, nostalgia) has its counterpart in his movements through the diegetic space: at the end of the novel, in an attempt to reunite at least illusively with humanity now lost – the survivor goes backwards through the different diegetic spaces: he leaves his home and moves first to Widmad and finally returns to Chrysolopolis, in the hope of reuniting with his lost friend, Karpinsky.

3. Conclusion

If the withdrawal from the world and its connection with extraordinarily intense spiritual or intellectual experiences can be understood as a form of life – that is, as Paolo Fabbri summarizes, «a cultural model with its own style that participates in the semiosphere»²⁷ – the narrator and protagonist of *Dissipatio H.G.* (possibly Morselli himself) is well aware of how this is a cultural 'pattern' to which his own existential choice cannot fail to relate. Defining his isolation from the world as *fuga saeculi*, he lucidly compares his seclusion from the world with the form of life settled in culture and common sense – almost a stereotype. And he rejects it, just as he rejects any intellectual pose.

If, as we have said, in his now disconsolate pessimism Morselli questions his own intellectual activity – suggesting the emptiness of his own existential choices – even the isolation from the world and the human in his *buen retiro* is nothing but an illusion without meaning.

²⁵ C. Segre, *Fuori dal mondo*, p. 86. My translation.

²⁶ G. Morselli, *Dissipatio H.G.*, ch. 18.

²⁷ P. Fabbri, *Postfazione. Supplemento a Claude Zilberberg*, in C. Zilberberg, *Giardini e altri terreni sensibili. Sulle tracce delle forme di vita*, Aracne, Roma, 2019, pp. 119-126, here p. 120. On the forms of life see also J. Fontanille, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.

A Room of Nature's Own: Mario Rigoni Stern's Household between Mind and Meadow

Paolo Costa

Abstract – Nature – more particularly wilderness – often takes on a salvific role in modern consciousness. In view of the malaises caused by the acceleration, discipline, and complexity of modern sociality, the natural world appears to many today as an oasis of simplicity and peace. This nostalgia, however, is not an immediate desire. Rather, it is the product of an internalization of nature realized in the privacy of a room whose essentiality resonates with the consoling candor of natural environment. In this essay, such interpretative framework is tested against Mario Rigoni Stern's writings and the role played by nature in them as an agency of «counter-terror». The major question I focus on at the end of the essay is whether this semiosis of nature is tantamount to a betrayal of it or not.

Keywords: Mario Rigoni Stern – nature – storytelling – moral resilience – house

1. A Spiritual Conundrum: The Paradox of the Nature Storyteller

Those who write about nature *for the sake of nature* experience a significant paradox. For, in most cases, they cannot do so – and probably would not even want to do so – *in the midst* of nature, but are forced to do it in a secluded place, in some kind of «house», in a building, that is, raised specifically to serve as a bulwark *against* nature (or at least against part of it).

I do not think that this paradox represents, so to speak, a «performative» contradiction (as it happens when the behavior of the speaker contradicts its semantic content, its assertion), making any form of literature that puts natural environment at the center of its creative efforts in principle inauthentic. The tension, however, is meaningful.

Given that, in this case, the source of inspiration seems to be at odds with the deeper meaning – the *pointe* – of the very practice of writing, why would a lover of nature feel the urge to write about it, rather than simply immerse himself or herself in it? Hence, it makes sense to ask whether nature is not treated here instrumentally by the writer for the by no means «natural», in some respects even «anti-natural» purposes of their literary vocation. But is this not always the case in any «spiritual» exercise worthy of the name, be it intra- or ultra-mundane?

Broadly speaking, the mental habitat of those who see nature as a crucial element of a spiritually uplifting life has something deeply enigmatic about it¹. For how can an entity that in the eyes of moderns embodies the ultimate exteriority be at the same time the access point to a most intimate experience? In what follows, I want to gesture towards a tentative account of this crucial junction in the contemporary Western way of life. My end goal is to show that there can be a mutually empowering relationship between the quintessential solitary gesture of artistic writing, and the pull of wilderness, which is regarded by many today as a saving power in a world often seen as morally out of joint.

In order to articulate and understand the major characteristics of this creative spiritual tension, I will devote the rest of my paper to a thoughtful reflection on a key aspect of the work of the Italian writer Mario Rigoni Stern². In the context of Italian literature, which unlike American poetry and prose, is generally distrustful of any epic of wilderness, Rigoni is one of the few writers who deserves to be called a «Nature Storyteller», in the dual meaning of the term, as long as he tells stories about nature and for nature's sake. Apart from the dramatic experience of war and a few rare cases of urban storytelling, Rigoni Stern has written mainly about woods, forests, mountains, seasons, plants, hunting, animals, and human activities that take place in close contact with nature, in a dialectical harmony with it³. And he did so with a language that fits the subject matter like a glove: essential, sparse, almost photographic. The senses, by the way, are very important in his prose, particularly the sense of sight – the vigilant, receptive, stereoscopic gaze of the hunter – and Rigoni's main effort as a writer is to systematically make them prevail over their intellectual sedimentations.

¹ On nature as an axis of resonance in the modern age, see C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989, chap. 20; C. Taylor, *Poetiche romantiche*, in *Modernità al bivio. L'eredità della ragione romantica*, ed. by P. Costa, Bologna, Marietti, 2021, pp. 23-127; H. Rosa, *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*, Cambridge, Polity Press, 2019, pp. 268-279.

² Mario Rigoni Stern (1921-2008) is universally celebrated as the «accidental» writer of the wartime memoir *The Sergeant in the Snow* (original Italian edition, 1953, trans. by A. Colquhoun, Evanston IL, The Marlboro Press - Northwestern, 1998). In this essay, however, he is treated as an exemplary «Nature Storyteller», that is, as a vocational writer who sees nature as a powerful attention arouser and an endless source of true tales. In this respect, his most important texts are collected in *Le vite dell'Altipiano. Racconti di uomini, boschi e animali*, Torino, Einaudi, 2008. All translations of Rigoni Stern's quotes, except where indicated, are mine.

³ A self-interpreting account of his own attitude to «nature» can be found in M. Rigoni Stern, *La natura nei miei libri. Vestone 16 settembre 1989*, in A.M. Cavallarin - A. Scapin (eds.), *Mario Rigoni Stern. Un uomo tante storie nessun confine*, Scarmagno TO, Priuli & Verlucca, 2018, pp. 15-26.

In short, nature must speak for itself. That is, its expressive power should be protected as much as possible from being stifled by non-natural devices. Only in this way, it will be able to play its role as «counter-terror»⁴, by exerting that munificent consolatory power, which Rigoni tacitly ascribes it and which accounts, at least in part, for the enduring success of his books, well beyond the narrow circle of lovers of Alpine environments.

From this point of view, writing appears as the repository, the inscription in individual memory of an overflowing sensory experience, which was gratifying beyond all expectations. The inscribed memory, we might even say, is the «house», the abode, within which nature can continue to exert its invigorating influence after the experience has fully consumed the energies of the Nature Storyteller. In writing, put otherwise, nature continues to resonate even after the subject has lost, through exhaustion, the ability to deal directly with it.

Through scripture, hence, nature, so to speak, doubles up. It is simultaneously inside and outside the house, as if knocking on the writer's doors and windows to bring them back to the source from which their memory, intelligence, creativity have drawn inspiration. The Nature Storyteller's house is therefore by definition porous, and the window, the attic, the cellar, the woodshed are liminal spaces where nature continually makes its presence felt.

It is no coincidence that these home environments constitute crucial places in Rigoni Stern's creative space. It is in front of the window that Mario sits down to write, and it is thanks to the window that what is put down on the page never belongs entirely to the page. Accordingly, all it takes is a small sign for the outside world to re-assert itself, reclaiming its ontological priority, so to speak, over any inwardness.

Giorgio Bertone articulated this point with enviable clarity:

«Mario Rigoni Stern writes in front of the window. With the window open. If the window, ever since it became the generative core of perspective painting, the original entry of the landscape into our modern culture, has taken upon itself the whole symbolic load of the relations between inside and outside, inwardness/outwardness, private world/public world, meditation/action, uniqueness and solitude of the individual/multitude of individuals, self/nature, what will an *open* window mean? What will it mean to write in front of it? 'As is my habit, I was working with the window open to the meadows, woods and *contrade* [districts]'. In short, the

⁴ Retrieving an insight by René Char, Francesco Biamonti has aptly described «nature» as the counter-terror that Mario Rigoni Stern «continually creates for himself» and «serves him on all occasions when life gets into tragic knots». See F. Biamonti, *Mario Rigoni Stern*, «Sentieri sotto la neve», in F. Biamonti, *Scritti e parlati*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 99-103. Both quotes are from p. 102.

window is the other doorway, the true threshold: it stands *in limine*. Through it, the wholeness of the surrounding world is housed within the writing. Invisible membrane of a permanent and indispensable osmosis. Those who enter and leave as both hosts and guests are curiosity, wonder and thoughtful attention, conscious action, which cannot occur in the all-in or all-out. As soon as the seated man hears the sounds of a coming thunderstorm, he gets up, leaves the table (he never says 'desk') and looks out of the window 'to watch the lightning over the woods and bell towers'; when the heather blossom comes, 'working with the window open', he hears the flight of the bees and gets up from the table; when it rains, he immediately opens the window to hear the 'voice of the rain'. Just as the gesture of getting up is actually a bow of regard to that which is superior to the papers spread out on the table, so access to the window is a tribute to something without which the house that structurally supports the window itself would not exist. Something that may even represent salvation»⁵.

This in-front-of-the-window writing habit also accounts for the restraint that saturates Rigoni's language. Nature, looming over the blank page, operates in his texts as an anti-lyrical stronghold, vigilant against any expressive abuse, for example against any attempt to sentimentally flatten its ambivalent profile.

2. Four Houses

Rigoni Stern spoke of the houses that deeply affected his existence in a famous short story entitled *Le mie quattro case* [My Four Houses], first published in *Amore di confine* [Border Love], 1986. His list is quite interesting.

The first one is the house in which he was not born: «his non-lived before»⁶. For the corner house, guarding the central Kantàun vun Stern in Asiago, was razed to the ground a few years before Mario was born by the attacks and counter-attacks of the Austrian and Italian armies during the First World War. This is the building that will turn up in some of his most beautiful stories, particularly in *Storia di Tönle* and *L'anno della vittoria* [The Year of Victory]⁷. It can be legitimately seen as the household, which embodies his visceral bond with his homeland/Heimat: the Asiago Plateau⁸.

⁵ Cf. G. Bertone, *Le case di Mario Rigoni Stern*, introduction to M. Rigoni Stern, *Le vite dell'Altipiano*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 11-12 («Dello scrivere con la finestra aperta/ On Writing on an Open Window»), here p. 12.

⁶ Cf. M. Rigoni Stern, *Le mie quattro case*, in *Le vite dell'Altipiano*, pp. 310-314, here p. 310.

⁷ Cf. M. Rigoni Stern, *The Story of Tönle*, trans. by J. Shepley, Evanston IL, The Marlboro Press / Northwestern, 1998; *L'anno della vittoria*, Torino, Einaudi, 1985.

⁸ On this, see U. Sauro, *Mario Rigoni Stern tra mistica cosmica ed esperienza dell'Heimat*, in A.M. Cavallarin - A. Scapin (eds.), *Mario Rigoni Stern*, pp. 181-196.

The second house is «somewhere between old and new»⁹. It is the house where Rigoni Stern actually grew up. Located less than a hundred meters from the previous one, it was rebuilt immediately after the First World War (it actually dated back to 1910 and had been commissioned by his grandfather because it promised to be «bigger and more modern»)¹⁰. Here, young Mario's favorite places are the hearth («where I used to dry my clothes and shoes after spending the afternoon playing in the snow»)¹¹ and, besides the cellar («very cool in summer and warm in winter»)¹², the large attic, which is described as a lively edge between indoors and outdoors, that «was filled with the flight of swifts and the air was all vibrating; for them we left the only window open, which faced south»¹³. This house is not only the repository of childhood memories, but is also doomed to be a place of decline and abandonment: «The crisis of the 1930s came, and with it the deaths, the family layoffs came, and the big house began to empty out, to become silent. And I found myself a soldier in the war»¹⁴.

With an unexpected image, the third house is presented by Rigoni Stern as «a refuge of the unconscious»: a place never physically inhabited, but psychologically vital¹⁵. (And, with this, the houses lived less in physical reality than in memory and imagination are already two). It is the house fantasized and designed in the concentration camp in East Prussia where Mario had been imprisoned by the Nazis after the armistice of 8 September 1943. In such inhuman context, intoxicated by hunger, endless abuse of power, and a lingering sense of prostration, Rigoni finds less a refuge than a vital foothold in a future that, in those terrible circumstances, could at best be imagined as nature's victory by a narrow margin over the impotence of civilization to counteract the degrading effects of human greed, cowardice, and mean-spiritedness.

⁹ Cf. M. Rigoni Stern, *Le mie quattro case*, p. 312. For another take on the issue, see P. Cognetti, *Baite, isbe, tane. Le case di Mario*, in G. Mendicino (ed.), *Mario Rigoni Stern. Cento anni di etica civile, letteratura, storia e natura*, Dueville VI, Ronzani, 2022, pp. 103-111.

¹⁰ Cf. M. Rigoni Stern, *Le mie quattro case*, p. 312.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 313.

¹³ *Ibidem*, p. 312.

¹⁴ *Ibidem*, p. 313.

¹⁵ *Ibidem*.

This is his eloquent account:

«On a piece of paper I had found, I meticulously and patiently drew the house I would build on my return. The place I had chosen was far from other dwellings, in a forest I knew very well and at the junction of two cart tracks, on a small rise. But this house was like an underground den, with a place to sleep, a place for a fire, a place for about twenty books; I would live off hunting and the wood by-products, and a small vegetable garden in a clearing. In this basement house, made of logs and stones, rammed earth and moss and bark, everything necessary for my life was within reach, and after what I had seen and experienced, it seemed to me the only possible solution to my existence. It was not meant to be, of course, but then and there, the project of this house kept my thoughts occupied and quenched my hunger»¹⁶.

The fourth one, finally, is the house in which most of Rigoni's books were actually written. It is a house designed and built by himself,

«as simple as a beehive for bees: comfortable and warm; silent to the distant disturbing noises and close to the sounds of nature; with windows that look far away, the woodpiles on the walls in the sun and, today, with snow on the roof, on the birch and fir trees in the orchard, on the beehives, on the kennel. And inside, in the warmth, my wife, my books, my pictures, my wine, my memories ...»¹⁷.

Mario, thus, ended up living on the border «between forest and meadow»¹⁸. Through the windows, the woodpile, the *orto* (vegetable garden), the beehives and the *arboreto salvatico* (his sacred grove: simultaneously redemptive and wild), his final house keeps a direct contact with nature. At the same time, however, it creates the conditions for states of grace that, with the support of personal relations and their supply of human warmth, bodily and spiritual pleasures, memory, succeed in transmuting nature's outer bark without betraying its substance¹⁹.

3. A Room of Nature's Own

Even during the Second World War, both in the terrible and chaotic Albanian campaign and in the tragic retreat from the Russian front, people's 'home', if respected, symbolizes in Rigoni Stern's writings the threshold between the decency of common human *compaesanità* [paisanity] and the unleashing of the most senseless violence. Conversely, warfare, by

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 314.

¹⁸ Cf. M. Rigoni Stern, *Una stagione di vita in compagnia ...*, in M. Rigoni Stern, *Le vite dell'Altipiano. Racconti di uomini, boschi e animali*, p. 232.

¹⁹ Cf. M. Rigoni Stern, *Arboreto salvatico*, Torino, Einaudi, 2021.

upsetting any natural balance, brings out nature's «wild-salvific» force, without however concealing its harshness and moral ambivalence²⁰.

As an agency – probably the most important agency – of counter-terror, the «nature» narrated by Rigoni Stern in his «wild tales» becomes thus the sign of something else. In particular, it is the contrastive sign of that «brave new world», which modern men, by denaturalizing themselves, have repeatedly shown to be capable of turning into a hell on earth. In order to fulfill its consolatory function, though, nature can only be a sign in a secondary sense, that is, as a side effect of its autonomous expressive power. In fact, the resonant bond with nature is so original, so constitutive of the Nature Storyteller's personality that it ends up dismantling the very distinction between inside and outside, performing the feat of crossing, at least for a moment, the boundaries on which the human form of life is ordinarily based²¹.

The spiritual power of nature surfaces precisely here. Thus, Rigoni's mirror immersion in seemingly antithetical forms of attention and care for the inner and outer world – mind and meadow, so to speak – poses a genuine challenge to anyone concerned about the distinction between what really matters and what has only the semblance of something of import. Put concisely, the question is whether studiously moving back and forth between home and nature may not be the best way to try out the humanly inescapable distinction between appearance and reality. Cannot be the case, then, that the art of the essential is best practicable in the porous boundary between the self and the non-self, fullness and emptiness, mastery and dispossession? And might not be the country household precisely one of such liminal spaces?

With this background in mind, it may be claimed, I think, that the house in which Rigoni Stern actually lived after his journey to the end of the night is precisely the one that, with a last burst of imagination, he had

²⁰ An emblem of the sacredness of the house is the famous episode recounted in *The Sergeant in the Snow* (p. 88) of Rigoni Stern's entry into the *isba* during the Nikolajewka battle, where three Russian soldiers had already taken refuge, who nevertheless let the woman who hosted them to feed him with a dish of millet and milk. According to Rigoni, his own candid, «natural», gesture of knocking on the door before entering even in the heat of combat encapsulates the deeper moral meaning of the story. See also M. Rigoni Stern, *Quota Albania*, Torino, Einaudi, 2022. For a full-fledged account of the issue, see my forthcoming essay *Moral Resilience: Endurance, Faith, Belief, Commitment*.

²¹ The best evidence of this is the consoling role that nature plays even on the war front. This is a key aspect of Ermanno Olmi's reading of the *Sergeant in the Snow* in the script of the film that was never meant to be. Cf. E. Olmi - M. Rigoni Stern, *Il sergente nella neve. La sceneggiatura*, ed. by G.P. Brunetta, Torino, Einaudi, 2008. For a more detailed discussion of the ethical role of nature in Rigoni Stern, see my *Forza e fragilità nella vita etica. Un caso speciale di resilienza morale*, in M. Leone (ed.), *I discorsi dell'oltre: fascino e pericoli della polarizzazione*, Trento, FBK Press, 2023, pp. 11-22.

76 | designed not against, but within nature, and to which his residual fortitude had clung in the darkest moment of his life. 'Natural', after all, is also a synonym for 'essential', and essential is what stands in principle on the side of being²².

²² On the existential meanings of mountain landscape, see P. Costa, *L'arte dell'essenziale. Un'escursione filosofica nelle terre alte*, Udine, Bottega Errante, 2023.

When my Body Becomes my Room: Lifeworld and Illness Experiences

Lucia Galvagni

Abstract – From a phenomenological perspective, the body represents our space in the world and the body defines our way to enter into a relationship with ourselves, to deal with others, and to interact within the world, as Merleau-Ponty and Husserl underscored. In conditions of serious disease and disability, as in confined situations, we are more aware of our body and its limits. The body can become and represent a room in which to stay and live, sometimes feeling ourselves to be confined in it, or locked in it, as happens for people suffering from severe disabilities and illnesses. The lived body and the lifeworld in this and similar conditions reflect a distinctive phenomenological experience of space, time and (inter)subjectivity. The article will present the story of a man, Piergiorgio Cattani, who can provide lived testimony of resistance, resilience and ‘bodily’ spirituality, as he recounts his lived experience of illness and healing.

Keywords: lived body – disability – phenomenology of illness – intersubjectivity – bodily spirituality

1. The Body: Our Room in the World

From a phenomenological perspective, the body represents our space in the world. People with disabilities or in a borderline situation perceive their bodies and their limits more. More particularly, in a condition of physical disability, the body can be lived and perceived as something that does not allow a free, spontaneous or intentional movement, and for this reason it can be experienced as a form of physical and bodily border and confinement.

In such a condition, reflexivity and self-consciousness increase, since the non-immediacy of bodily movement and negotiation with the body are constant and continuous. Perception and inner experiences also seem to acquire a different, more intense form. This condition may require and activate a person’s ability to improve, transform and empower herself, within her more general repositioning in the world. This repositioning is also – and first and foremost – bodily-mediated.

A disability, and the ‘confinement’ it implies, can also induce a desire for transcendence, a need to transcend and go beyond this bodily condition:

this desire is expressed in different forms and on different levels¹. There is certainly a psychological dimension, which is manifest in the disabled person's need to review and to restructure her self-perception and balance; there is a relational dimension, in which she perceives the need to relate with others and to renegotiate this relationship in the light of the condition experienced and lived at a bodily level; there is also a spiritual or religious dimension, which reflects a desire to go beyond and implies an openness, an orientation towards something or someone else, be it an object, a situation, a person or an 'Otherness', understood in a more properly spiritual and religious sense.

An essential need in this condition – maybe more essential than for persons who do not experience a demanding bodily condition like disease and disability – is to enter and live in a relationship: a relationship may seem necessary because bodily limitations can reduce abilities and restrict capacities, but it is necessary above all because in this condition people can perceive more clearly what being relational – as human beings – can mean², what autonomy means in relational and reciprocal terms³, and what can be the value and role of living in an interpersonal and communitarian dimension⁴. This dimension can become a community of care in which reciprocity, interconnection and interdependence represent the moral parameters of encounter, confrontation and exchange⁵.

How does the lifeworld change in a condition of disease and disability? How can this condition represent a form of bodily confinement, which can be anyway overcome? What role is played by the social and political representation of the body and disability in the perception we have of them?

In a disability condition, as in a situation of temporary difficulty such as confinement, each of us can find ways and means – simple or more

¹ R. Lemieux, *Psychisme et spiritualité: là où se noue la condition humaine*, in G. Jobin - A. Legault - N. Pujol (eds.), *L'accompagnement de l'expérience spirituelle en temps de maladie*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2017, pp. 55-69.

² P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

³ J.-F. Malherbe, *Sujets de vie ou objets de soins? Introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007, pp. 43-65.

⁴ C. Mackenzie - N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York - Oxford, Oxford University Press, 2000.

⁵ J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993; W. Lesch, *Respect, réciprocité et reconnaissance. L'éthique face aux personnes en situation d'handicap*, in M.-J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, pp. 185-194.

structured – to overcome a limited condition, temporarily or permanently. These ways also include a words exchange, in the form of a dialogue and of a conversation⁶, and in the written form of a narrative of lived experiences: these writings, these testimonies can become also ways to share, confront and enter in a dialogue with others in a broader community⁷.

Some forms of existence can transform and become forms of R-existence – ‘R-esistenza’, in Italian – and healing can be read and interpreted through different categories: self-understanding, self-knowledge, or the «know thyself» of ancient Greece – understood as a search for the meaning of life, for a «healing of the soul» – can represent a deeper form of healing, for some the only authentic one.

Let us try to listen to the narrative with which a disabled person recounted his experience of hospitalization and a long convalescence, and the reflections he matured about it, and about himself, bearing witness to how the lifeworld and existence are redefined in a critical condition and during healing.

2. Our Body, Our Room: Boundaries, Limits and Re-Adaptation

Since he was 17 years old, Piergiorgio Cattani had lived with a degenerative neurological disease. After studying philosophy and religious sciences, he worked as a journalist and a commentator in his hometown. Over the years he was hospitalized many times. After a severe crisis, he decided to write his story, and chose the title *Recovery. A Disabled Person with a Red Code* to recount his experience⁸.

On starting to tell his story, Piergiorgio wrote: «For 30 years I have been a ‘licensed’ disabled person. I have always been ill. I look like a person who cannot move anything ... My genetic, degenerative, muscle-destroy-

⁶ A. Benmakhlouf, *La conversation comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2016.

⁷ Besides direct written testimonies in the form of narratives and books, we can find many examples of blogs dedicated to the narration of illnesses, where people recount their experience and describe the therapeutic value that narratives can have. See for example the Blog ‘Digital Health’, edited on the ejournal «Nòva - Il Sole 24 Ore» by the anthropologist Cristina Cenci: <https://cristinacenci.nova100.ilsole24ore.com/> (accessed on July 3rd, 2023).

⁸ P. Cattani, *Guarigione. Un disabile in codice rosso*, Trento, Il Margine, 2015. All translations are my own. The style and language are very authentic and – in many passages – very poetic. In a later phase, Piergiorgio decided to share and discuss the book and his story with clinical professionals and members of his community.

ing disease is Duchenne muscular dystrophy. When I was diagnosed with it – in the late 1970s – I should have lived to the age of 25 at most. Now I am almost 40 ...»⁹.

In every life experience, and more particularly in experiences of health and wellbeing, disease and illness, ability and disability, the body tends to be at and return to center stage: it is the space of one's living in the world, and it requires attention and care. The condition where a person «cannot move anything» could be seen and interpreted as a form of bodily confinement.

In phenomenology, the body has been considered a «geometrized projection»¹⁰ because it always mediates the relationship between ourselves and others, as well with the world, determining who we are and how we know reality and how we deal with it. It thus becomes the pre-condition for our experience and capacity to know ourselves, others, and the world¹¹. «We are our body and through the body we can close or open ourselves to others», writes Piergiorgio¹². If the body represents a medium, this mediation implies that there can be forms of encounter, of intimacy and recognition mediated by the body, whilst at the same time our bodily condition can generate times and situations of dis-attention, dis-respect and non-recognition. Sometimes it is possible to experience forms of estrangement as well: «you are giving your body to someone else who decides for you. You have to be intimate with strangers»¹³. The phenomena of shame and respect towards the body are two main ethical dimensions of how people enter into and live relationships¹⁴: in illness and in disability conditions, as well as in love dynamics and interactions they assume a distinctive intensity¹⁵.

⁹ P. Cattani, *Guarigione*, p. 13.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London - New York, Routledge, 2005, p. 77.

¹¹ See V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti, 1987.

¹² P. Cattani, *Guarigione*, p. 29.

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ See M. Scheler, *Shame and Feelings of Modesty*, in M. Scheler, *Person and Self-Value: Three Essays*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 1-85; M. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

¹⁵ W. Lesch, *Respect, réciprocité et reconnaissance. L'éthique face aux personnes en situation d'handicap*, in M.-J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, pp. 185-194; V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 41-60.

The interactions and relationality involved in the therapeutic relationship require time to devote to patients and attention to the experience they are living. Temporality is a very specific dimension, and it assumes a different meaning when and where we experience difficult conditions, as when we are ill or disabled or in confined situations¹⁶. Time cannot be reduced simply to its chronological dimension: the meanings and forms that time can take are very different, and this is relevant especially in hospitals and in care institutions¹⁷. From his experience, Piergiorgio stated: «The *time* variable tends to disappear in hospitals»¹⁸. The lived dimension of time and temporality can become especially intense for patients and for people coping with a profound change – as many of us experienced and perceived during the pandemic outbreak and the confinement it entailed.

In a situation of illness and severe disability, there are many limits and boundaries that people tend to experience, and sometimes they are bodily and temporal. In our biological attitude and from an evolutionary perspective, as humans we tend to maintain our ability to find strength and adaptation in situations that can represent extremes and extreme conditions. In a disabled and limited condition, some extraordinary forms of adaptation and re-adaptation can likewise occur. As Piergiorgio observed: «My body readapted itself. It searched and went back through geological times until the Devonian period, when the first amphibians appeared and were about to conquer land from the sea. Within me some prehistoric footprints awoke»¹⁹. Also for this reason, it may happen that existence becomes a form of resistance: '(R)-Esistenza' in Italian²⁰, or – we could say – a form of 'Resilient Existence'.

¹⁶ J.B. Brough, *Temporality and Illness: A Phenomenological Perspective*, in S. Kay Toombs (ed.), *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht - London, Kluwer Academic, 2001, pp. 29-46.

¹⁷ J.-F. Malherbe, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, Trento, FBK Press, 2014, pp. 31-33. Illness can bring a modification of the sense of time: this modification can regard the way we perceive time in our life story, our awareness of time, and the way we perceive social temporality and sociality itself.

¹⁸ P. Cattani, *Guarigione*, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 122.

²⁰ *Ibidem*, p. 95.

3. Symbolic Languages and Communication: A Need for Transcendence?

The extraordinary condition of restriction that a person in a disabled, limited or confined situation can experience does not exclude the desire to move beyond – to transcend – this bodily and temporally demanding existential condition. There are different levels where these needs for transcendence are experienced: we may identify them as a psychological and personal level, an interpersonal and relational level, and a properly spiritual level.

At the first level, there is a physical and psychological need and necessity to deal with limits and borders. The interaction with ourselves requires a deep understanding of our limits and our potentialities, and an ability to deal with the feelings, emotions, desires and passions that inhabit us²¹. Most of all, when as human beings we experience demanding conditions, we generally start to learn how to listen to our bodies so that we can progressively better interpret and manage them. In the words of Piergiorgio, we should «accept limits»²² and consider our borders and in order to do so we could follow the ancient Greek maxim *gnòthi seautòn* or «Know thyself!»²³.

At a second level, as already observed, there are relational needs, and among the many needs that we have, they tend to be primary. In a condition of illness, the need for relationships, the necessity to find and meet a community of care, are generally very important²⁴. Whilst some clinicians maintain a certain distance from patients, and can show a lack of attention and respect, some others instead pay close attention to and take great care of them: Piergiorgio observes: «Physicians try to ‘encourage’ me: a verb not always present in the ward»²⁵. In this sense, physicians and nurses can become ‘unrecognized allies’ in the process of dealing with the disease because they help the patient to find ways to cope with the situation. Among the different forms of creativity which can be deployed to overcome the limits experienced and enter into a relationship, describing our own ex-

²¹ S. Kay Toombs, *Reflections on Bodily Change: The Lived Experience of Disability*, in S. Kay Toombs (ed.), *Handbook of Phenomenology*, pp. 247-261.

²² *Ibidem*, p. 52.

²³ *Ibidem*, p. 149.

²⁴ H. Carel, *Phenomenology of Illness*, Oxford, Oxford University Press, 2016 and F. Svaeneus, *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering and the Meaning of Being Alive*, London - New York, Routledge, 2018.

²⁵ *Ibidem*, p. 124.

perience in writing can be a way to convey it and to share it: this process can become a form of treatment and therapy, and it can be a testimony as well²⁶. Sharing this written reflection with professionals and with people who can read it, also through public lectures, as Piergiorgio did, may improve the recovery process.

At a third level, the need for transcendence can entail reference to a spiritual and religious dimension – a dimension that has been and could be called ‘interiority’, or ‘soul’, or ‘spirit’, depending on personal and communitarian beliefs, references and resources, and on the specific context considered. Even if in recent years interest to this dimension has been increasing²⁷, in hospitals and in healthcare facilities forms of attention to the spiritual and/or religious life of the patients, to their interiority, are not so usual, or still rare. However, in this regard, Piergiorgio realizes that «You can meet physicians and nurses who do everything they can to go beyond the appearance by listening to the interiority of the patient»²⁸.

In difficult, demanding and extraordinary conditions, in uncertain situations, through imagination and creativity it is possible to find different ways to act and interact, as many experienced the power of gestures and bodily communication during pandemic confinement, when interacting required people to identify, imagine or invent new forms and modes of expression. In a silent condition and with a temporary inability to use ordinary verbal language, symbolic and bodily gestures and languages can be meaningful resources as well. From his hospital experience, Piergiorgio notes: «Closing eyes can mean a negative reply, opening them vice versa an affirmative reply»²⁹.

In conditions of severe illness and disability, the impossibility to move the body as the person would like, or to apparently force this limited condition and to ‘move’ it, can be perceived and considered as a form of physical and bodily confinement³⁰. In this sense, a person’s body can

²⁶ H. Lindemann Nelson, *Damaged Identities, Narrative Repair*, Ithaca - London, Cornell University Press, 2001. As Piergiorgio states: «Writing can become the best therapy to ‘recover’», in P. Cattani, *Guarigione*, p. 124.

²⁷ See G. Jobin - A. Legault - N. Pujol (eds.), *L’accompagnement de l’expérience spirituelle en temps de maladie*, Louvain-la-Neuve, UCL, 2017 and M. Cobb - C. Puchalski - B. Rumbold (eds.) *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁸ P. Cattani, *Guarigione*, p. 154.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁰ Despite the physical immobility in which he lived, Piergiorgio found and maintained ways to move around in the world: he was surrounded by his family and his community, had a very active social life

become his/her 'room'. Sometimes a way to deal with this condition can be to search for means to transcend these limits: material and technological devices are essential resources in this regard and they can help support and improve personal, relational and spiritual needs and resources³¹. They can also become supports in performing forms of resistance in extra-ordinary conditions which – as humans – we can experience³². Reflecting on his own experience, Piergiorgio talked of a form of healing which reflected a mode of recovery concerning the spiritual dimension of his condition as well as the bodily one³³.

4. The Centrality of the Body and a Reposition in the World

If the body represents our space in the world, when we cannot move it, and when we should consider the boundaries that our body imposes on us, it may symbolically become our 'room'.

As human beings experiencing a bodily and temporal condition, we can say that we are a space, a situated spatiality, represented by our body. We are a time, a specific temporality; more particularly, we experience and have a life time. Being a body and a time, we are a subjectivity, a specific subject³⁴. These different dimensions contribute to defining our identity and Ourselves, and they orient and compose the condition and the story of our life. In restrictive situations, in a disabled, ill or painful condition, and in positive experiences as well, like joy and pleasure, we experience our body and we perceive time differently³⁵. Therefore, a

and was involved in politics, at a local level and as commentator on Italian and international political life.

³¹ To move around Piergiorgio used a wheelchair, and was always accompanied. When writing, he used a computer with voice recognition software. All these means became essential components of his everyday life and they were in some cases technologically extremely advanced.

³² In other cases – we may consider ill people who no longer find a meaning in a condition they consider too demanding, who perceive themselves to be 'imprisoned' in their body, or all the people who experienced forms of estrangement and alienation during their confinement due to the Covid pandemic – moving beyond these conditions and transcending them can become a profound necessity: it may entail forms of rejection of the boundaries experienced. See S. Canestrari, *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diritto liberale e solidale*, Bologna, Bononia University Press, 2021.

³³ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

³⁴ L. Galvagni, *Narrazioni cliniche. Etica e comunicazione in medicina*, Roma, Carocci, 2020, pp. 205-208.

³⁵ See S. Kay Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspec-*

disabled or ill condition, as a situation of restriction and confinement, and a pleasant bodily situation, tends to modify us as subjects, and can modify our subjectivity, as Paul Ricoeur observes³⁶.

As phenomenology has underscored, the body is the main means we have to enter into a relationship with the world. Therefore, every modification of the body, of its physical, temporal or relational conditions may imply the development of a different ability to reflect: we may thus experience a body-mediated reflection, or a body-mediated ability to reflect. In this condition, we can also experience a different inner perception and self-awareness: it seems that the importance of the inner life and of interiority tends to change and be strongly perceived. At the same time, the extraordinary ability of the body to adapt and re-adapt itself seems to replicate at an individual level the adaptive abilities of the human species in evolution. The body exhibits a distinctive adaptability understood as an ability to transform, improve and enhance itself when necessary.

Bodily spatiality is not only a 'physical' position; it is also a 'situated' spatiality because it is related to the perception and representation of our position in the world. We are always able to 'reposition' ourselves in the world, finding and experiencing different possible modes of being-in-the-world. As regards verticality, Susan Kay Toombs writes: «Verticality is directly related to autonomy. Just as the infant's sense of autonomy and independence are enhanced by the development of his ability to maintain an upright posture and 'sally forth' into the world unaided, so there is a corresponding loss of autonomy which accompanies the loss of uprightness»³⁷. Apparently, our bodily posture and position also deeply influence the different possible ways to enter into relationships and interact with others: in an illness condition, in a confined condition, losing one's upright posture – or being restricted in one's ordinary mode of acting and interacting – may generate a feeling of losing one's independence and modify the ways in which a person relates with the world and with others³⁸. For this reason, some expressions reflecting our body posture and position are not only metaphorical: «In 'looking up to' the doctor, and 'being looked down on', the patient perceives himself to be on an unequal 'footing' with his physician, concretely diminished in his auton-

tives of Physician and Patient, Dordrecht - Boston, Kluwer Academic, 1992; H. Carel, *Phenomenology of Illness*.

³⁶ P. Ricoeur, *Les trois niveaux du jugement médical*, in «Esprit», 12, 1996, pp. 21-33.

³⁷ S. Kay Toombs, *The Meaning of Illness*, p. 65.

³⁸ *Ibidem*.

omy»³⁹. Therefore, the spatiality of the body is not simply a ‘physical’ condition: it is primarily a ‘situated’ spatiality related to how we perceive and represent our position in the world.

In a condition of confinement due to disability or illness, autonomy seems to be redefined by means that become essential in movement and daily life – a wheelchair, a computer, a well-organized context and environment in which to live – since the condition in which a person lives is profoundly influenced and marked by the environment in which s/he finds her/himself⁴⁰. Generally, in these conditions also the sense of interdependence, interconnectedness and mutual interaction becomes stronger: Piergiorgio evidently felt the necessity not to live in isolation, but to interact with family members, with friends, caregivers, and society. The living environment itself can become a community of life and can represent a community of care: for some authors it can become an enabling environment as well⁴¹. The sense of justice, the perception of what is right, equal and good in an ill or disabled condition, can be defined or identified through the body, which can represent and become a «criterion of justice»⁴².

In many respects, how we consider disease, illness and disability reflects their social representation and the cultural representation of limits – induced by disability, illness, disease or confinement – tends to have a strong impact on life habits, on ordinary activities, and on social roles. Some authors underscore that there is a process of ‘handicap production’ in which personal, cultural and environmental factors play a leading role⁴³. However, we may modify how we consider disability and illness by adopting other frameworks. Instead of regarding them as opposites, or as extremes, where health is counterposed to disease, wellness to illness, ‘normality’ to handicap, ability to disability, freedom to confinement, we can look at all these physical and bodily conditions – from a phenomenological perspective – as varieties along a continuum composed of the

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ L. Galvagni, *Dynamiques existentielles, éthiques et anthropologiques autour du handicap*, in M.-J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*, pp. 289-299.

⁴¹ See P. Falzon, *Enabling Environments, Enabling Organizations, Enabling Interventions: A Constructive Ergonomics Viewpoint*, in «ECCE '15: Proceedings of the European Conference on Cognitive Ergonomics 2015», July 2015, pp. 1-3. See J. Tronto, *Moral Boundaries*, and J.-F. Malherbe, *Sujets de vie*.

⁴² See H. Carel, *Phenomenology of Illness*; M.-J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*; L. Galvagni, *Narrazioni cliniche*.

⁴³ P. Fougeyrollas, *Le funambole, le fil et la toile: transformations réciproques du sens du handicap*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010; D. Pagetti Vivanti, *Histoire des représentations autour du handicap*, in M.-J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*, pp. 25-29.

many possible ways of being-in-the-world⁴⁴. This continuum represents the different bodily situations that we as human beings can experience: we can also call this continuum 'life'.

5. Resistance, Resilience and Spirituality

In a condition of bodily restriction, as happened during the Covid outbreak, we all perceive our body more clearly and have a different sense of time. When forms of 'restriction' persist, we may realize what it means to exercise resistance and resilience. Perhaps we can also better understand our idea of humanity if we consider and interpret confinement, illness and disability as potentially extreme conditions. Tzvetan Todorov observed that, in face of the extreme, we can experience our authenticity and our truth, as human beings, and we can understand them better, even if these extreme conditions should and cannot last too long⁴⁵.

In experiences of disability and disease, illness and recovery can be perceived as 'resistance and giving up', and from this perspective 'recovery' can become an existential process, and a spiritual process as well, of self-understanding and repositioning of the body and in the body. At the same time, this generally implies a different way of looking at the world and of comprehending it. Piergiorgio notes: «Talking of recovery is an absolute paradox for me ... Recovery will never come. But many types of healing exist»⁴⁶.

Body and embodiment always have and reflect an inner life. Maybe for this reason Piergiorgio considered his story as a narrative about a «recovery of the soul»⁴⁷. He writes: «Sometimes I feel as if I have recovered ... maybe because I consider disability not as a disease, but as a distinctive individual condition. Or because I have inwardly recovered from my disability *through a mental and spiritual process* that may now have reached

⁴⁴ As Christina Papadimitriou underscores, it is possible to interpret the so-called 'normal' and the so-called 'pathological' as «different varieties along a continuum of modes of being-in-the-world. Just as normative upright posture is a mode of being-in-the-world, so is physically disabled embodiment», see C. Papadimitriou, *From Dis-Ability to Difference: Conceptual and Methodological Issues in the Study of Physical Disability*, in S. Kay Toombs (ed.), *Handbook of Phenomenology*, pp. 475-492, here p. 485.

⁴⁵ T. Todorov, *Facing the Extreme. Moral Life in the Concentration Camps*, New York, MacMillan, 1997.

⁴⁶ P. Cattani, *Guarigione*, p. 146.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 155.

its maturity»⁴⁸. He explains the process thus: «It has been the ‘recognition’ of limits and abilities of my body that has defined what I call ‘recovery’, understood as a continuous process of self-understanding. This should happen on a biological level, so that we consider our embodiment not as an element distinct from our inner sphere, but as constitutive of the person». He remarks: «We need another form of listening; we should perceive the echo of our more intimate dimension»⁴⁹.

In a process of continuous confrontation with the body, its perceptions, emotions, and inner states – and in confrontation and relationship with others, in interaction with the communities in which we live – we also experience situations which can be at the borders and at the limits of what is sustainable, but which still represent and are forms and conditions of life. Nothing is obvious, nor predefined, in this kind of situations.

Piergiorgio observes that the dimension of wisdom and the awareness about ourselves and on the meaning of existence correspond to the ancient Greek philosophical doctrine of *gnòthi seautòn*: «*Gnòthi seautòn* concerns the meaning of life»⁵⁰. Maybe through this knowledge of ourselves, of our body as a potential room, we may experience a different sense of ourselves, a deeper, more spiritual sense of our identity and of our being-in-the-world.

In fact, how we conceive disability reflects our notions of humanity and human beings: another way to define humanity can thus be derived from a broader conception of humanity, one that includes the many different bodily and temporal conditions that as human beings we may encounter, experience and live with.

We all as human beings need to adapt to new contextual and bodily conditions that are and remain extremely demanding: those who experience the most extreme conditions and have to cope with them every day may represent true ‘super-humans’⁵¹.

⁴⁸ P. Cattani, *Guarigione*, p. 147.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁵¹ In the video *We’re the Superhumans*, prepared for the Rio Paralympics 2016, athletes present themselves: the video is available at <https://www.youtube.com/watch?v=loLkk3aYlk> (accessed on July 3rd, 2023).

Un mondo possibile in una stanza. La «sommersività» come forma di trascendenza

Massimo Roberto Beato

Abstract – The actor-spectator relationship is not articulated according to the same parameters and stable values over time. In this paper, we aim to illustrate the extent to which a few immersive theatre experiences involve a reconfiguration of the categories of space, time and action to which we are usually accustomed as spectators comfortably seated in an audience. By way of example, to describe these unprecedented dynamics of perception of the immersive experience, we shall refer to *The Burnt City* performed by the British theatre company Punchdrunk as a case study. Finally, we shall argue that the being-in-the-moment effect generated through the strategies actualized in Punchdrunk's performance may, in turn, trigger in the spectator a further effect of submersivity, which can be interpreted as a form of transcendence.

Keywords: immersive theatre – transcendence – spectatorship – experience – semiotics of theatre

1. Introduzione

Per diverso tempo gli studi sul fenomeno teatrale sono stati influenzati da una ideologia di fondo, secondo la quale lo spettatore rivestiva un ruolo di soggetto ricettore passivo nella partecipazione alla performance che, nella maggior parte dei casi, era concepita secondo una logica comunicazionale oggettivistica¹. Da una prospettiva semiotica, questa premessa (fallace) ha portato gli studiosi a considerare la relazione teatrale tra attore e spettatore nei termini di un «neutro» scambio di informazioni. La svolta relazionale² ha ampiamente mostrato, invece, quanto lo spettatore sia a tutti gli effetti un co-autore dello spettacolo e rivesta, di contro, un ruolo «attivo». La relazione attore-spettatore, però, non si articola affatto secondo gli stessi parametri e le stesse valorizzazioni stabili nel tempo³.

¹ Cfr. M. De Marinis, *Ricezione teatrale: una semiotica dell'esperienza?*, in «Carte Semiotiche», 1986, 2, pp. 36-45.

² Cfr. E. Fischer-Lichte, *Estetica del Performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*, Roma, Carocci, 2014, p. 67.

³ A. Pais, *From Effect to Affect: Narratives of Passivity and Modes of Participation of the Contemporary Spectator*, in «Studia Ubb Dramatica», 60, 2015, 2, p. 123.

Il rapporto dello spettatore con la performance deve essere indagato in relazione alle numerose variabili sociosemiotiche in questione: convenzioni produttive, competenze dello spettatore, ecc⁴. In altre parole, come suggerisce Marco De Marinis, è necessario «concepire il rapporto spettacolo-spettatore nei termini di una interazione *simbolica* che mette in gioco molto più di valori semantici asetticamente definiti, coinvolgendo i suoi partecipanti in dinamiche interpretative e passionali molto più complesse, le quali pertengono ... non tanto alla modalità del far-sapere quanto piuttosto a quelle del far-credere e del far-fare»⁵. Dal punto di vista dello spettatore, così, il fenomeno teatrale acquista i connotati di una *esperienza*, che per sua natura è transiente, momentanea, sempre presente, autoreferenziale e multisensoriale⁶, a prescindere dalle forme teatrali e dalle modalità impiegate. Al semiotico, dunque, si richiede l'impiego di nuove categorie analitiche in grado di cogliere tale «apertura» dell'oggetto d'analisi⁷.

In questo contributo, si intende illustrare in che misura alcune esperienze teatrali immersive comportano una riconfigurazione delle categorie di spazio, tempo e azione a cui siamo solitamente abituati come spettatori comodamente seduti in una platea o raccolti in un qualsiasi luogo deputato alla partecipazione separato da quello dell'azione. Per affrontare le pratiche teatrali immersive è però necessario, prima di indagarne le forme, stabilire cosa si intenda per *immersione* e *immersività*. Come sottolineato da Lopes Ramos *et alii*, infatti, «nell'ultimo decennio, «immersivo» è diventato uno dei termini più abusati per descrivere produzioni teatrali che mirano a coinvolgere il pubblico in modi non convenzionali»⁸.

⁴ Per un approfondimento sugli studi semiotici teatrali si rimanda in particolare a M. De Marinis, *Capire il Teatro. Lineamenti di una nuova teatrologia*, Roma, Bulzoni, 2008; M. De Marinis, *Teatro, pratica e storia: problemi metodologici degli studi teatrali*, in «Annali online di Ferrara», 2007, 1, pp. 262-272; M. De Marinis, *Semiotica del Teatro. L'analisi testuale dello spettacolo*, Milano, Bompiani, 1982; J. Alter, *A Sociosemiotic Theory of Theatre*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990; F. De Toro, *Semiótica del teatro: Del texto a la puestra en escena*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1987; P. Pavis, *L'Analyse des spectacles*, Parigi, Editions Nathan, 1996; A. Helbo, *Semiotics and Performing Arts: Contemporary Issues*, in «Social Semiotics», 26, 2016, 4, pp. 341-350.

⁵ M. De Marinis, *Ricezione teatrale*, pp. 40-41.

⁶ Cfr. Y. Meerzon, *On Theatrical Semiosphere of Post Dramatic Theatrical Event. Rethinking the Semiotic Epistemology in Performance Analysis Today*, in «Semiotica», 185, 2011.

⁷ Per un approccio semiotico teorico e metodologico più recente, si veda M.R. Beato, *Ecosistemi performatici: dalla frontalità all'immersività (e ritorno)*, tesi di dottorato, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, 2023, DOI 10.48676/unibo/amsdottorato/10580.

⁸ J. Lopes Ramos - J. Dunne-Howrie - P. Jadé Maravala - B. Simon, *The Post-immersive Manifesto*, in «International Journal of Performance Arts and Digital Media», 2020, p. 1. (Traduzione mia dall'inglese).

Soprattutto nei paesi europei, l'espressione «teatro immersivo» identifica quelle esperienze teatrali co-partecipative in cui il tradizionale confine tra pubblico e attori viene disintegrato, incoraggiando un posizionamento degli spettatori all'interno della narrazione drammatica e invitando a una *partecipazione produttiva*⁹ attraverso modelli di spettatorialità (e visione) radicalmente differenti rispetto a modelli astantivi¹⁰. Nel corso della storia del teatro sono numerosi gli esempi di pratiche teatrali che ricorrono a forme di immersività, dal teatro medievale ad alcuni spettacoli di Luca Ronconi o di I Magazzini o de La Fura del Baus, ad esempio, che conservano tra loro costanti spaziali e relazionali, ma anche numerose variabili. In questa sede, tuttavia, ci concentreremo solamente sul fenomeno dell'*immersive theatre*¹¹, popolare nel Regno Unito, la cui diffusione può certamente essere letta anche come un ritorno alle tecniche di coinvolgimento del pubblico sperimentate tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

La delocalizzazione rispetto ai siti solitamente delegati alle pratiche teatrali è senza dubbio un primo e importante elemento di discontinuità. Le esperienze immersive, infatti, sono concepite a partire da uno spazio *altro* che viene allestito e organizzato per costruire un mondo possibile drammatico all'interno del quale accogliere lo spettatore, così da sollecitare un effetto di compartecipazione in cui si realizza un accordo tra i soggetti partecipanti coinvolti e l'ambiente mediale costruito¹². La colusione con l'ambiente (*immersione*) dovrebbe favorire nello spettatore una esperienza estetica di superamento della soglia, dove i confini tra ciò che è programmato/controfattuale e ciò che è aleatorio/fattuale si fanno talmente indistinti al punto da annullarsi, producendo nel soggetto percipiente un effetto di immediatezza, di *essere-nel-momento*, nel *qui-e-ora* del mondo indiretto¹³. Definiremo tale effetto generato dall'incontro del soggetto partecipante con l'ambiente come «effetto di immersività».

⁹ A. Alston, *Beyond Immersive Theatre. Aesthetic, Politics and Productive Participation*, Cham, Palgrave Macmillan, 2016.

¹⁰ R. Eugeni, *Temporalità sovrapposte. Articolazione del tempo e della costruzione della presenza nei media immersivi*, in A. Rabbito (ed.), *La cultura visuale del XXI secolo. Cinema, teatro e new media*, Milano, Meltemi, 2018.

¹¹ Cfr. G. White, *On Immersive Theatre*, in «Theatre Research International», 37, 2012, 3, pp. 221-235.

¹² I termini «compartecipazione» e «accordo» fanno riferimento alla teoria semiotica processuale di Daniele Barbieri. Cfr. D. Barbieri, *Testo e Processo. Pratica di analisi e teoria di una semiotica processuale*, Bologna, Esculapio, 2020.

¹³ Il termine «indiretto» è riferito alla realtà istituita dalla performance nell'esperienza mediale. Cfr. R. Eugeni, *Semiotica dei media. Le forme dell'esperienza*, Roma, Carocci, 2010, p. 44.

Nel descrivere queste dinamiche di percezione dell'esperienza, si prenderà come caso studio *The Burnt City*¹⁴ della compagnia teatrale inglese Punchdrunk. Sugeriremo, infine, come l'effetto essere-nel-momento generato dalle strategie attualizzate nello spettacolo di Punchdrunk possa, a sua volta, innescare nello spettatore un ulteriore effetto di «sommersività», interpretabile come forma di trascendenza¹⁵.

2. Costruire ed esplorare un ambiente immersivo

Le pratiche teatrali che tendono a un effetto di immersività sono estremamente complesse, poiché aspirano a costruire «un *campo* esplorabile, un'atmosfera *vivibile* di uno spettacolo, caratterizzata dalla contemporaneità e dalla struttura cangiante, multilivello, in funzione delle scelte che lo spettatore-partecipante opera ogni istante»¹⁶. Ciò comporta una attenzione meticolosa alla progettazione dell'esperienza mediale¹⁷, poiché sono riconfigurati soprattutto due aspetti della pratica teatrale: il ruolo del pubblico e la modalità di utilizzo dello spazio. La partecipazione, dopotutto, è un atto fondamentalmente spaziale: lo spazio è responsabile della costruzione dei corpi dei performer e degli spettatori come oggetti (e soggetti)¹⁸. Nelle forme di immersività attualizzate nelle pratiche di Punchdrunk, generalmente queste esperienze si svolgono in un ambiente costituito da più stanze: sono i partecipanti a scegliere dove e come esplorare lo spazio, che è organizzato dettagliatamente per suscitare un piacere voyeuristico¹⁹, indipendentemente dalle azioni degli attori. Dalla libertà di esplorazione ne consegue quella di ricostruzione individuale della narrazione drammatica che, svolgendosi contemporaneamente in ognuno dei luoghi dell'ambiente mediale, può essere fruita con l'ordine che si desidera.

¹⁴ <https://www.punchdrunk.com/project/theburntcity/> (ultima visita 11 gennaio 2023).

¹⁵ M. Leone - R.J. Parmentier, *Representing Transcendence: The Semiosis of Real Presence*, in «Science and Society», 2, 2014, 1, pp. 1-22; J. Ponzio - R.A. Yelle - M. Leone, *Mediation and Immediacy. A Key Issue for the Semiotics of Religion*, Berlin, De Gruyter, 2, 2021, 1.

¹⁶ R. Brunetti (ed.), *Esperienze immersive. Creazione e fruizione*, Roma, La Rocca Edizioni, 2017, p. 38.

¹⁷ L'esperienza performativa può essere concepita come un'esperienza mediale, distaccata dalla sfera delle esperienze ordinarie, che si svolge all'interno di un ambiente mediale in cui sono messe in gioco competenze pratiche in grado di guidare i soggetti fruitori nella relazione con il medium.

¹⁸ A. Fenemore, *The Pleasure of Objectification. A Spectator's Guide*, in «Performance Research. A Journal of Performing Arts», 12, 2007, 4, pp. 4-13.

¹⁹ H. Maples, *The Erotic Voyeur. Sensorial Spectatorship in Punchdrunk's The Drowned Man*, in «Journal of Contemporary Drama in English», 4, 2016, 1, pp. 119-133.

L'organizzazione dell'ambiente è un elemento centrale, poiché predice un certo tipo di comportamento, ma produce anche nell'osservatore di questi comportamenti l'emergere di un significato²⁰.

«Lo spazio performativo è sempre, al contempo, uno spazio atmosferico»²¹. Per questa ragione è determinante un certo grado di programmazione preventiva. In *The Burnt City* l'accesso progressivo nell'ambiente immersivo è una strategia che contribuisce significativamente alla percezione delle atmosfere da parte del soggetto partecipante. Infatti, per consentire un ingresso al mondo indiretto della performance, e generare un effetto di immersività, è indispensabile lasciar fuori dall'esperienza mediale ciò che favorirebbe (percektivamente) un inesorabile ancoraggio al mondo diretto. Ogni pratica teatrale deve fare i conti con certi aspetti prassici che non possano essere evitati, ma, tuttavia, contenuti. All'arrivo al One Cartridge Place presso il Royal Arsenal di Londra, sito scelto per ospitare *The Burnt City*, si è accolti in una anticamera nella quale si è invitati a lasciare i propri effetti personali. La fase successiva prevede un primo accesso preliminare all'ambiente mediale con l'ingresso in un'ulteriore anticamera, dove le atmosfere gradualmente iniziano a prendere forma. La stanza ricostruisce una sorta di museo, con tanto di teche e opere esposte, brochure informative e foto: ci troviamo nel *mock-up* di una mostra archeologica su Troia, che introduce i partecipanti all'idea di setacciare strati di prove e significati. I partecipanti, infatti, visiteranno le rovine degli scavi archeologici di Schliemann, scopritore della mitica città di Troia.

Lo spazio è debolmente illuminato dalle luci delle teche e i confini della stanza lasciati nella più completa oscurità al punto da sembrare quasi assenti. Sonorità e bruitismi iniziano a popolare la stanza e a sommarsi alle voci dei partecipanti che, per un curioso effetto di contagio intercorporeo, iniziano pian piano ad abbassare il volume delle loro conversazioni che si trasformano in un indistinto brusio che si mescola ai suoni ambientali. Si percepisce un effetto di dilatazione temporale in cui il tempo acquista gradualmente una qualità cairologica²². Avvicinandosi a una porta ha inizio la fase di manipolazione in cui un personaggio espone le regole di partecipazione, raccomandando a tutti di non raccogliersi in gruppi ma di disperdersi e di lasciarsi *prendere* dall'espe-

²⁰ R. Eugeni - G. Raciti, *Atmosfera Mediali*, in «Visual Culture Studies», 2020, 1, pp. 5-17.

²¹ E. Fischer-Lichte, *Estetica del Performativo*, p. 201.

²² Cfr. P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 4, 1949, 2, pp. 81-97.

rienza²³ che per essere veramente unica deve essere individuale. Vanno neutralizzate, perciò, tutte le relazioni che ci legano al mondo diretto (amici, compagni, familiari, con cui si è venuti a partecipare alla pratica) allo scopo di essere noi – soli – a vivere in prima persona²⁴, sulla nostra carne, l'esperienza immersiva nel più rigoroso e raccomandato silenzio voyeuristico, in cui la musica ambientale e gli effetti sonori emergono prepotentemente dominando su tutto il resto.

3. Forme di visione, percezione e spettatorialità

Negli ambienti immersivi si realizza una convergenza fra l'architettura dell'edificio, lo spazio delegato alla performance e le soglie di demarcazione tra luogo della fruizione e luogo dell'azione, i cui rispettivi confini sono più porosi e opachi²⁵. *The Burnt City* si svolge in due vasti edifici di Woolwich, ex fabbriche di munizioni, che ricostruiscono il mondo (possibile) di Troia e della Grecia, mostrando la storia del loro fatidico conflitto. Questi edifici industriali sembrano in grado di evocare un senso di area infinita, in cui affiorano ricordi della guerra, del suo svolgimento e dei suoi effetti devastanti. In questa cornice al limite tra fattuale e controfattuale sorge la città bruciata. Questa combinazione di dimensioni epiche, installazioni intricate e incontri intimi si estende su cento stanze in un'area di circa novemila metri quadrati, al fine di ricostruire accuratamente due città. Si tratta, appunto, di creare un mondo possibile drammatico, mettendo però lo spettatore in condizione di poter entrare *letteralmente* in quel mondo, di viverlo e agirlo a partire dalla sua materialità.

Da un punto di vista narrativo, *The Burnt City* fonde riferimenti a dramaturgie della tradizione greca antica – *Agamennone* di Eschilo e *Ecuba* di Euripide – con *Metropolis* di Fritz Lang. Eppure, la narrazione lineare degli eventi (e la loro comprensione) non è ciò su cui si fonda questa esperienza immersiva, quanto piuttosto la frammentarietà. Si è «catturati» soprattutto dall'atmosfera e dalla modalità rituale di accesso alla per-

²³ È un concetto analogo a quello impiegato nella realtà virtuale (VR), in cui lo spettatore non ha un'esperienza ma è l'esperienza che ha lo spettatore, secondo una polarità / *I had an experience/ vs / An experience had me/*, Cfr. C. Heim, *Audience as Performance. The Changing Role of Theatre Audiences in the Twenty-first Century*, London - New York, Routledge. 2016.

²⁴ C'è una analogia col concetto di *first person shot* a cui fa riferimento Ruggero Eugeni a proposito dei videogiochi o delle esperienze virtuali. Cfr. R. Eugeni, *La condizione post mediale. Media, linguaggi e narrazioni*, Brescia, La Scuola Editrice, 2015, p. 52.

²⁵ Cfr. M.R. Beato, *Opacità e trasparenze della cornice performativa nel teatro immersivo*, in «Carte Semiotiche», 7, 2021, pp. 181-198.

formance, e la fruizione dei soggetti partecipanti coinvolti passa da atto di comprensione ad atto di apprensione. Vengono, così, scardinati i modelli (classici) di percezione frontale dell'evento performativo, influenzando, di conseguenza, sulla modulazione della soggettività nell'esperienza estetica. La contaminazione tra i due piani di realtà rende più ardua l'individuazione dei dispositivi delegati alla discorsivizzazione dello spazio e del tempo drammatici, richiedendo allo spettatore una maggiore cooperazione nel delicato processo di (ap)percezione²⁶. Entrando all'interno di questo mondo possibile, gli spettatori sono immersi in una grande «stanza delle meraviglie» in cui sono coinvolti nelle varie attività performative attraverso la totalità dei propri sensi²⁷. I corpi sono prioritari in queste forme di immersività, e sono sempre corpi performanti e percipienti. L'interazione dal vivo con lo spazio, inoltre, conferisce a ogni singolo partecipante una forma di *agency* creativa: i processi decisionali, nel corso dell'esperienza immersiva, producono una varietà di interpretazioni e risultati durante e dopo l'evento. Ciò evidenzia l'unicità di ogni esperienza per ogni partecipante. L'occultamento dei dispositivi finzionali che garantirebbero la trasparenza comporta, però, la dissoluzione del confine tra controfattualità e fattualità costringendo lo spettatore a oscillare di continuo tra le due dimensioni. Si genera, dunque, una *confusione* proprio tra regimi di credenza, articolata sull'opposizione *modo referenziale vs modo finzionale*²⁸. Gli spettatori sono «sommersi» in un luogo che richiede loro un carico percettivo diverso rispetto a configurazioni astantive – che impongono una certa distanza e incorniciatura dell'evento predefinite – impegnandoli in un *material engagement*²⁹ con lo spazio che diviene, così, estensione della loro mente. La storia, oltretutto, si sviluppa in maniera reticolare nello spazio attraverso numerosi percorsi drammatici che spetta allo spettatore individuare e ricostruire. Per orientarsi all'interno dell'ambiente immersivo, il soggetto partecipante, secondo un principio gestaltico, deve ricorrere a strategie (cognitive) di framizzazione dello spazio, allo scopo di ordinare la percezione del mondo possibile drammatico. Rispetto a pra-

²⁶ Cfr. J. Machon, *Watching, Attending, Sense-making. Spectatorship in Immersive Theatres*, in «Journal of Contemporary Drama in English», 4, 2016, 1.

²⁷ Cfr. D. Heddon - H. Iball - R. Zerihan, *Come Closer. Confessions of Intimate Spectators in One to One Performance*, in «Contemporary Theatre Review», 22, 2012, 1, p. 122.

²⁸ Seguendo la prospettiva di Bruno Latour, lo spettatore è soggetto a potenziali «errori di categoria»: se si facesse a botte con un attore che interpreta il cattivo sul palcoscenico, ad esempio, si commetterebbe un errore di categoria. Cfr. A. Fossier - É. Gardella, *Entretien avec Bruno Latour*, in «Tracés. Revue de Sciences Humaines», 10, 2006, p. 121.

²⁹ Cfr. L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, London, The MIT Press, 2013.

tiche teatrali astantive che adottano modalità di visione associate alla distanza spettacolare, in *The Burnt City* ciò che è guardato agisce anche su ciò che guarda, poiché l'oggetto esercita parimenti tensioni sul soggetto, oggettivandolo a sua volta. Si realizza, perciò, un modo di essere situati nell'ambiente che scopre il *sé-nel-mondo* come soggetto e oggetto, e così facendo scopre simultaneamente gli altri nel mondo come soggetto e oggetto. L'immersività, dopotutto, ci porta fisicamente nel mondo possibile della performance («*in-its-own-world*»-ness)³⁰, piuttosto che invitarci a guardarlo e comprenderlo da lontano. I partecipanti comprendono lo spettacolo a livello incarnato, senza essere necessariamente in grado di descriverlo o spiegarlo.

Nello spettacolo di Punchdrunk, ogni spettatore si ritrova a compiere due operazioni nel corso dell'esperienza immersiva, definibili anche in termini di programmi narrativi d'uso (PN_u): la mappa (*map*) e l'itinerario (*tour*). Si tratta di modalità di esplorazione dell'ambiente che potremmo anche illustrare in termini di oggettivizzazione (mappa) e soggettivizzazione (itinerario) dell'esperienza³¹. Mentre la mappa crea l'oggetto come campo visivo, mantenendo il sé come soggetto, l'itinerario crea oggetti in un campo spaziale e costituisce il sé come oggetto tra i tanti. La mappa – legata all'atto di osservare – crea perciò un inquadramento visivo delle interrelazioni esterne, l'itinerario – legato all'atto di agire – crea una relazione reversibile e transizionale tra oggetto/soggetto (attore) e soggetto/oggetto (spettatore). Queste due modalità sono continuamente in gioco, nell'atto di percezione dello spettatore, poiché il modo di esistere in questo genere di ambienti immersivi non è mai puramente soggettivo né oggettivo. Il corpo dello spettatore abita un ambiente ed è abitato a sua volta dall'ambiente, nel quale, come in risposta a una sorta di legge della partecipazione mistica, la suggestione tende a prevalere sull'osservazione³².

³⁰ J. Machon, *Watching, Attending, Sense-making*, p. 35.

³¹ Cfr. M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkley - Los Angeles - London, University of California Press, 1984.

³² L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie Primitive*, Paris, Alcan, 1935.

4. Conclusioni

Nel caso studio affrontato, nonostante l'immersività favorisca una prossimità con oggetti, attori e ambientazioni, non va sottovalutata la necessità di poter recuperare una distanza somatico-esperienziale dagli eventi e dalle situazioni mostrate. All'*immersione ermeneutica* del soggetto nel mondo possibile mediale va associata, infatti, l'opportunità di una «emersione mnestica» attraverso la quale è possibile supporre che lo spettatore possa esercitare soprattutto il piacere della memoria e il piacere di comprendere ripristinando, così, la propria sospensione dell'incredulità. Si accetta l'immersione nell'esperienza poiché si conserva la possibilità di emersione attraverso la riappropriazione di un distacco osservativo. Questa doppia condizione che consente al soggetto di entrare e uscire dall'esperienza, di essere soggetto e oggetto, lo modalizza secondo un «poter fare» che conferisce una aspettualizzazione reversibile, sia tematica che attanziale, con conseguenze sul piano della percezione, soprattutto nel caso di forme di immersività in cui si genera nello spettatore un effetto di sommersività, come ad esempio in *The Burnt City*. Infatti, ambienti mediali come questo espongono il soggetto partecipante a forme di allucinazione³³, in quanto l'immaginazione viene percepita come realtà. L'emersione innescata dalla reversibilità aspettuale, dunque, consente di riacquisire coscienza di sé e della propria esperienza. La sommersività offre al soggetto partecipante l'accesso a una dimensione trascendente in cui può arrivare a dimenticare il proprio corpo e a smaterializzarlo nel corso dell'esperienza immersiva, pur partendo dal corpo stesso come medium per l'esperienza³⁴. Nella sommersione, dunque, lo spettatore ha l'impressione (intesa come effetto/affetto di senso che emerge nel corso dell'esperienza) di essere in un altrove che trascende la materialità dell'evento, in un mondo possibile altro, cioè, rispetto alla realtà fattuale.

³³ C. Paolucci, *Cognitive Science. Integrating Signs, Minds, Meaning and Cognition*, Berlin, Springer, 2021, p. 127.

³⁴ J. Ponzio, *Cenni per una semiotica del sacro e del corpo*, p. 268.

Spirituality and Law: The Example of the Decalogue

Debora Tonelli

Abstract – In the age of the Reformation and Counter-Reformation, the need to offer simple and accessible pastoral tools arose. Indeed, it was in this time that the first catechisms and breviaries of prayers were written and that the Decalogue was transformed into the «Ten Commandments», that is, a list of norms and prohibitions which – without asking questions – tell the believer what is lawful and what is not. In reality, the literary context places the Decalogue within a path of liberation which is both a path of political emancipation and spiritual growth. The list of *debarîm*, that is, of words, that make it up is not a list of duties and prohibitions imposed by God, but the result of this double path. Israel accepts the gift of the Ten Words because they correctly tell its story of liberation and relationship with its God. In this sense we can say that the Decalogue is not 'right' but 'true'. It is the room of the whole lifeworld. The paper supports this thesis by discussing some salient points of the text and demonstrating the spiritual depth of the text.

Keywords: Decalogue – lifeworld – law – spirituality – *debarîm*

Since ancient times, man has wondered about the relationship between law and ethics, between the individual and the law and, starting from the biblical tradition, also between law and spirituality. The question is whether there is some form of continuity between the spiritual and the normative dimension, between inner experience and outer duty, to the point of transforming duty into a form of being. The question has become more urgent with the birth of modern legal science and regulatory systems, often perceived as abstract and artificial with respect to inner experience. This evolution in the conception of Western law influenced not only the creation of new legal systems, but also the interpretation of earlier law, including biblical law. Within the biblical tradition, one of the most misunderstood texts is the Decalogue, which has become the emblem of a deontological morality, that is, of an ethics of duty that does not require the individual's inner adherence but only obedience. This was possible (also) thanks to its decontextualization, which made it one of the favorite texts of the catechisms of the Christian churches.

The aim of this contribution is to propose an interpretation of the Decalogue in the light of the literary context in which it was handed down and to demonstrate that it is not a list of commandments, but the result of a common experience (between God and Israel). On a metaphorical level, the Decalogue is the 'room' that encloses and expresses this inner experience. It is not just a text, but the expression of a 'meaning', of a whole lifeworld, which makes intelligible the history of which it is the result. For this reason, it does not require external and formal respect, but internal adherence. Where deontological interpretation closes in constraints, the depth of inner experience opens up to the world of life. The political experience of liberation and the spiritual experience that made it possible come together in a collection of words (*debarîm*) that will serve Israel to build its political-religious identity and maintain the hard-won freedom. The Ten Words draw their binding force not only from the fact that they were spoken by God, but also from the inner resonance through which the individual recognizes and rediscovers his own experience. The experience of Israel and, we could say, its lifeworld, is simultaneously enclosed and expressed in those words, creating a bridge between past experience and future planning, between inner resonance and law. More than norms, as I will try to demonstrate, they are the *criteria* with which Israel will have to make its choices and build its future. Their respect, therefore, is not a mere legal obligation, but an expression of the recognition that they derive and correctly interpret Israel's relationship with its God. My thesis is that it is the first Constitution of the nascent people of Israel which, until then, was only a group of slaves with no identity.

Concretely, my argument will begin by explaining when the decalogue was interpreted in a deontological key and will continue with a brief analysis of the literary context in which it is placed. A few words will be dedicated to the desert, the place where Israel concludes the covenant with God and receives the Ten Words. As far as the text is concerned, I will only focus on three elements that prompt a reflection on the pericope. Finally, I will formulate some considerations on the relationship between spirituality and law, that is, the inner space of the law.

1. From the Logic of the Seven Deadly Sins to Deontological Morality

The expression «the Ten Commandments» is known to both believers and non-believers: the former encountered it in catechisms, the latter in everyday language and in cinema. In fact, for some centuries catechisms and

prayer breviaries have contained the Ten Words: in a few lines they summarize Christian morals and it seems that there is not much to discuss. However, it wasn't always like this. Contrary to what is often believed, the Ten Words are not «the Ten Commandments». The catechisms of the Catholic and Protestant churches present it thus, but this interpretation and this use of the text is relatively recent. It dates back to the period of the Protestant Reformation, during which the first catechisms were born. According to the reconstruction of James Bossy, the catechisms collected some prayers and the Decalogue provided a brief summary of Christian morality¹.

In this way the Decalogue gradually replaced the logic of the Seven Deadly Sins that had characterized the medieval age. In the thirteenth and fourteenth centuries the doctrine of the Seven Sins was dominant in the practice of the sacrament of penance, subsequently the Decalogue became the only tool to know what God wanted or what he forbade: ethics was a matter of faith, not of reason². Immediately before the Reformation and even more during the Counter-Reformation, the Decalogue was transformed into a rigid normative system and was used for both Catholic and Protestant Christian education.

The deontological interpretation of the Decalogue was, therefore, the result of the combination of various factors: on the one hand the need to identify a few clear fixed points of Christian ethics, on the other the birth of modern juridical science, which transformed law into rational science³. Finally, the very form of the text, expressed in a list. The next step will be to re-insert the text into its literary context to understand the meaning of the Ten Words within the biblical narrative.

2. The Narrative Context: Between «no more, not yet»

The expressions «Decalogue», «the Ten Words» and «the Ten Commandments» are used to indicate two similar but not identical texts: Ex 1-17 and Dt 5, 6-21. This last version, according to the literary sequence, is a

¹ J. Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400- 1700*, Torino, Einaudi, 1985 (orig. ed. *The Christianity in the West: 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985).

² See for example F.C. Clopston, *A History of Philosophy*, 9 vols., London, Continuum, 2003², vol. II.

³ See: H.J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1983; By the same author, *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Belknap Pr, 2006; P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2017.

memory of the one contained in Exodus. We leave aside here the questions relating to which of the texts is the original one. The two texts have the same collocation: that is, the text of Deuteronomy places the pronouncement of the Decalogue in the same setting, that is, at the moment in which Israel has now left Egypt and is found in the desert. Ex 20 is inserted in the full course of the story, while Dt 5 is part of Moses' account of that same story. The role of the Decalogue as a text pronounced when the slaves are out of Egypt but not yet in the promised land is therefore common to both versions. For this reason, the literary context of reference can be considered that intermediate moment between the end of slavery and the journey to the Promised Land. Between «no more, not yet». Here I will refer to the Exodus version, aware that its duplication in Dt 5 strengthens my hypothesis⁴.

Jewish slaves have suffered for a long time, but manage to escape from Egypt thanks to Moses, a Jew adopted by the Pharaoh's daughter and who, grown up, receives the mission to free the Jews from the God of the Fathers. Moses is outlined as a religious and political leader, capable of being followed by the people despite the hostility of the Pharaoh⁵. Through Moses, the Jews rediscover the courage of their faith and allow themselves to be drawn out of Egypt. Their action, however, is still immature. In the desert, hungry and thirsty, they long for Egypt (Ex 16, 2-3). They want to be freed, they want to get better, but they are not yet ready to take responsibility. Their path is still long.

In the desert the Jews live in a free zone. According to the tradition of the time, the desert had no jurisdiction, it was an inhospitable territory, one of the gates of She'ol, of the afterlife, because it was impossible to survive⁶. The spatial dimension plays a fundamental role in the narration, because it indicates an impenetrable, even dangerous place, but the only one where slaves can experience the recollection of a suspended reality and make a choice.

In a positive sense, the desert is a place of freedom, of non-slavery. A non-place where Jews can stop and become something new, the space of inner recollection and interiority. It is here that God presents himself

⁴ In the biblical tradition, the repetition of a text is a sign of its importance. In some cases we find the same narrative in prose and poetry, as in Ex 14 and 15, Jdg 4 and 5.

⁵ For the prophetic and political figure of Moses, see W. Brueggemann, *Phrophetic Imagination: 40th Anniversary Edition*, Philadelphia, Fortress Press, 2018.

⁶ See C. Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione in Canaan*, Brescia, Paideia, 2003; P. Xella (ed.), *Archeologia dell'Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, ETS, 1987.

to them and invites them to enter into a covenant. We are in chapter 19, 1-8 of the book of Exodus and this passage is decisive for understanding the Decalogue.

The language and structure of this text - which is generally referred to as a pact⁷ - are diplomatic in nature and, more precisely, are characteristic of the treaties of 'vassalage' that the Babylonian Empire - and before that the neo-Assyrian - stipulated with neighboring peoples. In those cases they were real acts of submission: this protection was guaranteed after the stipulation of the treaty and not before. If not, the vassal was overrun and killed. The outline of the treaties was the following: presentation of the contracting parties, historical prologue which served to justify the loyalty asked to the vassal, stipulation of the treaty, periodic reading of the treaty and custody of the document, list of divine witnesses, blessings and curses.

In Ex 19 the Israeli editors use the outline of these treaties to recount the covenant stipulated with God, with some important innovations: God has already done what is good for Israel and does not say what will happen if the people do not he will accept the deal. God presents himself to them as someone who has already fulfilled their hopes. A bit as if today we elect our rulers after they have acted for the good of the community and not before with the hope that they will do it later. Furthermore, God does not threaten Israel if they do not accept the covenant.

Only now that the people are free can they make an informed decision and take responsibility for respecting it. The covenant represents the fulfillment of the history of liberation and, at the same time, marks the birth of Israel as a nation. It is only at this point that in v. 9 we read: «The LORD said to Moses: 'Behold, I will come to you in a thick cloud, so that the people will hear when I speak with you, and they will believe you forever'. And Moses told the LORD the words of the people». Only then, God pronounces the Decalogue. The Decalogue is the Constitution of the new people and summarizes the fundamental principles that will allow Israel to live.

⁷ The word translated 'covenant' is *berit*. The etymology is controversial, but it could belong to the secular sphere. However, the biblical texts attest to its use in different contexts. It probably acquired theological relevance in the Deuteronomist era and was one of the tools with which the ancient traditions were re-evaluated to reconstruct the Israelite identity. See E. Kutsch, *Sehen und Bestimmen. Die Etymologie von tyrb*, in A. Kuschke - E. Kutsch (eds.), *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Gallig zum 8. Januar 1970*, Tübingen, Mohr, 1970, pp. 168-178; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma, Biblical Institute Press, 1978; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

3. The Decalogue (Ex 20, 1-17)

As the word *deca-logos* says, Exodus 20, 1-17 (and Dt 5, 6-21) is made up of Ten Words: *áseret haddebarím* in Hebrew language. The lexical question is fundamental for the interpretation of the text, since the Hebrew language had specific words available to express the concept of law and that of norm⁸. The meaning of the individual elements that make up the text is linked both to the relationship with all the others and to the possibility of saying the same things in different ways, thus changing perspective and meaning. The question is interesting, because in the passage from a narrative text to a legislative one, the look on the text has changed to the point that it has become the manifesto of a deontological ethics, in which the inner adherence of the individual does not occupy a decisive role.

The word «decalogue» derives from the Greek *decálogos*: used for the first time by Irenaeus and Clement of Alexandria, it has its origin in the translation of the Septuagint of verses Ex 34,28; Deut 4.13 and 10.4, in which the expression *áseret haddebarím*, «Ten Words» appears. The later Christian tradition took up this expression to designate both versions of the Decalogue.

For reasons of space, I will not reproduce the text, which is easily found in any Bible. Rather, I will focus on some textual elements useful for clarifying the meaning of the text in relation to its literary context. In particular, I will focus on: 1) the beginning of God's direct speech in Exodus 20, 2; 2) the verbal modes; 3) the word *dabar*, which is significant both in relation to the corresponding *mizwotaj* (v.6) and in relation to her possible alternatives. Naturally these three elements are not exhaustive, but they help to stimulate reflection on the meaning of the text, which is more complex than a list of deontological norms.

Regarding the beginning of God's direct speech, God presents himself with his Names and with his deeds. Understanding His proper Name means to know what kind of divinity Israel trusts. This verse conditions the interpretation of the following ones.

In the Bible God is called by many names (El, 'Elohim; Šaddaj, El Olam, El Eljion), but Yhwh, the name of revelation (cf. Ex 3,6, 13-15), is his proper name, that which expresses its essence and in v. 2 appears next to that of the tradition of the Fathers. In this verse the verbs are conjugated to the

⁸ I have thoroughly investigated the matter in D. Tonelli, *Note sul lessico giuridico del Decalogo (Es 20, 1-17)*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2008, pp. 3-32.

indicative (*hôze 'tîkâ* «that I made you go out») and precede the exhortative ones of the following verses: the verb *jāsā*, «to go out» in the causative form, also means «to release», therefore «that he freed you». Two aspects must be emphasized in this self-presentation: the first consists in the fact that God affirms that the exit from Egypt sanctions the birth of Israel as a people/nation; the second, in awakening the people's memory of him, since He makes himself recognized as the God of the Patriarchs, the God of promise and, at the same time, identifies himself with the God of the Exodus. The God of liberation is the same as in the patriarchal tradition, but before being obeyed, He wants to be (re) known: the whole Decalogue develops around the memory of liberation.

Compared to the culture of the time, the Decalogue presents another element of novelty and perhaps the most important: while the other divinities founded a sanctuary or a city and, therefore, were linked to a place or a territory, J-H binds its sovereignty to an experience. Even in the sanctification of the Sabbath, worship is not associated with a place, but with the memory of creation (Ex 20, 11) or liberation (Dt 5, 15), through a new temporal scan. The fundamental idea that this self-presentation expresses consists in identifying the foundation of the law in the memory of the experience of the exodus. Without this memorial, Israel would not be able to recognize J-H as their God, nor to accept the following words as legitimate. The link between J-H's self-presentation and the memory of liberation is not, however, only external, formal, but is essential to God himself and it is for this reason that it conditions the interpretation of the entire passage.

A second observation is necessary regarding verbs: v. 1, in which God affirms his sovereignty over Israel is conjugated to the indicative, that is, it does not express a command, but a simple observation about the actual state of his relationship with Israel. In the following verses, however, the verbs are conjugated to the imperfect, which in Hebrew expresses the action that is not perfected, that is, not completed and therefore translates with the future. In the second group of verses, the imperfect is preceded by a negation (*lō* followed by the verbal mode *yiktol*) which gives rise to a vetitive. We could translate it with the future tense: «you will not steal» because, in light of your relationship with God, you will not need to steal (and so on). The fact that God's interlocutor is Israel can be deduced from what happens in the previous chapter and from the adjective «your» with which God relates to Israel, since it is not specified here.

Last but not least, in the first verse, *dabar* appears both as a verbal form and as a noun, so there is an insistence, a repetition, a confirmation of

the fact that it is simply «words»⁹. Unlike *āmar* «to say», which requires an object complement, in *dabar* it can be implicit, or it can summarize a presupposed or already pronounced speech, which contains a finite verbal form of *āmar* or the infinitive *le'mōr*. Furthermore *āmar* can have a great variety of subjects (people, animal things, etc.), while *dabar* has as subject either the people or the instruments with which speaking is designated (mouth, lips, voice ...). When *dabar* is to be understood as «the word of God», it expresses a broader concept of «commandment» and «precept».

In the whole text, the only word that can be translated as command is *mizwotaj* (v. 6 «my commandments») from *mizwah* «precept» and from the verb *zwh* «to command, to order», but also «to give responsibility», which therefore requires an active role on the part of those who accept God's requests. This term appears in place of *dabar* only after J-H has proclaimed his uniqueness for Israel: the word becomes command if the interlocutor accepts the special relationship to which God calls him.

Narrative context and linguistic correspondences attribute to the Decalogue a deeper meaning than that of a simple list of commandments: the Decalogue wants to tell and remember first of all a founding experience and to organize the future of the people. A different and better future than what was experienced during slavery.

4. The Relationship between Spirituality and Law

The Decalogue was interpreted as a legislative text in the strict sense only many centuries after its writing and, precisely, at the time of the *mishna*, or about a century after the destruction of the second Temple in Jerusalem (AD 70). In the beginning it was a simple collection of general criteria that served to orient the relationship of the individual with J-H and with the community to which they belongs. Precisely as criteria, the *debarîm* have always come «before» the law and constitute its foundation. Their function was indicative not in the sense of the possibility of doing otherwise, but in determining the direction of action.

From a juridical point of view, the Decalogue represents something that goes beyond the law: it constitutes a first result of the historical-political experience that Israel carries out together with its God and, at the same time, the set of criteria from which to derive the other norms. It acts as a keystone of the religious and political identity of the people: Ex 20: 1-17

⁹ S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

is the result of the path followed up to that moment, but also a new beginning, to the extent that it is able to guide the future.

As we saw, the narrative context in which the passage is situated is the stipulation of the covenant between Israel and the liberating God. It represents the culminating moment of liberation from slavery and every element of the Decalogue is intimately linked to it: all the verses that follow must be interpreted as a consequence of that fundamental event.

It is the combination of lexicon and narrative context that gives a certain meaning to the pericope rather than another. The Decalogue is a juridical-normative text not because it proclaims rules of law, nor because it expresses a natural order of things, but because it is full of a founding experience, made possible by the relationship between J-H and his people.

The people accept the Decalogue as a founding constitution not because it judges its contents «just», but because it judges them «true»: it is the room of the whole lifeworld, place of identity and meaning. The motivation criterion is not ethical judgment, but historical truthfulness. Here memory performs a universalizing function not only in a spatial sense but also in a temporal sense, that is, it embraces future generations. This takes the form of the possibility of rediscovering the vital world when the text is read or remembered. In this sense, the constitutional criteria of the Decalogue are projected towards a different and better future.

More than a norm, the Decalogue could be defined as the temporal and juridical medium of Israel, the turning point in which the people's awareness means that what has happened up to that moment is interpreted as an event, that is, as history, tradition and what follows is the future, characterized, this time, by the awareness of the project and its direction. Without this awareness, the past would not be history and it would not make any sense. Respect for the law is therefore not the expression of an external bond, but of an internal experience. Also for this reason the Decalogue is proclaimed directly by God to the people: it concerns everyone, that is, each one in their relationship with the others and there can be no awareness of the community without involvement and responsibility.

The Painting Program of the Orthodox Church as a Key to Understanding the Eastern Christian Picture of the World

Yuliia Khlystun

Abstract – Monumental ecclesiastical painting is often perceived either as an interior decoration of the temple or as a «Gospel for the illiterate», since temple painting often contains scenes from the Holy Scriptures. In science, the painting program of the Orthodox church is mainly the subject of study by art historians, while from the point of view of cultural studies and semiotics, it is not sufficiently studied. The function of monumental church painting as an image of the Eastern Christian picture of the world is insufficiently revealed; this article is dedicated to this issue. The purpose of the article is to consider the painting program of the Orthodox church from the point of view of semiotics (cultural codes), to show how it reveals the Eastern Christian picture of the world.

Keywords: Orthodox church – iconography – church painting program – Eastern Christian picture of the world – cultural code

1. Introduction

Temple painting is one of the main ways of pictorial decoration of the temple, along with icons, however, the purpose of painting in the temple differs significantly from the purpose of the icon. The icon obeys its own image laws, and it is autonomous, not tied to a specific place, while the temple painting is a complex of interrelated plots that opens as you move through the temple. When studying church monumental painting, it is necessary to consider all components of the liturgical space of the temple in synthesis. Only in this way can one understand the language of church painting and comprehend its deep theological meaning.

Temple painting is also called the breath of the temple. The painting, figuratively speaking, is what the walls of the temple would tell us if they could speak. Compared to icon painting, monumental painting is a more dynamic art, directly related to the course of the entire church service¹.

¹ D.A. Grebennikova, *Monumental Painting in the Space of an Orthodox Church*, in «Bulletin of the Kazan State University», 2008, 3, p. 217.

In the program of the painting of an Orthodox church, iconographic subjects form an ensemble, the purpose of which is not only to fully reflect the spiritual essence of the Christian faith, but also the picture of the world in its Eastern Christian understanding. This means that the church painting program is a kind of cultural code, thanks to which the transfer of spiritual experience to new generations is possible.

2. What is the Program for Painting an Orthodox Church?

The program for painting an Orthodox church, as defined by Maria Georgievna Davidova, is a combination of canonical images, subject to the principle of the spatial and symbolic hierarchy of the temple interior².

First of all, the painting of a temple is the embodiment of a particular program that meets the purpose of the temple (for example, a diocese cathedral, a hospital church, a confessional church, a tomb church, a church with a baptistery, a katholikon – the main church in the monastery complex, a refectory church, etc.).

Considering the program of painting an Orthodox church from the point of view of axiology, we will see that the paintings are in hierarchical subordination, creating the internal liturgical space of the church.

Researcher M.G. Davidova distinguishes three substantive plans for the church painting program, where the first is common to the cross-domed church, and includes a division into the mountainous and valley parts. The 'mountain' occupies the upper dome space (dome and drum) and symbolizes the celestial sphere, and the 'lower' occupies the lower main part of the temple (walls and columns), and means the earthly world. Also, the hierarchical subordination of images takes place when moving through the temple from west to east: from the vestibule to the altar. At the same time, the significance of the depicted plots (events, personalities) will increase.

The very turning of the temple with the altar to the east corresponds to the idea of moving from darkness to light (which in the architectural space of the temple is identical to the movement of the person entering from the narthex to the altar, that is, the movement from west to east).

² Давидова М. Г. Значение термина «программа росписей» для церковного монументального искусства. Вестник ПСТГУ Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. М., 2015. Вып. 3 (19), pp. 120-129.

The second substantive plan of the church painting program is more specific, it can be associated with the disclosure of the main Orthodox dogmas, for example, about the Trinity, about the Incarnation. Of particular importance to this plan is the dedication of the temple and its purpose.

The third content plan is determined by the specific wishes of the customer (when choosing certain saints, including locally revered saints in the painting program, or when choosing an analogue to follow, etc.).

Of the surviving descriptions of the painting of the temple, the oldest refers to the middle of the ninth century and belongs to Patriarch Photius of Constantinople. In one of his sermons, he described the painting of the new temple built during his reign in the imperial palace. According to this description, Christ the Almighty was depicted in the dome in a medallion surrounded by archangels. In the conch of the altar is Our Lady Oranta. In addition, the temple had numerous images of saints: forefathers, prophets, apostles and martyrs. About the scenes depicting the Gospel events (the twelfth feasts), he did not mention, although they could also be included in the painting of the temple³.

It is known that by the middle of the ninth century, a harmonious theological and artistic system of monumental church painting had finally taken shape. In parallel with this, the cross-domed type of the church dominated in Orthodox religious architecture. A strictly thought-out system of painting was consistent with the architecture of the building and formed a single whole with it. It is the architecture of the temple that is of particular importance in the solution of the monumental-pictorial ensemble. Since an Orthodox church is the most 'open', conscious, thoughtful system of meanings and symbols, at the same time it is a complex symbol itself⁴.

For example, the Western theologian Peter Karnatsky (twelfth century) considers the temple as an image of the world. «At the foundation», he wrote, «a stone is placed with the image of the temple and 12 other stones, as a sign that the Church rests on Christ and the 12 apostles. Walls mean nations; there are four of them, because they accept converging from four sides»⁵.

³ Лазарев В. Н. История византийской живописи. М.: Искусство, 1986.

⁴ I.M. Stets, *Symbolism and Architectural and Spatial Environment. Symbolism of the Orthodox Church*, in «Proceedings of the Pskov Polytechnic Institute», 11, 2007, 1, pp. 78-79.

⁵ Кудрявцев. М. П., Кудрявцева Т.Н. Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм. «К Свету», 17, М., 1998, pp. 65-87.

Hieromonk Dionysius Furnoagrafit (1701-1755) – an Athos painter from Furna, who based on the study of the work of Manuil Panselin and his experience, *Erminia or Instruction in the Art of Painting*, described in his work the system of painting churches of various architecture. About the painting of a *trulnaya* (that is, with domes) church, he writes as follows:

«When you want to paint a trulnaya (dome) church, then draw a multi-colored circle in the sky of the dome, similar to a rainbow that is visible in the clouds during rain, and depict Christ in it blessing and holding the Gospel on his Persians and inscribe: Jesus Christ the Almighty. Draw cherubs and thrones near the circle and write: see, see, see, as I am, and there is no God but Me (Deut. 32, 39). I create the earth and man on it. I have established heaven with my hand (Isaiah 65:12).

Below the Almighty (in the neck of the dome), depict other faces of angels. And among them, to the east, the Mother of God with outstretched hands and write over Her: Mother of God, Mistress of the angels»⁶.

About the painting of the altar, the author of *Erminia* writes: «Inside the altar, in the eastern recess, below the line of the prophets, depict the Mother of God sitting on a throne and holding the Christ Child, and above Her write: ‘The Mother of God is the highest of heaven’. On either side of Her depict two archangels, Michael and Gabriel, interceding. Then, on the same line with her, in the altar and throughout the temple, on the upper parts of the walls depict the Lord’s feasts, the holy passions of Christ and His miracles after the Resurrection»⁷.

3. Church Painting Program as a Cultural Code

The cultural code is the key to understanding a given type of culture; these are unique cultural features inherited by peoples from their ancestors; it is information encoded in some form that makes it possible to identify a culture. The cultural code should have the following characteristics: self-sufficiency for the translation and preservation of culture, openness to change, and universality.

Since «the most important foundations of any culture are the sum of a person’s ideas about himself, about the origins and goals of his being in the world, about the world around him and his relationship with God»⁸,

⁶ *Erminia, or Instruction in the Art of Painting*, compiled by hieromonk painter Dionysius Furnoagrafit (1707-1733, Kyiv, 1868. Reprinted: 1993), pp. 223-236.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Андрей Кураев, протоиерей. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир.

the foundations of Christian culture and the Christian worldview should be correlated with the program of painting an Orthodox church.

The division of the internal space of the temple into 'heavenly' and 'earthly' is reflected both in the architecture of the Orthodox church and in its monumental painting. In the heavenly world there is God, angels, there is no time, because there is eternity. This world has boundless space. In the world down below, it is the other way around: there is time and space is limited.

These two worlds are not independent of each other, they do not just coexist in parallel, but they are connected, firstly, by the Coming of Christ to earth and His departure to the heavenly world, and secondly, angels from the heavenly world come to the earthly world. At the same time, the righteous from the earthly world fall into the heavenly one.

The world below strives to imitate the world above, because it must be perfected. This is emphasized in the monumental painting of the temple: the axiological significance of images increases as you move from west to east (which, as mentioned earlier, is the equivalent of the top).

The earthly world communicates with the heavenly world. In this sense, the internal space of an Orthodox church is a condition, a necessary prerequisite for communication between the earthly and heavenly worlds, and therefore this space can be considered as a semiotic space or semiosphere, in accordance with the definition of Juri Lotman⁹. The space of the temple is characterized by the following signs of the semiosphere: delimitation, heterogeneity, unevenness, binary and asymmetry. The temple is a sacred space and thus it is separated from the outer space. At the same time, the inner space of the temple is heterogeneous in terms of sacrality (the altar and the rest of the temple are more profane). The mountainous and valley worlds presented in architecture and monumental painting reflect the binarity. Asymmetry is observed in the fact that the earthly and heavenly worlds are presented in different proportions: the heavenly world is represented to a much lesser extent than the earthly one.

According to one of the iconographic canons, the temple painting should not be lower than the level of the shoulder of a person standing in the temple, since this space is reserved for people living on earth. In the lower part of the temple, on the walls, a holy *ubrus* (tablecloth) is usually depicted – a symbol of purity.

Размышления на пороге III тысячелетия, <https://lib.pravmir.ru/library/book/1030>.

⁹ J.M. Lotman, *Semiosphere: Culture and Explosion. Inside the Thinking Worlds*, St. Petersburg, Art-SPB, 2001.

The reverse perspective used in the Byzantine-style monumental painting conveys that the center of the painting is a person standing in the temple, and thus participating in the depicted events. Thanks to the reverse perspective, a person standing in the temple has the feeling that they are looking at him (from the walls). This serves as a reminder that the actions, words and thoughts of a person cannot be hidden from the sight of God. This technique helps to turn to one's inner world, which can lead to repentant thoughts. Thus, the temple painting reflects that in the center of the universe in the Christian sense there is a person, a «macrocosm», according to the words of Saint Gregory the Theologian.

The people standing in the temple represent the «militant» church, because they are waging an internal struggle with their passions and vices. The painting of the temple is designed to reflect the church «triumphant»: the Glory of the Lord Jesus Christ and the triumph of the righteous in the Kingdom of Heaven. The triumphant church is not subject to global changes, in contrast to the militant church, where at any moment «many who are first will be last, and many who are last will be first» (Matthew 19: 30). In this context, the temple also acts as a place of connection and communication between the two components of the church, therefore it is a semiotic space and a semiosphere.

4. Description of the Program for Painting the Church in Honor of the Icon of the Most Holy Theotokos «Joy of All Who Sorrow»

As an example, let's consider the program for painting the church in honor of the icon of the Most Holy Theotokos «Joy of All Who Sorrow», which is the main church of the women's skete of the Svyatogorsk Lavra in the village Bogorodichne, Donetsk region (fig. 1).

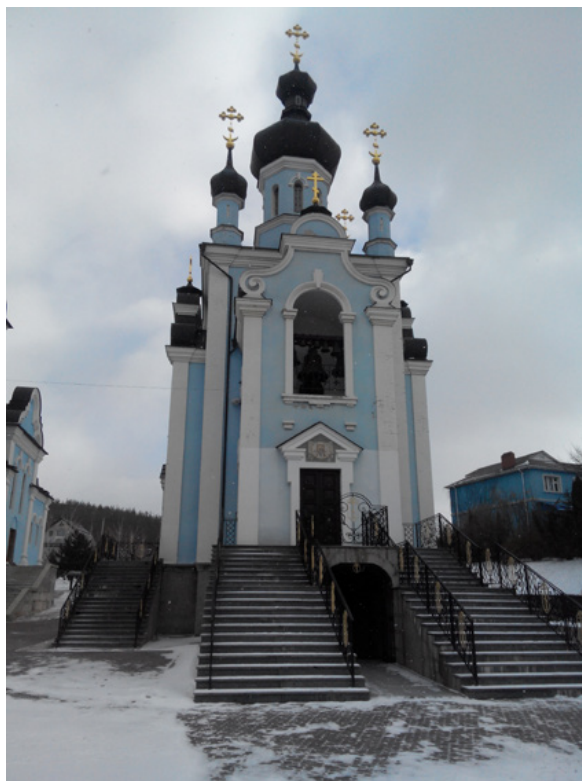


Fig. 1 The church in honor of the icon of the Most Holy Theotokos «Joy of All Who Sorrow» of the women's skete of the Svyatogorsk Lavra in the village Bogorodichne, Donetsk region (early 2000s) (photo by the author).

The church was painted by the icon painter Alexander Chashkin (in 2002-2006), who, together with Metropolitan Arseny (vicar of the Svyatogorsk Lavra), drew up a program for painting this church. This temple was significantly damaged in the summer of 2022 during the invasion of Russian troops into the territory of Ukraine.

According to its internal architecture, the temple is single-domed and painted in the Byzantine style. The 'higher' part of the temple (dome, drum, domed skuf) depicts the gospel picture of the Ascension of the Lord: in the dome of the temple there is the image of Jesus Christ in a mandorla, in the drum there are cherubim and archangels, in the under-dome skufya is the Most Holy Theotokos surrounded by two archangels and eleven apostles (fig. 2). There are four evangelists in the sails (made using

the mosaic technique). In the altar (in the conch of the apse) is the image of the Mother of God of the Sign, below is the image of Christ, the Great Bishop, and the Saints Basil the Great and John Chrysostom, who composed the order of the Liturgy, standing before Him. On the altar wall in medallions are also depicted Saints Nicholas the Wonderworker, Gregory the Theologian, Spyridon Trimifuntsky, Cyril of Alexandria.



Fig. 2 Dome space of the church in honor of the icon of the Most Holy Theotokos «Joy of All Who Sorrow», plot 'Ascension of the Lord'. Painting by Alexander Chashkin (2006) (photo by the author).

In the upper part of the northern wall is the Assumption of the Most Holy Theotokos, below are images of the holy martyrs: Lyudmila, Tatyana, Empress Alexandra, the Monk Martyr Elizabeth; further, in the medallions – the holy royal martyrs-children: Alexy, Olga, Tatyana, Maria, Anastasia (fig. 3).

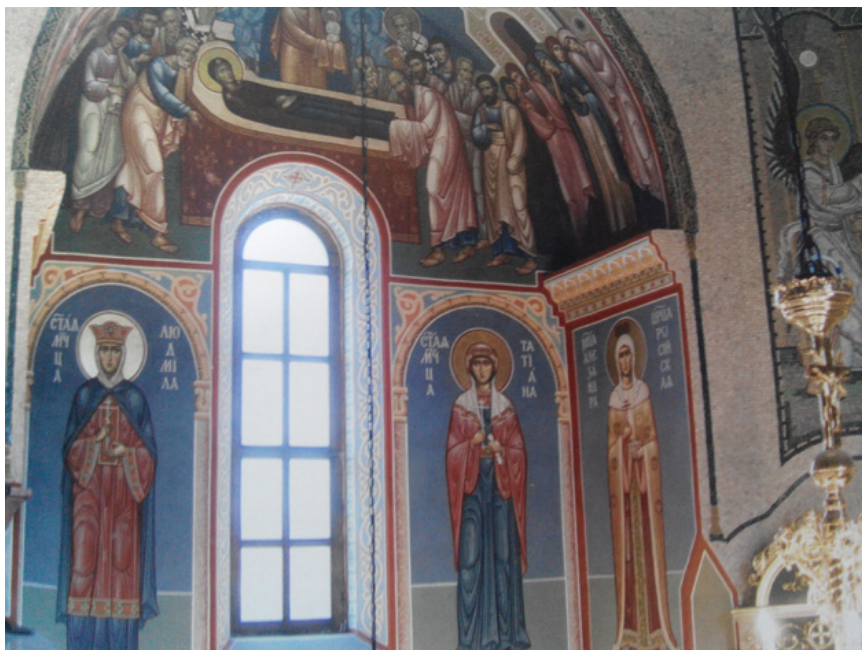


Fig. 3 A part of the painting of the northern wall of the temple: the Assumption of the Most Holy Theotokos, below are images of the holy martyrs: Lyudmila, Tatyana, Empress Alexandra (2006) (photo by the author).

In the upper part of the southern wall, opposite the Assumption of the Blessed Virgin Mary – the Nativity of Christ, then – especially revered saints: Saint Blessed Prince Dimitri Prilutsky, Saint Martyr. Patr. Tikhon, Saint Rights. John of Kronstadt. In the medallions opposite the holy royal martyrs-children are images of Saint Martyr. Faith, Hope, Love and their mother Sophia.

The walls are dominated by images of saints, whose way of life should be imitated by the nuns of the skete. For example, Saint Euphrosyne and Eudoxia of Polotsk are painted full-length on the north side, Saint Anthony and Theodosius of the Caves are painted on the south side. On the kliros is an image of the Intercession of the Most Holy Theotokos. On the western wall is the image of Jesus Christ in a medallion, on both sides of which the archangels Michael and Gabriel are depicted, which serves as a reminder of the Last Judgment (fig. 4).



Fig. 4 The western wall of the church: the image of Jesus Christ in a medallion, on both sides of which the archangels Michael and Gabriel are depicted by Alexander Chashkin (2006) (photo by the author).

Consequently, when compiling the program for painting this temple, the general canons of building iconographic plots, the dedication of the temple were taken into account (the images of the Most Holy Theotokos are found both in the conch of the apse, and in the under-dome skufya, and on the kliros; the main background of the painting is blue, which is considered the color of the Most Holy Theotokos and symbolizes Her ever-virginity¹⁰); the purpose of the temple as the main temple of the Lavra skete was taken into account – the images of the saints make up a significant part of the paintings.

The program of painting the temple in honor of the icon of the Most Holy Theotokos «Joy of All Who Sorrow» reflects that the Orthodox Church equally honors both the ancient martyrs and ascetics, and the saints who lived and suffered in the twentieth century. Thus, the saints who have been glorified in recent times are given the same glory as those who were glorified by the church several centuries ago.

¹⁰ *Secrets of the Canonical Icon. Theology of Clothing*, available at: <https://www.pravmir.ru/tajny-kanonicheskoy-ikony-bogoslovie-odezhdy/>.

5. Conclusion

Considering all the above facts, in the context of culturologists, the term «painting program» of the temple can be given the following definition. The program for painting an Orthodox church is a complex of interconnected iconographic plots, the location of which is determined according to their axiological significance in the Christian hierarchy in projection on the architectural features of a particular church.

According to this definition, the programs of church murals are identical in their structure, since they obey the general laws (canons) of construction, but can be quite peculiar in content within the constituent parts of a given structure. The uniqueness of each particular temple painting program is determined not so much by the unique features of the architecture of this temple, but by the choice of especially revered saints and subjects of the Sacred History by the compilers of the painting program.

The painting program of an Orthodox church reflects the picture of the world in its Orthodox understanding, that is, it displays the interior space of this church as a separate image of the world, but at the same time, this world is only part of the entire «triumphant church» (the heavenly, earthly church is called «militant»), since it cannot include absolutely all existing iconographic plots (Old and New Testaments, church history), images of all glorified and unglorified saints, heavenly powers. The «militant» church is called so because people (members of this earthly church) are at war with their passions, are subjected to temptations, daily make a spiritual choice in the direction of virtue or sin. The «triumphant» church is the church where the power of Jesus Christ triumphs, His victory over death and over sin. An Orthodox church combines the «militant» and «triumphant» churches. The program of the painting of the Orthodox church is designed to display the church «triumphant», the clergy and parishioners of the temple are the «militant» church.

Since the temple is a place of communication between the heavenly and earthly worlds, a place of communication between the church militant and the church triumphant, it can be considered as a semiotic space, that is, a semiosphere.

2. Religioni e spazialità ***Religions and Spatiality***

a cura di Valeria Fabretti e Maria Chiara Giorda

Premessa

Valeria Fabretti e Maria Chiara Giorda

Sono diversi e molteplici i modi in cui il sacro trova spazio nelle società contemporanee.

Di particolare interesse il caso della condivisione da parte di gruppi religiosi diversi di un comune luogo; essa può tradursi sia in una convivenza pacifica, sia nella ricerca di continue strategie di accomodamento da parte degli attori coinvolti, o anche in veri e propri conflitti per la rivendicazione di diritti di primato sul luogo in questione. Ciò in particolar modo in contesti multiculturali e multireligiosi in cui anche lo spazio è interessato da forme di negoziazione e ripensamento in risposta all'espressione dei bisogni identitari di ciascuno.

Se si dovesse ricostruire una storia degli studi sui luoghi condivisi, si noterebbe che le ricerche, provenienti da diverse discipline, si sono anzitutto concentrate su luoghi multireligiosi intenzionalmente costruiti per ricomprendere persone praticanti fedi, religioni e spiritualità differenti. Dalle sale, stanze e aree multi-fede allestite in aeroporti, università, ospedali, centri commerciali, sino ai noti casi degli edifici costruiti a Berlino, Berna, Vulcana Băi, rappresentativi di questo modo di intendere e progettare uno spazio dove individui o gruppi possono pregare, incontrarsi, festeggiare e svolgere attività culturali e non solo. Luoghi simbolici, immaginati e realizzati da istituzioni religiose ma anche culturali e politiche, nel nome di una possibile coesistenza pacifica. Ne è espressione il noto progetto della *House of One*, a Berlino. In Italia, è andata in questa direzione l'idea di istituire una Casa delle Religioni nella città di Torino. Più diffusamente, tuttavia, gli spazi multireligiosi costruiti intenzionalmente si concretizzano in ambienti ristretti, tipicamente sale o stanze multi-fede o di meditazione (o anche «del silenzio») collocate all'interno di istituzioni (campus universitari, ospedali o istituti penitenziari), spazi pubblici (come aeroporti o centri commerciali) e luoghi di lavoro (enti di ricerca, aziende, etc.). Anche rispetto a questa tipologia, in Italia negli ultimi decenni stanno avendo luogo diverse sperimentazioni, in parte coordinate entro il Gruppo Nazionale di Lavoro per la «Stanza del Silenzio e dei Culti». Questi progetti locali, sia compiuti che

ad uno stadio ancora embrionale, esprimono logiche politiche, istituzionali e culturali differenti, come articolate forme di relazione tra attori secolari e religiosi, e si riflettono in una varietà di caratteristiche socio-materiali e spaziali.

I luoghi religiosi condivisi sono, tuttavia, anche quei luoghi che hanno cambiato la loro identità religiosa nel tempo, e che sono stati rinnovati, in parte ricostruiti o convertiti, attraverso cerimonie di purificazione o consacrazione (dall'archetipo di Santa Sofia in Turchia alle molte chiese cattoliche dell'Europa occidentale che sono diventate cristiano-ortodosse, in modo temporaneo o permanente, o luoghi frequentati da persone e spesso gruppi appartenenti a fedi diverse. Negli ultimi anni, studiosi di diverse discipline hanno condotto ricerche comparative su questo tipo di luoghi religiosi condivisi, riferendosi ad ampie aree geografiche. Il progetto Shared Sacred Sites (<https://www.sharedsacredsites.net/>), coordinato da Karen Barkey, Manoël Pénicaud, Anna Bigelow e Dionigi Albera, sviluppa un apparato per la descrizione e l'analisi di siti nell'area mediterranea, nell'Asia meridionale, nel Medio Oriente e in Africa. Recentemente, il progetto Shared Sacred di Safet Hadzimuhamedovic si è concentrato su casi di modalità spaziali e temporali di prossimità tra persone e gruppi in tutto il mondo. Un recente volume curato da Marian Burchardt e Maria Chiara Giorda offre inoltre una panoramica storica sulla condivisione e le geografie dell'incontro, con un focus su città, luoghi e paesaggi¹. Esso è particolarmente interessante perché lo studio è stato preceduto da un lungo percorso di ricerca che aveva già avuto come esito la pubblicazione su questa rivista della sezione *Materializzare la tolleranza: i luoghi multi-religiosi tra conflitto e adattamento*².

A partire dal comune interesse per questi temi, si è andata strutturando la collaborazione tra il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (FBK-ISR) e il gruppo di ricerca internazionale Shared Religious Places (ShaRP Lab), una rete transdisciplinare di studiosi/e che si occupano della dimensione spaziale delle modalità di interazione religiosa. La collaborazione ha condotto ad elaborare un progetto congiunto, attualmente in corso, che si propone di mappare e studiare, in una prospettiva storica e sociologica, la presenza di edifici, sale, stanze, giardini, aree multireligiose e di meditazione in Italia, con

¹ M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.

² M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Materializzare la tolleranza: i luoghi multi-religiosi tra conflitto e adattamento*, in «Annali di studi religiosi», 20, 2019.

un focus particolare sulle città di Torino, Roma e Trento. Le domande che guidano la ricerca congiunta riguardano le seguenti aree:

- a. Le relazioni tra gruppi religiosi, comunità spirituali che interagiscono attraverso il conflitto o in modo pacifico o entrambi tenendo conto dei modelli di dominio e del sistema minoranze/maggioranza;
- b. Il ruolo dell'architettura, delle infrastrutture e della materialità del luogo, anche in relazione all'espressione di rappresentazioni sociali sulla religione, sulla spiritualità e sulla diversità/coesistenza;
- c. I fattori e gli attori coinvolti nell'intervento delle istituzioni religiose e politiche, così come gli attori sociali e culturali all'interno delle dinamiche di rivendicazione e appropriazione dei luoghi; nella prospettiva dell'intermediazione promossa sulla base di interessi degli attori locali e infine nella prospettiva di gruppi religiosi in grado di mettere in atto strategie di sopravvivenza, resilienza, resistenza e negoziazione.
- d. L'analisi e ricostruzione 3D dei luoghi e degli spazi in chiave digitale e la contestualizzazione attraverso ipertesti e collegamenti ipertestuali del materiale d'archivio nelle ricostruzioni virtuali.

Il progetto congiunto intende seguire tali aree e prospettive di studio nella mappatura e analisi in profondità dei processi di ideazione e implementazione di luoghi multi-religiosi, o multi-fede o di meditazione con attenzione ai contesti istituzionali (ospedali, carceri, università), a spazi pubblici e di transito (cimiteri, aeroporti, stazioni) e spazi privati (aziende, centri di ricerca).

Il primo contesto in cui tale progetto si sperimenta è quello di due città in cui, a fronte di una pluralità religiosa più o meno densa, si è sviluppato un diverso grado di istituzionalizzazione dei processi di creazione delle sale multi-fede attualmente in corso.

Roma, la città religiosamente globale in cui la diversità di luoghi sacri si presenta sia sotto forma ufficiale e macroscopica che in ritagli di spazi impropri, ricavati o negoziati nelle strette maglie del tessuto urbano, vede una serie di sperimentazioni rispetto alla creazione di sale multi-fede negli spazi pubblici. Tra queste, i progetti presso gli ospedali S. Filippo Neri e San Camillo Forlanini, promossi dall'accordo tra il Tavolo Interreligioso di Roma e l'Azienda Sanitaria del Lazio, Recentemente, la nuova Giunta Capitolina ha annunciato di voler intraprendere un percorso di riflessione e implementazione esteso a luoghi di transito come stazioni e aeroporti.

Nel contesto trentino, la crescente espressione di istanze di riconoscimento da parte delle minoranze religiose in forme «spaziali» e per il diritto al culto, non ancora elaborata propriamente a livello istituzionale, è raccolta attualmente in contesti di ricerca, come l'Università di Trento e la Fondazione Bruno Kessler, che intraprendono, in modo autonomo e in dialogo tra di loro, una riflessione sulla realizzazione di spazi multi-fede al loro interno. Tali contesti si pongono, così, all'avanguardia e come future buone pratiche con possibili ricadute sul più ampio territorio e sul piano istituzionale.

Il progetto interseca prospettive provenienti dalle scienze religiose di taglio storico e sociologico, e delle *Digital Humanities* accostate ad un'analisi urbanistica e architettonica degli spazi presi in considerazione.

Sotto la lente della comparazione non solo sono studiati i contesti urbani multi-religiosi e i luoghi in essi presenti, ma anche le soluzioni proposte in relazione a progetti simili in altre città europee, come l'esperienza della *House of One* di Berlino che costituisce un tentativo «spaziale» di mediazione culturale.

La metodologia adottata consente di ricostruire, attraverso tecniche di ricerca qualitativa, prospettive e rappresentazioni e pratiche, in relazione allo spazio e in chiave socio-materiale, degli attori secolari e religiosi coinvolti nei processi.

In questa prima raccolta di contributi, sono comprese proposte di taglio sia teorico che empirico, sia speculativo che programmatico, che si prestano a fornire concetti, argomentazioni e risultati di interesse per lo sviluppo del programma di ricerca in corso.

Il contributo di Valeria Fabretti offre un excursus sugli studi condotti sul tema dello spazio sacro dal sociologo italiano Massimo Rosati (1969-2014), con il quale diversi/e tra gli/le studiosi/e dei due gruppi di ricerca coinvolti nel programma sopra descritto hanno avuto il piacere di confrontarsi in merito alla spazialità religiosa e restano in debito per aver ricevuto lo stimolo ad appassionarsi a questo oggetto di studio. La lettura che Rosati propone della spazialità ne evidenzia la densa relazione con il piano della vita sociale e normativa e si concentra sul portato simbolico che i luoghi sacri esprimono. Secondo Rosati, il simbolismo religioso non ha cessato di riempire di senso l'organizzazione morfologica degli spazi sociali e di informare il complesso tessuto delle città moderne. Allo stesso tempo, nei contesti plurali i simbolismi si moltiplicano e confrontano. In questo scenario, Rosati ci consegna domande che investono la stabilità di una possibile grammatica fondamentale dei luoghi sacri.

Silvia Omenetto e Giuseppe Tateo presentano il progetto biennale TE-SEO - sociomaTerialità del Sacro e gEOgrafie dell'incontro: dai luoghi di culto agli spazi multi-religiosi sul territorio trentino, avviato presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (FBK-ISR) in collaborazione con Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Studi Umanistici e grazie al supporto di Fondazione Cassa di Risparmio di Trento e Rovereto (CARITRO). L'attenzione verrà posta in particolare sulla prima fase della ricerca da poco conclusa e sulla seconda ancora in corso mostrando, da un lato, i risultati della mappatura delle comunità religiose e/o spirituali e la loro disseminazione ad un pubblico di non esperti tramite l'applicazione web GIS (*Geographic Information System*) StoryMap, e dall'altro, alcuni rilevanti spunti che stanno emergendo in merito alle caratteristiche di un ipotetico luogo multi-fede sul territorio.

Il contributo di Angelica Federici si sofferma sulle possibilità e le criticità dettate dall'utilizzo delle *Digital Humanities* nel campo dello studio delle religioni. In particolare, pone l'accento sull'utilizzo della ricostruzione 3D e della realtà virtuale. La possibilità di ricostruire virtualmente contesti altamente frammentati non solo solleva nuove domande e punti di indagine, ma rende anche accessibili a un pubblico non specialistico contenuti e problemi molto complessi. Come dimostrano i migliori casi di progetti che utilizzano lo spazio e la mappatura al centro della loro ricerca computazionale questa linea di indagine metodologica produce risultati efficaci nello studio dei luoghi di culto. Paul Brandeis Raushenbush sostiene ad esempio che il metaverso avrà implicazioni drammatiche sulla pratica religiosa, influenzando radicalmente il modo in cui interagiamo ma soprattutto interpretiamo il sacro.

Bruno Iannaccone, prendendo come riferimento la svolta materiale nell'indagine sulle religioni e lo stato dell'arte sullo studio dei luoghi multi-religiosi, mostra come le implicazioni di un'analisi della materialità rispetto alla progettazione di sale multi-religiose. Da questa prospettiva, Iannaccone mostra come la possibilità che tali luoghi siano condivisi da diverse comunità religiose, piuttosto che basarsi esclusivamente su supposte affinità culturali astratte, dipenda da processi di progettazione condivisa con gli stessi attori religiosi all'interno dei quali possano emergere le condizioni della fruizione come anche i limiti o persino l'impossibilità di tale condivisione spaziale.

Infine, pubblichiamo in questa sezione il *Manifesto* del gruppo di ricerca ShaRP LAB, che inquadra e inaugura in Italia un filone di ricerca che

combina approcci teorici, metodologie e tecniche di ricerca nello studio sui luoghi religiosi condivisi. Si tratta di un gruppo di studiosi/e che dal 2019 ha concepito un modo collettivo di condurre una ricerca fortemente transdisciplinare.

Il sacro nei luoghi. Sull'eredità degli studi di Massimo Rosati

Valeria Fabretti

Abstract – The contribution reconstructs some salient points of the theoretical analysis proposed by the Italian sociologist Massimo Rosati regarding sacred space. Adopting a fully Durkheimian perspective, Rosati discusses how space reflects and contributes to the symbolic classification systems that organize social and moral life and that rest, essentially, on the sacred-profane distinction. According to Rosati, religious symbolism has not ceased to fill the morphological organization of social spaces with meaning and to inform the complex fabric of modern cities. At the same time, in plural contexts, symbolisms multiply and confront each other. In this scenario, Rosati provides us with questions that invest the stability of a possible fundamental grammar of sacred places.

Keywords: sacred space – city – religious diversity – symbolism – post-secular society

1. Introduzione

Quello sulle forme spaziali che la religione assume nelle nostre città è un percorso di ricerca appassionante e foriero di una infinità di spunti per una più ampia interpretazione della vita sociale.

Alcuni studi sulla spazialità religiosa, entro la vasta letteratura multidisciplinare che si è andata sedimentando negli ultimi decenni, sembrano particolarmente capaci di proiettarci in questo tipo di ragionamento, e di mettere a fuoco connessioni salienti tra diversi piani di realtà.

Gli approfondimenti condotti sul tema dello spazio sacro dal sociologo italiano Massimo Rosati, prematuramente scomparso nel gennaio del 2014¹,

¹ La scomparsa di Massimo Rosati, professore di Sociologia Generale presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata e Direttore del Centro Studi e Documentazione sulla Società Postsecolare, da lui fondato nel medesimo Ateneo, ha destato profondo smarrimento non solo in chi aveva avuto il privilegio di confrontarsi e/o collaborare con lui – come chi scrive – ma anche in tutti/e coloro che avevano potuto conoscere leggere i suoi scritti, ascoltare le sue lezioni o i suoi seminari, e apprezzare, immediatamente, la sua capacità di offrire analisi lucide e tesi «a fuoco»; talvolta particolarmente coraggiose, in qualche caso contestabili, ma – o proprio perché – immancabilmente capaci di attivare ulteriore riflessione. Per approfondire il suo profilo scientifico e umano si vedano alcuni dei contributi pubblicati da colleghi/e e organizzazioni con cui aveva condiviso il suo impegno: <http://csp.uniroma2.it/massimo-rosati/>; <https://www.reset.it/caffe-europa/morto-a-44-anni-massimo-rosati->

sono senz'altro tra questi e meritano – ritengo – una rinnovata attenzione. Senza pretesa di esaustività rispetto alla densa produzione scientifica del sociologo, questo contributo prova a ricomporre le prospettive che Rosati ha adottato per guardare al tema dello spazio sacro e religioso nelle società contemporanee. Farò riferimento soprattutto al libro che egli aveva appena concluso al momento della sua scomparsa, pubblicato postumo: *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*². Un progetto che ha inteso saldare la riflessione sulle categorie durkheimiane, soprattutto di sacro e rito³, alla nozione di *post-secolare* e allo studio di casi empirici specifici. In questo lavoro, in particolare nel primo e nel terzo capitolo della *Prima Parte*, viene discussa la spazialità e grammatica dei luoghi sacri, categorie poi applicate al «laboratorio turco» e ai casi studio a cui è dedicata la *Seconda Parte*. La riflessione teorica proposta nel libro si pone, inoltre, in continuità con un articolo pubblicato da Rosati nel 2012, dal titolo *Postsecular Sanctuaries Towards a neo-Durkheimian grammar of sacred places*⁴, anch'esso oggetto primario di attenzione in questa sede.

2. A ogni società la sua morfologia simbolica: una riproposizione aperta del modello centro-periferia

L'idea che le società necessitino di un «centro» simbolico, solo in parte coincidente con quello previsto dalla loro conformazione o morfologia geografica e sociale, affonda le proprie radici, ancor prima che nella formulazione di Edward Shils nel noto saggio *Center and Periphery*⁵, già nella sociologia di Durkheim e dei suoi seguaci⁶. Divenuto poi uno dei modelli classici degli *urban studies* soprattutto grazie al suo utilizzo da parte della Scuola di Chicago – si pensi all'idea di mappa di Robert Park –, sino alle

[se-ne-e-andato-uno-di-noi; http://www.teoriacritica.org/massimo-rosati-1969-2013.html](http://www.teoriacritica.org/massimo-rosati-1969-2013.html).

² M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, London - New York, Routledge, 2015.

³ M. Rosati, *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate, 2009.

⁴ M. Rosati, *Postsecular sanctuaries. Towards a neo-Durkheimian grammar of sacred places*, in «Etnografia e ricerca qualitativa, Rivista quadrimestrale», 2012, 3, pp. 365-392.

⁵ E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macro-sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

⁶ Tra questi: M. Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

più sofisticate elaborazioni da parte di Mary Douglas e della sua scuola⁷, il modello centro-periferia poggia sostanzialmente sull'idea durkheimiana secondo cui la vita sociale dipende da sistemi di classificazione che la organizzano simbolicamente e spazialmente⁸.

Nella sua riappropriazione di un modello *old fashioned*, Rosati difende l'utilità della logica centro-periferia nel fornire ancora oggi criteri di interpretazione delle società a fronte di qualsivoglia tentazione di tipo post-modernista. A sfidare l'attualità del modello centro-periferia è l'idea di *post-metropoli*⁹, di una configurazione urbana mobile e permeabile in cui non è possibile tracciare demarcazioni e individuare ciò che è dentro e ciò che è fuori; come pure il concetto di *global cities*¹⁰ e soprattutto quello di *network informational society*¹¹, che ritrae la città come network e spazio di mobilità di flussi di risorse materiali e immateriali (informazione, tecnologie, immagini, suoni, capitali, etc.). Rosati ricorda, tuttavia, che le distinzioni cui è indispensabile ricorrere «per arrivare a un resoconto intelligibile di ciò che fa di un grande aggregato di esseri umani una società», come auspicato da Shils¹², restano possibili, pure nella fluidità degli assetti morfologici e spaziali contemporanei, se non si confondono i piani e se si considera come centro e periferia posseggano, nel modello, un valore simbolico. Certamente, anche alla dimensione normativa occorre riconoscere una mobilità e una pluralità; in altri termini, è evidentemente necessario oggi aprire lo spettro per vedere come nelle società esistano molti centri e come diversi tipi di periferia si contendano il compito di metterli in questione. Una lettura pluralista, dunque, del modello centro-periferia, che appare a Rosati perfettamente compatibile con la stessa intuizione di Shils. Anzi, proprio il nuovo assetto delle *network societies* lascerebbe emergere chiaramente al suo interno il rinnovato bisogno di riferimenti simbolici. Lo stesso Castells riconosce una vera e propria rinascita del simbolismo architeturale nei tempi recenti: persino queste città, che non mostrano un centro materiale/spaziale e che si presentano con confini mobili e come incroci di flussi di beni e risorse, hanno bisogno

⁷ S. Perri - G. Mars (eds.), *The Institutional Dynamics of Culture*, Farnham, Ashgate, 2008.

⁸ É. Durkheim - M. Mauss, *Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris, PUF, 1903.

⁹ E.W. Soja, *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford, Blackwell, 1999.

¹⁰ S. Sassen, *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks, Sage, 2012.

¹¹ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996.

¹² E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macro-sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

di simboli; nuovi simboli, certo, ma sempre simboli, che devono potersi rivelare in manifestazioni anche spaziali. Come evoca Castells¹³, luoghi come l'areoporto di Barcellona di Bofill o la stazione di Madrid di Moneo sono in fondo «cattedrali» nell'era dell'informazione, luoghi cui guardare, appunto, per la ricerca di significati utili alla indagine esistenziale in cui i suoi abitanti sono impegnati.

Ulteriore argomento che Rosati porta in difesa dell'utilità del modello centro periferia riguarda i bisogni cognitivi di orientamento dei gruppi sociali, necessariamente in cerca di una struttura e di «identità» dello spazio che abitano che li aiutino a creare le proprie rappresentazioni collettive. Qui il richiamo è al Lynch di *The Image of the City*¹⁴, e alla concezione per cui gli individui creano «mappe mentali» come insieme di schemi cognitivi riferiti ai posti in cui vivono.

Si tratta dunque di riconoscere, secondo Rosati, che sotto la superficie alcuni elementi fondamentali (*building blocks*) della vita sociale sono al lavoro – concetto già alla base del lavoro *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*¹⁵. Ovvero, i sistemi di classificazione simbolica e le categorie spaziali elementari che organizzano la nostra esperienza empirica – si pensi ai criteri di orientamento alto-basso, destra-sinistra – e che derivano in fondo – tesi centrale della tradizione durkheimiana¹⁶ – dalla distinzione tra sacro e profano.

In questa luce, la tensione tra centro e periferia può essere considerata, esattamente come quella tra sacro e profano, come uno dei principali assi su cui poggia la costruzione della realtà sociale. Lo stretto legame tra il centro simbolico di una società e l'elemento del sacro è ancor più chiaro se ricordiamo che secondo Rosati, in una lettura che affondava la sue radici nel Durkheim de *Le Forme elementari della vita religiosa*¹⁷ e nella sociologia che ne ha ereditato il pensiero (Jeffrey C. Alexander, Stephen Turner sino ad Adam Seligman, ecc.), il sacro è una forza sociale trascendente l'individuo, che si produce attraverso pratiche rituali e che

¹³ M. Castells, *La città delle reti*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 75.

¹⁴ K. Lynch, *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press, 1960.

¹⁵ M. Rosati, *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate, 2009.

¹⁶ Il riferimento primo è al già menzionato saggio di Durkheim e Mauss sulle forme primitive di classificazione: É. Durkheim - M. Mauss, *Quelques formes primitives de classification*.

¹⁷ É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life (1912)*, New York, Free Press, 1995.

risponde esattamente al bisogno dell'individuo di trascendenza da sé¹⁸. O ancora, con Eliade, «una struttura storica universale della coscienza umana». Qualcosa che ha a che fare non solo con la dimensione morale ma anche con quella cognitiva e teorica della vita culturale, ovvero con i modi in cui una società «pensa sé stessa».

Nell'analisi, la contrapposizione tra sacro e profano viene smussata dal rimarcare la dinamicità della loro relazione. Cruciale, a questo riguardo, il tema del rito, al centro del lavoro di Rosati, come elemento di connessione, che può tenere il sacro separato dal profano – per ricorrere ad un riferimento spaziale, si può pensare ai riti da compiere alle soglie d'ingresso di un luogo sacro, come un luogo di culto – ma può anche avere un effetto trasformativo dei due elementi, permettendo così cambiamenti nei sistemi valoriali.

Il rito e il sacro sono dunque, secondo Rosati, tra le lenti più appropriate per interpretare la vita sociale; ne sono, anzi, le infrastrutture. L'esperienza religiosa va analizzata a partire dalla chiave interpretativa del sacro, non viceversa: «le esperienze di auto-trascendimento dell'individuo, che possono darsi mediante azioni rituali di diverso genere purché con specifiche caratteristiche comuni, svelano la loro natura religiosa solo a patto di essere collocate nella categoria del sacro»¹⁹.

3. Dove nulla è lasciato al caso: la grammatica fondamentale degli spazi sacri

È ancora la tradizione durkheimiana, integrata da una selezionata letteratura contemporanea a ridosso del cosiddetto *spatial turn*²⁰, a sostenere la ricostruzione proposta da Rosati delle proprietà di funzionamento specifiche dei luoghi sacri; dunque della loro «grammatica» fondamentale. Un'analisi spiccatamente teorica che, nelle intenzioni dell'autore, possa risultare utile anche all'indagine empirica e che aiuti l'osservatore attento a cogliere la rilevanza di particolari luoghi, più o meno convenzionali, negli scenari contemporanei.

¹⁸ É. Durkheim, *Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, in «Scientia», 15, 1914, pp- 206-21.

¹⁹ M. Rosati, *L'aratro e la stella: tutto è ierofania, basta saper guardare. La secolarizzazione come errore*, in «Sensibilia» 2013, 7, pp. 271-286.

²⁰ Per una rassegna, si veda il volume collettaneo: B. Warf - S. Arias (ed.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, London - New York, Routledge, 2009.

Luoghi in cui tutto ha un significato e in cui sono incorporati confini simbolici e criteri di orientamento nello spazio, i più importanti basati sulla distinzione sacro-profano, puro-impuro. Collocandosi entro un paradigma propriamente situazionale/relazionale²¹, l'idea dello spazio sacro di Rosati vede l'elemento del sacro come tutt'altro che intrinseco al luogo bensì necessariamente effetto delle pratiche rituali di consacrazione in determinate circostanze storiche. Il secondo elemento che distingue un luogo sacro è, così, la sua capacità di dar luogo a esperienza di trascendimento, ovvero di riflettere, attraverso riferimenti simbolici, un ordine ultramondano, una dimensione trascendente, perfetta o desiderabile²² nella modalità del «come se»²³. Ancora, con Turner²⁴, Rosati evidenzia come allora la terza caratteristica del luogo sacro sia prestarsi come punto di incontro tra i due ordini. La materialità di cui si compongono questi luoghi – in particolare ciò che compone le loro soglie, come cancelli, porte, ma anche pratiche rituali, come il togliersi le scarpe all'ingresso di una moschea – possono evidentemente essere considerati come *simbolismi di connessione*. L'attenzione alla materialità conduce poi a cogliere un ulteriore aspetto del luogo sacro, ovvero la capacità di rappresentazione simbolica posseduta dagli oggetti di culto, che trascende la loro stessa fisicità e immanenza.

Questi elementi fanno sì che nel luogo sacro si generi anche una certa *atmosfera*, una dimensione emozionale che non va intesa come mera percezione soggettiva ma come semi-cosa con una natura *sui generis*²⁵.

La centralità del tema della pluralità nel lavoro di Rosati si evidenzia anche rispetto alla riflessione sui luoghi sacri. Questi sono, infatti, anche luoghi plurali, in cui il centro non si annulla ma si trasferisce e moltiplica sempre attraverso rituali. In questo senso va letta la proposta teorica del sociologo in merito alla dinamica della *de-localizzazione* dei luoghi sacri che affonda nell'esame di una letteratura post-biblica, fondata soprattutto sui Rotoli del Mar Morto trovati a Qumran, e rabbinica. Qui si ritrova la perfetta esemplificazione del ragionamento: la concezione dello *Shabbat*

²¹ J.Z. Smith, *To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1987.

²² H.W. Turner, *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, L'Aia, Mouton Publishers, 1979.

²³ A. B. Seligman et al., *Ritual and Its Consequences*, Oxford, Oxford University Press, 2008; M. Rosati, *Ritual and the Sacred*.

²⁴ H.W. Turner, *From Temple to Meeting House*.

²⁵ T. Griffero, *Atmosferiologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma - Bari, Laterza, 2010.

come Tempio che estende la sacralità prevista nel luogo al di fuori di esso, ad esempio, in una tavola da pranzo allestita secondo protocolli ritualistici: anche se de-localizzato e moltiplicato per il numero delle sale da pranzo di *Shabbat* che ci sono nel mondo, il centro non perde la sua funzione di orientamento²⁶.

Infine, l'esame del lavoro di Gerald Mars²⁷, che applica «spazialmente» la distinzione griglia/gruppo proposta originariamente da Mary Douglas, conduce Rosati a confrontare il luogo sacro con le diverse conformazioni spaziali che risultano dalle culture organizzative diffuse a livello sociale. In particolare, tali conformazioni sono il risultato della diversa combinazione di due elementi, ancora una volta di sapore durkheimiano: il grado di regolamentazione e classificazione della vita sociale, da un lato; e la forza dei gruppi sociali, dall'altro. Considerando le tipologie di spazi che derivano da tali combinazioni e le loro caratteristiche, Rosati argomenta che lo spazio sacro possa risultare unicamente dall'intersezione tra una forte regolamentazione sociale e un altrettanto alto livello di integrazione, per cui rendere visibili le identità collettive diventa centrale.

4. Il carattere dinamico delle simbologie: santuari post-secolari e spazi sacri non convenzionali

I simbolismi che gli spazi sacri esprimono sono elementi mobili della vita sociale, destinati a mutare nel tempo. Per leggere questa dinamica nella contemporaneità Rosati ricorre alla chiave del *post-secolare*, che analizza e mette alla prova, in diverse sedi²⁸, come possibile interpretazione non deterministica della più generale evoluzione del rapporto tra religione e modernità nelle società occidentali. Questa nozione appare a Rosati capace, meglio di altre, di cogliere processi in atto, forme di vita che si costituiscono come conseguenza dell'*interpenetrazione* tra secolare e religioso²⁹. Quel che il post-scolare individua, infatti, è il cambiamento del sistema simbolico occidentale nella direzione di una crescente consapevolezza sia da parte delle forme di vita (visioni, attori, pratiche) secolari che da parte di quelle religiose rispetto alla necessità

²⁶ M. Rosati, *Postsecular sanctuaries*.

²⁷ G. Mars, *Corporate Cultures and the Use of Spaces: an Approach from Cultural Theory*, in «Innovation: the European Journal of Social Science Research», 21, 2008, 3, pp. 185-204.

²⁸ M. Rosati - K. Stoeckl (eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012.

²⁹ N. Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

di una coesistenza e all'opportunità di una relazione non oppositiva – sino al possibile «apprendimento complementare» habermasiano³⁰. In diversi contributi Rosati chiarisce come questi processi possano essere innescati unicamente in società che si approssimino ad una condizione in cui i monopoli siano messi in discussione e la coesistenza prenda forma secondo pratiche riflessive, che non dissolvano le differenze ma le argomentino nel ricorso tanto alla ragion pubblica quanto ai diversi e specifici vocabolari e orizzonti di senso. Quel che è rilevante richiamare in questa sede è l'idea del sociologo, in linea con gli studi di Kim Knott³¹, secondo cui la nozione di post-secolare implichi una serie di elementi tutti suscettibili di spazializzazione. L'analisi della spazializzazione della religione si rivela così «un ingrediente fondamentale nella messa a punto sociologica dell'ide di post-secolare»³². Rosati si interroga allora sulla possibilità che nello spazio sociale contemporaneo esistano spazi propriamente post-secolari o, mutuando l'espressione coniata da Annie Greve in *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*³³, dei «santuari post-secolari». Con questa espressione sono richiamati quei luoghi sacri il cui simbolismo vive una transizione o ibridazione tra diversi universi di significato. Luoghi in cui si diano pratiche ritualistiche che generano nuove costellazioni simboliche – dunque nuovi «centri» e nuove relazioni tra centri e periferie – capaci di condurre al superamento della logica di separazione tra secolare e religioso.

Lo studio della società turca – la cui complessità si deve al radicamento nelle diverse tradizioni e alla contestuale spinta in senso cosmopolita – si pone in questa prospettiva come esercizio di individuazione di processi e forme simboliche, anche tradotte in termini spaziali, che stanno costruendo un terreno di mezzo tra diverse visioni della vita e, in particolare, tra il religioso e il secolare. In questo contesto Rosati riconosce, al contempo, come la funzione di costruzione e modificazione della realtà sociale svolta da questi luoghi non sia sempre pacifica e consensuale. Il simbolismo può essere infatti oggetto di contesa e negoziazione: nuovi simboli o nuovi significati a simboli antichi emergono continuamente così come i tentativi di resistenza della posizione

³⁰ J. Habermas, *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*, in H. De Vries - L.E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a «Post-secular World»*, New York - Fordham, 2006, pp. 251-60.

³¹ K. Knott, *The Location of Religion*, London, Equinox, 2005.

³² M. Rosati, *Postsecular sanctuaries*, p. 387 (traduzione nostra).

³³ A. Greve, *Sanctuaries of the City. Lessons from Tokyo*, Farnham, Ashgate, 2011.

da parte dei vecchi «centri». Nell'analisi dei casi studio scelti in *The Making of a Postsecular Society*, Rosati richiama in particolare il campo delle pratiche di *memoria collettiva* su cui si gioca ampiamente la partita della dimensione simbolica dei luoghi – il riferimento qui è soprattutto agli studi di Maurice Halbwachs³⁴ e di Jeffrey Alexander³⁵ – per spiegare anche gli usi politici degli spazi nella Turchia contemporanea, che esprimono tentativi di costruire narrazioni attorno a memorie divise o divisive (*struggles over memory*). Emblematico il caso di Aya Sofya, la millenaria basilica originariamente costruita a Costantinopoli, nel cuore dell'impero bizantino divenuta moschea dopo la conquista musulmana, nel 1453, e riconvertita in museo nel secolo scorso con Atatürk, divenendo quindi espressione di un'idea di secolarizzazione di matrice kemalista basata sul respingimento del religioso alla sfera privata, sulla anestettizzazione delle differenze religiose e la loro riproposizione come mere differenze estetiche. L'accurata ricostruzione della discussione a molte voci sul futuro di Aya Sofya, in corso nella sfera pubblica turca, consente a Rosati di rimarcare, ancora una volta, la dinamicità delle connessioni tra campo simbolico e dimensione spaziale a ridosso della questione del post-secolare:

«Aya Sofya is still a contested symbol today. While kemalists want to keep it as a national museum, orthodox christians want it reopened to religious worship for christians, whereas Muslims want the same but for Muslims. However, there is also a fourth group, not large in number ..., made up of people who would like to see it transformed into a multi-faith sanctuary, the symbol of a multi-religious country. ... What matters is the different understanding of secularism that these positions reflect. ... As will be seen, the state and future of Aya Sofya has a particularly relevant symbolic meaning»³⁶.

Al di là del caso turco, la riflessione di Rosati sulle connessioni tra spazio sacro e post-secolare investono una varietà di casi, di fronte ai quali ci si può chiedere se si assista ad un offuscamento dei confini tra sacro e profano³⁷ o se la grammatica fondamentale dei luoghi sacri descritta da Rosati, centrata sulla distinzione e sulla relazione dinamica tra questi elementi, resti invece inalterata. È il caso dei luoghi di culto che – come Aya Sofya o la Grande Moschea di Cordova, cui pure Rosati era particolar-

³⁴ M. Halbwachs, *On Collective Memory*.

³⁵ J.C. Alexander, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in J. C. Alexander - R. Eyerman - B. Giesen - N.J. Smelser - P. Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkley, California University Press, 2004, pp. 1-30.

³⁶ M. Rosati, *The Making of a Postsecular Society*, p. 204, (trad. mia).

³⁷ M. de Haardt, *Making Sense of the Sacred Space in the City?*, in A.L. Molendijk - J. Beaumont - C. Jedan (eds.), *Exploring the Postsecular*, Leiden, Brill, 2010, pp. 163-82.

mente interessato – transitano da diversi usi religiosi e/o secolari (*shared places*), come pure quello delle sale di preghiera (*prayer rooms*) multifede, multifunzionali, part-time o persino virtuali.

In uno degli ultimi articoli pubblicati sul blog «Living Together Differently», tenuto dal 2012 per il sito web di Reset³⁸, Rosati – in quel periodo assorto nella lettura di Eliade (1964 e 1968) e coinvolto nella sua caccia alle forme di cui l'*homo religiosus* si ammantava nella modernità – condivide con i lettori e le lettrici come le domande che il fenomeno delle religioni sul web stesse suscitando in lui non fossero solo quelle relative alle discontinuità – come questo fenomeno conducesse ad una trasformazione di concetti principali come lo spazio, tempo, autorità, rito, ecc. – ma anche e soprattutto quelle sulle eventuali continuità. Il dubbio, cioè, che, nello spazio per definizione senza centro, i fruitori della religione online – i *religionauti* analizzati da Vitullo (2021) – non fossero in fondo «l'ennesima forma camuffata dell'*homo religiosus*»; che le loro pratiche online non fossero che le ennesime forme che assume l'auto-trascendimento individuale e che nello spazio del web non si desse, in fondo, «un nuovo capitolo di una eterna fenomenologia del sacro, un capitolo che Eliade avrebbe forse scritto se ne avesse avuto modo».

Le conclusioni cui giunge, dunque, rafforzano l'idea che, accanto a processi di spiritualizzazione che spiegano certi usi maggiormente individualistici degli spazi, come nel caso delle sale di meditazione e del silenzio³⁹, persista nelle nostre società una diffusione spaziale del sacro e del religioso in cui i luoghi non convenzionali, che si vanno ad aggiungere o a sostituire a quelli tradizionali, giocano un ruolo decisivo. Una loro considerazione negli studi sulle post-metropoli consentirebbe di vedere come l'elemento religioso partecipi, in modo sempre trasformativo, a quel flusso di beni immateriali che caratterizza il capitalismo neoliberale e globale⁴⁰, provocando a volte frizioni e conflitti o assestandosi o integrandosi, in altri casi, nel *mainstream* delle città globali⁴¹.

³⁸ Per una collezione dei principali contributi proposti da Rosati nel Blog, si veda la pubblicazione postuma, con *Prefazione* di Giancarlo Bosetti: M. Rosati, *Living Together Differently, Pagine di un Blog per un mondo plurale*, Roma, Reset, 2016.

³⁹ S. Gilliat-Ray, 'Sacralising' sacred space in public institutions: a case study of the prayer space at the Millennium Dome, in «Journal of Contemporary Religion», 20, 2005, 3, pp. 357-72.

⁴⁰ C. Baker - J. Beaumont, *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, London, Bloomsbury Publishing, 2011.

⁴¹ I. Becci - M. Burchardt - J. Casanova, *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Leiden, Brill, 2013.

Se questo contributo è riuscito anche in minima parte nel suo intento, i lettori e le lettrici ne avranno tratto – oltre che l'impressione di trovarsi di fronte ad un pensatore capace di veri e propri esercizi di *immaginazione sociologica* – l'evidenza rispetto alla densità (*thickness*) delle questioni che si muovono a ridosso dei luoghi sacri e religiosi. In questo senso, l'approccio di Rosati è in primo luogo un esempio per gli studiosi e le studiose che si interessino di questo tema; un invito a discostarsi da analisi di taglio meramente «sociografico», volte, ad esempio, ad una semplice descrizione degli utilizzi e dei frequentatori di questi luoghi, per individuare, piuttosto, connessioni con piani diversi di realtà, nel ricorso a concetti teorici abbastanza «a fuoco» da poter illuminare questi nessi anche laddove restino più in ombra. Strumenti tanto a fuoco – si potrebbe commentare – corrono il rischio di apparire troppo netti e di dover essere continuamente discussi di fronte a contesti o questioni che richiedano una maggiore flessibilità interpretativa; e in effetti Rosati non si sottrae in diversi casi, ad un simile esercizio di messa alla prova delle categorie prescelte⁴².

A ridosso del tema degli spazi, la lettura di Rosati prova a comporre elementi fondativi della vita sociale con quelle spinte alla diversificazione – anche normativa – che ne testano necessariamente la tenuta. Così, il simbolismo religioso non ha cessato di riempire di senso l'organizzazione morfologica degli spazi sociali e di informare il complesso tessuto delle città moderne. Allo stesso tempo, nei contesti plurali i simbolismi si moltiplicano e confrontano, diversi centri competono e diverse periferie entrano in collisione con essi. Questa tensione ci consegna domande che investono la stabilità di una possibile grammatica fondamentale dei luoghi sacri. Dal tempio alla *meeting house*, per riprendere la distinzione proposta da Turner (1979); da una moschea a una montagna o una grotta, da un altare allestito entro una abitazione a uno spazio virtuale: quali caratteristiche si ritrovano in questi diversi luoghi a renderli comunque speciali, diversi da altri spazi?

Il programma di ricerca in corso condiviso dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler e dal gruppo di ricerca SHARP (vedi la *Premessa*), comprende queste domande di ricerca e le integra con que-

⁴² Su questo punto, e su questa possibile ambivalenza dell'approccio di Rosati, si veda il commento proposto da Matteo Bortolini nella sua recensione del volume *The Making of a Postsecular Society*: M. Bortolini, *M. Rosati, The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism, and Religion in Turkey*, 2015, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 2016, 2, pp. 403-405.

stioni che riportano sulla scena – forse più di quanto abbia inteso fare Rosati – gli stessi attori secolari e religiosi, nella investigazione delle loro forme di autocomprensione e di analisi della spazialità religiosa, materiale e virtuale.

Inoltre, tale programma prova a ricostruire la relazione fra i piani della spazialità, della socialità e dei valori secondo una maggiore circolarità. Se lo studio di Rosati ha individuato negli spazi principalmente i riflessi delle simbologie (lo spazio emerge come conseguenza del simbolismo e del rito, dei diversi gradi di regolamentazione e di integrazione della vita sociale, e così via) ci si può interrogare, in affinità ad un approccio di tipo socio-materiale, sulla capacità degli spazi stessi di agire o retroagire sull'ambiente circostante e sui suoi abitanti in modi non previsti.

Digital Humanities e Luoghi Religiosi

Angelica Federici

Abstract – Digital visualization technologies, including 3D modeling and virtual/augmented reality, have revolutionized our critical engagement with the humanities. However, the relationship between humanities and technology has not been without its challenges. The visualization of the transformation of physical spaces over time was originally documented through traditional architectural design, largely based on two-dimensional technical drawings (floor plans, elevations, sections). The ability to virtually reconstruct highly fragmented contexts not only raises new questions and areas of inquiry but also makes complex content and issues accessible to a non-specialized audience. Through this methodological investigation, we hope to advance the analyses of religious places both real and virtual.

Keywords: digital humanities – virtual reality – religion

Le tecnologie di visualizzazione digitale, tra cui la modellazione 3D e la realtà virtuale/aumentata, hanno rivoluzionato il nostro impegno critico nei confronti delle discipline umanistiche¹. Spesso considerato esclusivamente come uno espediente tecnico applicato al pensiero umanistico, l'utilizzo dell'ICT (Information and Communication Technology) può presentare l'opportunità unica di introdurre una visione interdisciplinare che spesso caratterizza lo studio delle religioni². Che si tratti di rivelare o ricostruire, le Digital Humanities devono approfondire empiricamente le

¹ B. Frischer - A. Dakouri-Hild, *Beyond Illustration. 2D and 3D Digital Technologies as Tools for Discovery in Archaeology*. Oxford, Archaeopress, 2018; S. Muenster, *Digital 3D Modelling for Heritage Research and Education from an Information Studies Perspective*, Berlin, Springer-Verlag, 2020, pp. 641–653; E. Fink - L. Cantoni - E. Champion (eds.), *Digital Heritage. Progress in Cultural Heritage: Documentation, Preservation, and Protection*. Cham, Springer, 2021; F. Jannidis, *A Concept of Data Modeling for the Humanities*. Lincoln, Digital Humanities, 2013, pp. 237-9.

² C.D. Cantwell - K. Petersen (eds.), *Digital Humanities and Research Methods in Religious Studies*, Berlin, de Gruyter, 2021; C. Elfenbein, *Mapping Islamophobia*, «About his project», vedi <https://mappingislamophobia.org/>; *Online Spiritual Atlas of the Global East*, «About», vedi <https://www.globaleast.org/osage/>; W. Cage, *Boston's Hidden Sacred Spaces*, «About the Project», vedi <http://www.hiddensacredspaces.org/>; *Arch City Religion*, «Religious Life and Practices in St Louis», vedi <https://www.archcityreligion.org/>; A. Amar, *Exploring Sacred Centers through Virtual Reality*, «Educase Review», 17 September 2018, vedi <https://er.educause.edu/blogs/2018/9/exploring-sacred-centers-through-virtual-reality>; D.J. Bodenhamer - J. Corrigan, T. M. Harris, *The Spatial Humanities: GIS and the Future of Humanities Scholarship*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

nostre conoscenze, e non a caso la materia è ampiamente riconosciuta come l'intersezione, o l'applicazione di strumenti e metodi computazionali alle discipline umanistiche tradizionali. Come dimostra la pubblicazione nel 2021 dell'antologia *Digital Humanities and Research Methods in Religious Studies* a cura di Christopher Cantwell e Kristian Petersen parte della serie *Introductions to Digital Humanities - Religion* di DeGruyter, le metodologie legate alle Digital Humanities possono essere usate in diversi e svariati modi nel campo degli studi della religione³. Questa raccolta mette in evidenza sedici iniziative che hanno utilizzato metodi computazionali evidenziando le implicazioni dettate dall'utilizzo della tecnologia nelle scienze delle religioni. I risultati della ricerca si sono rapidamente evoluti dalla produzione scritta – la partecipazione a conferenze e seminari ai media immersivi 3D, podcast, mappe GIS e database online. Questi documentano che, attraverso la prospettiva delle Digital Humanities si possono combinare una varietà di metodi di lavoro sul campo, testuali ed empirici, per raggiungere nuove tematiche nel contesto dello studio delle religioni. La trasformazione più significativa si è palesata con il cambiamento dei risultati della ricerca. Nonostante i metodi di analisi digitale siano straordinariamente ampi questa relazione pone l'accento sul potenziale delle ricostruzioni 3d e della mappatura, che hanno registrato un aumento sorprendente ed esponenziale. In particolare, questi strumenti combinati all'utilizzo della realtà virtuale stanno facilitando una più ricca comprensione delle relazioni spaziali tra persone, edifici e contesti urbani. La realtà virtuale consente di analizzare l'architettura, le disposizioni spaziali e i dettagli dei luoghi di culto, offrendo una comprensione più approfondita delle dinamiche spaziali e delle interazioni tra le persone. Grazie a queste indagini immersive, è possibile esplorare in modo più approfondito e interattivo gli spazi fisici e comprendere meglio come le persone interagiscono con l'ambiente circostante, migliorando così lo studio dei luoghi religiosi all'interno dei contesti urbani e del territorio.

Tuttavia, il rapporto tra discipline umanistiche e tecnologia non è stato privo di sfide. Questioni legate alla proprietà intellettuale e alla fuga dei dati, per esempio, hanno scoraggiato l'utilizzo di questi strumenti da parte di un pubblico specialistico. Pensiamo al caso eclatante di questi ultimi mesi di Chat GPT Generative Pretrained Transformer: uno strumento di elaborazione del linguaggio naturale (o Natural Language Processing) potente e versatile, che utilizza algoritmi avanzati di apprendimento automatico per generare risposte simili a quelle umane all'interno di un

³ C.D. Cantwell - K. Petersen (eds.), *Digital Humanities and Research Methods in Religious*.

discorso⁴. I modelli linguistici e altri approcci NLP comportano lo sviluppo di algoritmi e modelli in grado di elaborare, analizzare e generare testi o discorsi in linguaggio naturale, addestrati su vaste quantità di dati, utilizzando tecniche che vanno dagli approcci basati su regole ai modelli statistici e al *deep learning*⁵. Da poco tornato disponibile in Italia, dopo l'accordo tra il Garante della Privacy e Open AI, l'esordio di ChatGPT è stato carico di controversie etiche e problematiche sia all'interno che al fuori della comunità scientifica⁶. Le applicazioni dei modelli linguistici sono diverse e comprendono il completamento del testo, la traduzione linguistica, i chatbot, gli assistenti virtuali e il riconoscimento vocale. Oltre alla criticità dei modelli NLP questioni legate alla sostenibilità nel tempo dei programmi (compatibilità, per esempio, tra i software e hardware) utilizzati e alla validità/veridicità dei risultati della ricerca sono state tutte messe in questione; rallentando in maniera esponenziale il processo di inserimento delle Digital Humanities nella didattica legata allo studio delle religioni, che ha preso il passo solo negli ultimi due anni – forse motivata anche dalla pandemia⁷.

Il ritorno idiomatico di spazio e luogo è sintomatico del legame intrinseco che esiste tra la geografia e lo studio delle religioni e viceversa. La religione svolge un ruolo centrale sia nella creazione di luoghi che nella produzione di spazi⁸. Come ha osservato l'archeologa britannica Roberta Gilchrist nel

⁴ Vedi <https://openai.com>; *Stop del Garante, OpenAi sospende ChatGpt in Italia*, vedi https://www.ansa.it/sito/notizie/tecnologia/hitech/2023/04/01/stop-del-garante-openai-sospende-chatgpt-in-italia_9f656261-19ef-41f9-8b7d-69e263fd0b4b.html.

⁵ Y. Hu - M.J. Buehler; *Deep language models for interpretative and predictive materials science*, in «APL Machine Learning», 1, 2023, 1, pp. 1-18; H. Li, *Deep Learning for Natural Language Processing: Advantages and Challenges*, in «National Science Review», 5, 2018, 1, pp. 24–26.

⁶ Luca Zorloni, *ChatGPT è tornato disponibile in Italia*, vedi <https://www.wired.it/article/chatgpt-torna-disponibile-italia-openai-garante-privacy/>.

⁷ L. Estill - J. Guiliano - C. Crompton (eds.), *Sustainability and Strategy for Digital Humanities Systems*, «Book of Abstracts DH2020», (ultimo accesso 6 maggio 2023), vedi https://dh2020.adho.org/wpcontent/uploads/2020/07/565_SustainabilityStrategiesforDigitalHumanitiesSystems.html; J. Edmond - F. Morselli, *Sustainability of digital humanities projects as a publication and documentation challenge*, in «Journal of Documentation», 76, 2020, 5, pp. 1019-31.

⁸ M.C. Giorda, *Geografia delle religioni*, in G. Filoramo (ed.), *Manuale di Scienze della religione*, Brescia, Morcelliana, 2019, pp. 201-221; A. Cooper, *New Directions in the Geography of Religion*, in «Area», 24, 1992, 2, pp. 123-129; E. Yorgason - V. Della Dora, *Geography, Religion, and Emerging Paradigms: Problematizing the Dialogue*, «Social & Cultural Geography», 10, 2009, 6, pp. 629-637; J. Corrigan, *Spatiality and Religion*, in B. Warf - Santa Arias - M. Park (eds.), «The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives», London - New York, Routledge, 2009, pp. 157-172; L. Obadia, *Spatial Turn, Beyond Geography: a New Agenda for Sciences of Religion?*, «International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie», 25, 2015, 2, pp. 200-217.

contesto dei conventi medievali inglesi «lo spazio è un mezzo attraverso il quale le relazioni sociali vengono negoziate ... una mappa in cui si esprimono l'identità personale e i confini tra i gruppi sociali»⁹. Lo spazio non solo informa le definizioni di genere, etnia, gruppi sociali e gerarchie, ma crea anche un'iconografia specifica per le dinamiche di condivisione all'interno dei luoghi religiosi – e ricordiamo il lavoro pionieristico di Chris Park, Lily Kong e Kim Knott. In particolare, quest'ultima sviluppando una metodologia spaziale per lo studio della religione già nel 2005 agisce da *trait d'union* legando il lavoro di Henri Lefebvre e Michel Foucault al campo degli studi religiosi¹⁰. Viste le implicazioni simboliche che entrano in gioco nei luoghi sacri, la Knott inserisce lo spazio come punto nodale dell'analisi. Più di dieci anni fa il geografo culturale Denis Cosgrove ha parlato dell'insorgenza dello *spatial turn* all'interno dello studio delle scienze umane¹¹. Nell'ambito degli studi religiosi soprattutto nei contesti urbani possiamo affermare che ci sia stata una vera e propria rivoluzione analitica. La svolta spaziale (*spatial turn*) ci costringe a riconoscere sempre di più la nostra relazione con lo spazio generando un effetto a cascata sulla produzione di risultati di ricerca¹². La geografa Silvia Omenetto ha recentemente condotto uno studio sull'utilizzo del GIS e i sistemi di mappatura in questo contesto, pubblicando risultati sorprendenti¹³. Quello che si evince è che l'utilizzo combinato di GIS e GPS ha dato vita non solo a un ampio spettro di progetti ma soprattutto ad una grande varietà di applicazioni. Il GIS consente di mappare e analizzare dati geografici, inclusi quelli relativi ai luoghi di pratica religiosa, ai siti storici e alle aree sacre. Ciò ha permesso agli studiosi di esplorare e comprendere meglio la distribuzione geografica delle pratiche religiose, le connessioni tra luoghi sacri e le influenze spaziali sulla religione. Inoltre, il

⁹ R. Gilchrist, *Gender and Material Culture*, London - New York, Routledge, 1994, pp. 3033-3034.

¹⁰ C.C. Park, *Sacred Worlds. An introduction to Geography and Religion*, London - New York, Routledge, 1994; L. Kong, *Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity*, in «Progress in Human Geo.», 25, 2001, 2, pp. 211-233; K. Knott, *Religion Place and Space. The Spatial Turn in Research on Religion*, «Religion and Society: Advances in Research», 1, 2010, pp. 29-34; K. Knott, *Geography, Space and the Sacred*, in «The Routledge Companion to the Study of Religion», London - New York, Routledge, 2010, pp. 476-491; H. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 1974; M. Foucault, *Of Other Spaces*, in «Diacritics», 16, 1986, 1, pp. 22-27; vedi anche «Historia Religionum», 11, 2019.

¹¹ D. Cosgrove, *Geography and Vision: Seeing, Imagining and Representing the World*, London - New York, I.B. Tauris, 2008.

¹² E.W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso, 1989; vedi anche «Historia Religionum», 11, 2019.

¹³ S. Omenetto, *Geographic Information Systems and Geography of Religions: an International Review of Research*, in «Historia Religionum», 11, 2019, pp. 47-64.

GIS ha rappresentato un punto di svolta per identificare i confini religiosi, le variazioni regionali nelle credenze e le interazioni tra gruppi religiosi.

Il GPS ha fornito invece informazioni precise sulla posizione geografica, consentendo agli studiosi di registrare e monitorare con precisione i movimenti e le attività legate alla religione. Questo ha permesso di includere la tracciatura di pellegrinaggi, processioni religiose o itinerari sacri, fornendo dati dettagliati sui percorsi seguiti dai fedeli e sulle loro esperienze spaziali durante queste pratiche. Come osservano Cantwell e Peterson, concentrarsi sulle questioni spaziali o utilizzare i sistemi di informazione geografica come mezzo di analisi dei materiali, è diventata una prerogativa del lavoro delle DH che alcuni sostengono stia diventando un campo a sé stante¹⁴.

La visualizzazione della trasformazione degli spazi fisici nel corso del tempo è stata originariamente documentata attraverso la progettazione edilizia tradizionale, in gran parte basata su disegni tecnici bidimensionali (pianche, prospetti, sezioni). Lo studio del cambiamento materiale dei luoghi sia religiosi che laici secolari ma anche della variazione di questi stessi – da profani a sacri – può trarre grande beneficio dall'analisi volumetrica delle strutture esistenti, in quanto le scelte architettoniche sia nelle ristrutturazioni dei siti, sia degli apparati liturgici sono indicative dell'uso dello spazio da parte della comunità sia essa laica che religiosa. Tuttavia, siamo spesso posti di fronte all'esigenza di bilanciare il fascino del realismo e il desiderio di un'estetica accattivante con una verità storica e contenutistica frammentata. La possibilità di ricostruire virtualmente contesti altamente frammentati non solo solleva nuove domande e punti di indagine, ma rende anche accessibili a un pubblico non specialistico contenuti e problemi molto complessi. La trasparenza insieme ai problemi epistemologici posti dall'iperrealismo sono due questioni fondamentali se si vuole creare nuove opportunità di collaborazione tra progetti. Questo è particolarmente auspicabile specialmente con l'emergere di nuove ontologie di dati come il CIDOC CRM. Il CIDOC CRM è stato sviluppato in modo da promuovere una comprensione condivisa delle informazioni sul patrimonio culturale, fornendo un quadro semantico comune ed estensibile per l'integrazione delle informazioni basate sull'evidenza fattuale. In questo modo, può fornire il «collante semantico» necessario per mediare tra diverse fonti¹⁵.

¹⁴ C.D. Cantwell - K. Petersen (eds.), *Digital Humanities and Research Methods in Religious Studies*, p. 7; D.J. Bodenhamer - J. Corrigan - T.M. Harris, *The Spatial Humanities: gis and the Future of Humanities Scholarship*.

¹⁵ C. Bekiari, et al., *Definition of the CIDOC Conceptual Reference Model v7.1.1*, vedi https://www.cidoc-crm.org/sites/default/files/cidoc_crm_v.7.1.1_0.pdf.

Ma le rivoluzioni digitali nella modellazione, nella VR (Realtà Virtuale), nella stampa 3D e nei contenuti interattivi non hanno semplicemente prodotto simulacri più convincenti. Hanno anche iniziato a colmare la vecchia dicotomia tra ricostruzione e rivelazione. Queste tecnologie creano esperienze interattive in cui gli utenti possono passare al setaccio strati di dati primari e le teorie che essi supportano. I musei e i siti web accademici creano questi strati in modi diversi, dai tradizionali menù a tendina e caselle di selezione alle applicazioni di realtà aumentata. I livelli interattivi invitano gli utenti a confrontarsi contemporaneamente con un'esperienza reale e con il suo apparato scientifico di supporto, rivelando il tessuto connettivo tra prove e ipotesi. Inoltre, questo contenuto interattivo sfrutta l'attuale interesse degli studiosi per la fenomenologia, l'interpretazione metodica dell'esperienza primaria. In una lente fenomenologica, l'esperienza dell'utente è il dato chiave.

Lo studio delle religioni pone infatti un'enfasi sempre maggiore sul recupero dello stato «originale» di un monumento, così come delle sue successive trasformazioni e spostamenti di significato passando così ad una comprensione olistica del contesto, dell'esperienza e della ricezione di manufatti e degli edifici. Attraverso una prospettiva multidisciplinare e scalare, si concentra sull'analisi spaziale dei siti, esplorando il loro valore in termini di rappresentazione e significati all'interno dei loro quartieri. I luoghi religiosi vengono quindi mappati attraverso molteplici campi e analisi sia qualitative che quantitative (criteri per cui è stato scelto quel quartiere/sito/edificio, prevalenza di residenti religiosi nelle vicinanze, valore immobiliare, accessibilità). La creazione di modelli 3D apre anche nuove questioni verso la necessità di standard condivisi nella visualizzazione degli spazi religiosi, una controversia che è stata ormai riconosciuta da tempo nei primi tentativi di standardizzazione che risalgono alla Carta di Londra (2006) e ai Principi di Siviglia¹⁶. La Carta di Londra per la visualizzazione computerizzata è stata concepita nel 2006 come strumento per garantire il rigore metodologico della visualizzazione, in qualità di mezzo di ricerca e comunicazione del patrimonio culturale anche di tipo religioso. La Carta di Londra è servita da catalizzatore per generare un consenso informato e internazionale sui principi che dovrebbero caratterizzare le visualizzazioni del patrimonio culturale religioso. Oggi non è solo un punto di riferimento ma lo standard *de facto* al quale si rifanno gli organi di ricerca. I Principi di Siviglia ampliano i dettami della Carta di Londra, affer-

¹⁶ R. Beacham - H. Denard - F. Niccolucci, *An Introduction to the London Charter*, in M. Ioannides et. al. (eds.), *The e-volution of Information Communication Technology in Cultural Heritage: where hi-tech touches the past: risks and challenges for the 21st century*, Budapest, Archaeolingua, 2006.

mando che nonostante le ricostruzioni e le visualizzazioni normalmente ricostruiscono o ricreano manufatti e ambienti religiosi come crediamo fossero in passato, dovremmo essere sempre in grado di distinguere ciò che è reale, genuino o autentico da ciò che non lo è. In questo senso, l'autenticità deve essere un concetto operativo permanente in qualsiasi progetto di anastilosi virtuale.

Tenendo conto di queste considerazioni, in un recente articolo sul caso studio della chiesa Romena Ortodossa di Lunghezza pubblicato insieme ai membri del gruppo Shared Religious Places e in particolare Maria Chiara Giorda, Ioan Cozma e Silvia Omenetto – utilizzando metodi e strumenti di mappatura GIS e Digital Humanities, abbiamo analizzato la presenza geografica dei romeni ortodossi nel territorio della Città metropolitana di Roma e le tipologie architettoniche delle loro chiese¹⁷. La storia e la geografia del luogo di culto di Lunghezza, un'ex stalla convertita in casa di culto, rivela la forma di resilienza delle parrocchie ortodosse rumene, costrette a trovare soluzioni varie e convincenti per avere un luogo per le loro attività di preghiera. Al fine della realizzazione del 3D in VR la *pipeline* tecnologica ha previsto l'utilizzo del software Matterport, che tradizionalmente viene utilizzato nel settore immobiliare. Nello stesso modo in cui la fotografia è diventata un processo istantaneo e automatizzato per catturare momenti, i fondatori di Matterport Matt Bell e Dave Gausebeck hanno ottenuto questo risultato per interi spazi 3D¹⁸. Grazie alla combinazione di fotografie panoramiche a 360 gradi, il sistema restituisce una riproduzione di spazi e ambienti sorprendentemente reale, sia all'interno che all'esterno che mira ad abbattere le barriere tra il mondo fisico e quello digitale, creando *digital twins* che possono essere fruiti sia tramite desktop sia in Realtà Virtuale. All'interno di questa indagine il valore della realtà virtuale e della ricostruzione 3D è stato quello di permettere di studiare le strutture architettoniche e le cubature dell'immobile segnando le tracce fisiche del passaggio del contesto da stalla a luogo di culto favorendo una comprensione olistica sia dello spazio sia dell'ambiente.

Anche il progetto di ricerca da me condotto all'Università degli Studi di Roma Tre sul monastero femminile di Sant'Agnese fuori le mura a Roma si inserisce in questo filone di ricerca. L'insediamento delle comunità femminili in strutture preesistenti, la perdita di un numero significativo

¹⁷ A. Federici - I. Cozma - M.C. Giorda - S. Omenetto, *From Secular Spaces to Religious Places: The Case of the Romanian Orthodox house of worship of Lunghezza (Rome, Italy)*, in «Religions», 14, 2023, 100, pp.1-16.

¹⁸ Hayim Pinson, *Q&A With Matt Bell: How Matterport Started Capturing the Real Estate Market In VR*, vedi <https://uploadvr.com/matterport-matt-bell/>.

di conventi e la deperibilità dei materiali da costruzione utilizzati hanno troppo spesso compromesso lo studio dell'esperienza monastica femminile¹⁹. Il progetto VR Sant'Agnese combina strumenti consolidati di indagine scientifica, tra cui, ma non solo, la ricerca d'archivio, l'esposizione empirica di oggetti esistenti e lo studio meticoloso delle strutture edilizie con la fotogrammetria/nuvola di punti, la modellazione CAD e infine la realtà virtuale. La *pipeline* del progetto è stata definita insieme al Laboratorio Riltec presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Roma Tre. Le informazioni storico-documentarie sono state integrate con i rilievi planimetrici del complesso. L'iter tecnologico ha previsto come primo passo la creazione di un'ortofoto sovrapposta alle planimetrie insieme alla classificazione catastale redatta dal Comune (ca. 2010). Nel dicembre 2019 il rilievo laser è stato effettuato con lo strumento Faro Focus sia all'interno della chiesa, sia nello scalone monumentale, sia davanti alla facciata. La nuvola di punti è stata pulita e il suo allineamento ottimizzato con il programma Re-Cap. Parallelamente abbiamo semplificato i dwg in AutoCAD per ottenere un *rendering* che fosse il più vicino possibile all'aspetto originale della chiesa medievale. Ho utilizzato una pianta cinquecentesca del complesso (ca. 1550) disegnata da Alberto Alberti (1525-1598) come mappa viva per i disegni CAD, che sono stati naturalmente integrati con gli studi sull'arredo liturgico e con le fonti documentarie primarie. Si è quindi proceduto alla modellazione 3D in vivo, prendendo come punto di riferimento la nuvola di punti. Le piante e i prospetti sono stati modellati in 3D con Sketchup e Rhino e, una volta terminata la modellazione, abbiamo lavorato con Vray e Photoshop per le luci e i ritocchi finali nel *rendering*.

In conclusione, l'evoluzione verso i media immersivi – realtà virtuale e aumentata – sta accelerando la trasformazione digitale della società in senso più ampio, favorendo cambiamenti innovativi anche nel campo degli studi religiosi.

Fino a che punto le ricostruzioni fotogrammetriche e basate su scansioni, che hanno una forte verosimiglianza ottica e aptica, si avvicinano all'esperienza dell'oggetto originale? Tuttavia, le repliche digitali dei luoghi di culto, da non confondere con i *digital twins*, sono un mezzo efficace per approfondirne lo studio e analizzarli attraverso una prospettiva inter e multidisciplinare. Si rischia di incorrere nell'effetto *uncanny valley*

¹⁹ C. Bruzelius, *Hearing is Believing Clarissan Architecture, ca. 1213-1340*, in «Gesta», 31, 2, 1992, pp. 83-91; C. Bruzelius, *Nuns in Space: Strict Enclosure and the Architecture of the Clarisses in the Thirteenth Century*, in I. Peterson (ed.), *Clare of Assisi: A Medieval and Modern Woman, Clarefest Selected Papers*, New York, Columbia University Press, 1996, vol. 3, pp. 53-74.

quando la ricostruzione di un oggetto o di uno spazio assomiglia troppo all'originale pur rimanendo palesemente irrealista²⁰. Per ovviare a questo problema si può far affidamento a processi di post-elaborazione che superano alcuni dei marcatori inquietanti della falsità dell'oggetto, o offrire il modello come un file «grezzo» che l'utente può scaricare e interpretare come preferisce, aggiungendo un livello di interattività. Gli effetti psicologici ed emotivi dell'esperienza con gli oggetti digitali ci avverte di non tracciare una correlazione uno a uno tra l'esperienza di una ricostruzione convincente e quella di un oggetto originale.

L'analisi del patrimonio culturale religioso tramite l'utilizzo delle Digital Humanities rimane uno strumento facilmente accessibile e empiricamente valido per studiosi, stakeholder locali, e comunità in generale. Per garantire l'integrità intellettuale dei metodi e dei risultati, le fonti di ricerca rilevanti dovrebbero essere identificate e valutate in modo strutturato e documentato – il confronto con l'erudizione testuale convenzionale rimane quindi modello più evidente (Carta di Londra). Come dimostrano i migliori casi di progetti che utilizzano lo spazio e la mappatura al centro della loro ricerca computazionale questa linea di indagine metodologica produce risultati efficaci nello studio dei luoghi di culto.

Mentre la sostenibilità delle Digital Humanities è all'ordine del giorno nei dibattiti correnti, ci proponiamo di utilizzare la tecnologia 3D e VR per studiare l'architettura e i cambiamenti dello spazio nel tempo. Sarebbe auspicabile la creazione di un atlante digitale, una soluzione *open access* che utilizzi la mappatura GIS e il *metashape* come nucleo centrale, sul quale possiamo manipolare e integrare diversi tipi di dati. In questo modo ogni sito o luogo urbano, trasformato dal GIS in un «oggetto grafico», potrebbe diventare un «contenitore» di documenti (quindi di conoscenze e saperi di tipo religioso) provenienti da fonti diverse, anche molto distanti tra loro, e dunque lo sviluppo di ricerche «trasversali» su particolari tematiche. Al netto di queste considerazioni una domanda che mi pongo ma a cui non ho ancora trovato una risposta convincente è: se la tecnologia modifica l'esperienza individuale con il sacro, come possiamo decodificare le complessità che la dimensione digitale porterà allo studio delle religioni? Paul Brandeis Raushenbush sostiene ad esempio che il metaverso avrà implicazioni drammatiche sulla pratica religiosa, influenzando radicalmente il modo in cui intera-

²⁰ M. Mori, *The Uncanny Valley (Bukimi No Tani)*, in «Energy», 7, 1970, pp. 33-35; J.H. Nancarrow, *Countering the "Digital Uncanny": Post-Processing for 3-D Digital Heritage*, in «Studies in Digital Heritage», 3, 2020, pp. 170-185.

giamo ma soprattutto interpretiamo il sacro²¹. Questa indagine metodologica si spera possa rappresentare un piccolo passo in avanti verso lo studio di questi luoghi nel tempo e nello spazio sia fisico che virtuale.

²¹ P.B. Raushenbush, *What the Metaverse means for Religion*, vedi <https://www.interfaithamerica.org/what-the-metaverse-means-for-religion/>.

Dalla scelta alla possibilità. Ripensare la progettualità sulle sale multi-religiose partendo dagli oggetti

Bruno Iannaccone

Abstract – Multi-religious places, as a cost-saving alternative to traditionally organized, mono-religious places, are an emerging trend that is gaining increasing relevance. This model is meeting with growing favor from local institutions and is backed by many religious communities. The majority of such multi-religious places are organized according to the «room model», due especially to its effective use of space – a feature that helps private entities and public institutions meet the growing need for places of spirituality and worship in public areas, transit hubs or all-encompassing places. However, this type of venue remains in most cases underused or is otherwise used for different purposes. This lack of success is certainly due to a top-down approach to the design of such places of worship, but also and most importantly to the fact that they receive a very neutral, clean-slate connotation. This article will take into account the material turn in the study of religions and the state of the art on the study of multi-religious places, in order to show how, when designing multi-religious places, a greater attention must be paid to a material analysis, i.e. to the objects that are or may be part of this model of space, as well as hypothesize which religious communities can share these spaces based exclusively on abstract beliefs, numbers and cultural affinities, in order to obtain a greater degree of success (that is, a higher level of fruition) for such projects.

Keywords: religious pluralism – multi-religious rooms – multi-religious places – material turn – new materialism – architecture and public spaces

1. La svolta materiale nello studio della religione

I fenomeni e gli oggetti (dispositivi o artefatti) sono venuti a competere con le credenze e il pensiero offrendosi come degni soggetti di indagine nello studio interdisciplinare della religione, il che si traduce sostanzialmente in una sua radicale svolta empirica. Questo approccio, pur cercando di non poggiare su nette distinzioni tra materiale e immateriale, vuole prestare maggiormente attenzione alla materialità in quanto più sensibile alle specificità contestuali¹. Esso procede quindi concettualizzando i mon-

¹ G. Bria - M.C. Giorda, *Sono tutti qui per vedere e toccare. Mixité religiosa e post-comunismo: il pellegrinaggio di Sant'Antonio a Laç*, in «Archives Des Sciences Social Es Des Religions», 2023, in uscita.

di sociali come reti di esseri umani e non umani, insistendo sulla necessità di prestare particolare attenzione alla «vita quotidiana»² e alle implicazioni di oggetti e pratiche³.

Si possono riscontrare tre approcci dominanti nello studio della materialità religiosa e un'alternativa emersa nell'ultimo decennio.

Il primo approccio tratta le cose e le pratiche materiali come simboli di significati e idee, l'attenzione alla materialità funziona come un nuovo punto di vista sulla cultura umana, le sue ideazioni e i suoi significati⁴. Le cose, in questo approccio, sono pronte a rivelarci di più sulla società e sulla soggettività umana. Come riportato da Ugo Fabietti, già nel 1968, il filosofo francese Jean Baudrillard accusava la Storia delle Tecniche e la Sociologia di prestare poca attenzione agli oggetti in una «prospettiva che tenesse conto di come gli oggetti sono vissuti, a quali esigenze oltre a quelle di funzionalità rispondano, quali strutture mentali si intersechino a quelle funzionali e le contraddicano, su quale sistema culturale, infra- o transculturale, sia fondato il loro vissuto quotidiano»⁵.

L'approccio simbolico alla cultura materiale, sebbene popolare, soprattutto nell'antropologia di stampo geertziano, rimane controverso⁶. L'antropologo Talal Asad, sostiene che la valorizzazione geertziana delle credenze e dei significati religiosi, senza attenzione alle pratiche materiali e alle discipline che li costruiscono, separa ingenuamente la religione dal potere. Nella sua visione le cose, le pratiche e le forme religiose non sono semplicemente espressioni esteriori di credenze o significati sottostanti; piuttosto, sono facilitati in determinati momenti storici da azioni o discipline motivate e regolate⁷. Asad introduce un secondo approccio allo studio della materialità, che Sonia Hazard denomina delle discipline

² Oxford, Oxford University Press, 2005; D. Houtman, *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, in «Material Religion», 16, 2020, 1, pp. 117-118.

³ W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 14, 2008, pp. 110-27.

⁴ *Ibidem*.

⁵ U. Fabietti, *Materia Sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014, p. 11.

⁶ S. Hazard, *The Material Turn in the Study of Religion*, in «Religion and Society: Advances in Research», 4, 2013, 1, pp. 58-78.

⁷ T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

materiali⁸. Attenti ai discorsi sul post-strutturalismo, molti studiosi hanno accentuato le forze strutturali che hanno impresso i corpi e i pensieri dei soggetti religiosi e hanno scoperto che l'equiparazione delle cose e delle pratiche materiali con i segni – docilmente ricettivi alle imputazioni umane di significato – conferiva un'autorità eccessiva all'ideazione. Al contrario, sostenevano che le cose e le pratiche materiali portano con sé qualcosa di ulteriore rispetto ai significati che sono chiamati ad esprimere. In altre parole, oggetti e artefatti non sono semplici espressioni di idee o convinzioni precedenti ma servono invece come applicatori di potere in modi che disciplinano la soggettività umana, e quindi contribuiscono a creare le sue condizioni di possibilità, vale a dire le condizioni stesse dell'ideazione e del credere⁹.

Un terzo approccio alla cultura materiale religiosa è rappresentato dalla fenomenologia, una tradizione complessa e interdisciplinare, che assume l'esperienza umana e la coscienza come sue categorie centrali di analisi. lo studio delle cose così come appaiono alla nostra esperienza vissuta¹⁰. Esso si occupa di fenomeni esperienziali per come appaiono ai soggetti umani, che potrebbero non avvalorare i resoconti oggettivisti del mondo. Per gli studiosi dell'area fenomenologica, la religione è in gran parte una forma di sensazione: è vista, ascoltata, gustata, sentita e immaginata, attraverso processi corporei fondamentalmente materiali¹¹. In fenomenologia, a differenza di un resoconto simbolico della cultura materiale religiosa, i corpi e le cose materiali non sono segni da pescare per le credenze sottostanti che significano. Le cose sono impegnate in relazioni profondamente somatiche, non solo o principalmente semiotiche, con gli umani¹². L'approccio fenomenologico viene utilizzato anche per leggere le esperienze del sacro nei luoghi religiosi¹³: attraverso la narrazione dei vissuti si possono rintracciare e rendere evidenti le tracce che il sacro imprime nei fruitori di un luogo¹⁴. Oltre a discostarsi da una visione

⁸ S. Hazard, *The Material Turn in the Study of Religion*, pp. 58-78.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ R. Desjarlais - J. Throop, *Phenomenological Approaches in Anthropology*, in «Annual Review of Anthropology» 40, 2011, 1, pp. 87-102, qui p. 88 (traduzione mia dall'inglese).

¹¹ D. Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, London - New York, Routledge, 2010.

¹² S. Hazard, *The Material Turn in the Study of Religion*, pp. 58-78.

¹³ G. Bria - M.C. Giorda, *Sono tutti qui per vedere e toccare*.

¹⁴ M. Bideci, *Exploring the Sacredness of Urban Spaces through Material Traces*, in «Fieldwork in Religion» 14, 2019, 1, pp. 85-98.

simbolica della materialità, l'esperienza fenomenologica è anche distante dagli approcci più sbilanciati sulla materialità, nonostante condivide con essi l'attenzione al corpo. La fenomenologia si concentra più intensamente sul corpo sensibile stesso che sulle discipline esercitate su quel corpo dalle forme di potere¹⁵.

Se le religioni, dice Webb Keane, producono continuamente entità materiali, quelle entità non possono mai essere ridotte solo allo stato di evidenza di qualcos'altro, come credenze o altri fenomeni cognitivi. In quanto cose materiali, sono invischiate nella causalità, registrate e indotte dalle loro forme. In quanto forme, rimangono oggetti di esperienza. Nella loro materialità, servono propriamente come prova di qualcosa di immateriale, come le credenze, solo in circostanze particolari. Cercare di eliminare la materialità della religione trattandola soprattutto come prova di qualcosa di immateriale, come credenze o esperienze precedenti, rischia di negare le condizioni stesse della socialità¹⁶. I nuovi studi sulla materialità ci invitano ad andare oltre i modelli esclusivamente discorsivi o semiotici della religione e della realtà, ci mostrano che le cose devono essere intese come entità sensoriali che svolgono un lavoro culturale in modi non riducibili all'ideazione o alla significazione. La fenomenologia già offusca la presunta separazione tra soggetto e oggetto enfatizzando la corporeità – vale a dire la materialità – dell'umano, ma contrariamente alla fenomenologia, gli studiosi che si riconoscono in questo nuovo approccio alla materialità sostengono che il mondo materiale, indipendente dalla percezione, dalla cognizione e dall'uso umani, richiede una maggiore attenzione analitica. Non danno la precedenza agli umani, ma si concentrano in modo più espansivo sulla complessa interazione di cose e forze umane e non umane¹⁷. Essi suggeriscono inoltre, più dell'approccio fenomenologico, che noi, in quanto umani apparenti, siamo anche assemblaggi proteiformi di cose, umane e non umane, discostandosi in maniera radicale dall'antropocentrismo caratteristico dei tre approcci dominanti alla materialità.

Bruno Latour, nella sua teoria attore-rete utilizza il concetto di «rete» che è vagamente equivalente ad «assemblaggio»¹⁸. L'*agency* è sempre complessa, non localizzabile e distribuita tra reti ibride sia di esseri umani che

¹⁵ S. Hazard, *The Material Turn in the Study of Religion*, pp. 58-78.

¹⁶ W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*.

¹⁷ P.J. Bräunlein, *Studying Material Religion from a Non-Anthropocentric Perspective? Some Considerations on New Materialisms*, in «Material Religion», 15, 2019, 5, pp. 622-623.

¹⁸ *Ibidem*.

di cose. Per i nuovi materialisti gli assemblaggi sono ovunque, a ogni scala, e, sebbene noi come studiosi potremmo delineare i contorni di un assemblaggio per mettere in primo piano il problema particolare che attira la nostra attenzione critica, le varie scale degli assemblaggi non possono mai essere separate. Inoltre, i modi in cui i vari elementi si assemblano rimangono sensibili agli effetti del potere, come in un approccio disciplinare, però il potere non è più visto come applicato dall'esterno ma racchiuso nell'immanenza dei concatenamenti¹⁹.

2. Le sale multi-religiose

Il numero di strutture religiose in ambienti pubblici è aumentato considerevolmente negli ultimi anni coinvolgendo con modalità e caratteristiche diverse aeroporti, istituti penitenziari, ospedali, campus universitari, aziende e persino centri commerciali. Le esigenze religiose negli spazi pubblici, anche in Italia, sono sempre più differenziate e plurali per via della diversità religiosa crescente e alla domanda di spazi si risponde sempre di più con soluzioni inclusive o condivise, sia per un'equiparazione di tutte le religioni in nome della libertà religiosa – *de iure* ma non *de facto* – sia per esigenze pratiche e cioè l'impossibilità in molti casi di dotare gli spazi di un luogo dedicato e peculiare per ogni orientamento o religione. All'interno di istituzioni pubbliche, dove sono già presenti cappelle cattoliche sorgono nuove costruzioni o vengono adibite stanze cambiandone gli usi per dotare questi ambienti di luoghi multi-fede, stanze di preghiera, del silenzio o di meditazione²⁰.

Spazio multi-fede o luogo multi-religioso, che traducono i termini inglesi *multi-faith space* e *multi-religious place*, sono i termini più comunemente usati nella letteratura specializzata per definire questo nuovo tipo di spazi, di cui individui di diverse religioni possono usufruire e nei quali possono entrare in relazione²¹. In questo articolo, si è scelto di usare il termine luogo multi-religioso in accordo con gli ultimi studi dell'area²², essendo il termine religioso più comprensivo di quello di fede.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ S. Gilliat-Ray, *From 'Chapel' to 'Prayer Room': The Production, Use and Politics of Sacred Space*, in «Public Institutions, Culture and Religion», 6, 2005, 2, pp. 287-308.

²¹ A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496; M. Burchardt - M.C. Giorda, *Geographies of Encounter*.

²² M. Burchardt - M.C. Giorda (edd.), *Materializzare la tolleranza: i ruoli multi-religiosi tra conflitto e adattamento*, in «Annali di studi religiosi», 20, 2019.

Un primo prototipo di luogo multi-religioso può essere considerata la Meditation Room progettata da Dag Hammarskjöld nel 1948 per il palazzo delle Nazioni Unite a New York²³.

Da quel primo progetto nato nell'imminente dopoguerra i modelli di luoghi multi-religiosi nel mondo si sono moltiplicati in diverse forme e soluzioni, ispirandosi a modelli storici o cercando di superare le soluzioni tradizionali che permettano di far usufruire lo stesso spazio a soggetti di religioni differenti. In questo campo dominano i termini anglosassoni, anche per la maggiore presenza di questi luoghi nei paesi di lingua inglese – solo in Inghilterra si contano circa 1500 spazi multi-religiosi²⁴. I termini usati all'interno dei luoghi in cui questi spazi sorgono – ospedali, aeroporti, istituti penitenziari, centri commerciali, università, stadi e aziende – sono: *Prayer Rooms*, *Silence Rooms*, *Worship spaces*, *Quiet Lounge* o *Meditation Rooms*²⁵. Oggi i termini utilizzati più frequentemente nel mondo anglosassone (ma anche a livello internazionale, se si pensa agli aeroporti) sono *Multi-faith Spaces* e *Prayer Rooms* e questi spazi sono solitamente indicati dal simbolo dell'uomo inginocchiato o più simboli specifici per ciascuna religione²⁶.

Il problema riguardante l'aspetto dei luoghi multi-religiosi è ancora aperto soprattutto per gli architetti che si trovano a ragionare su soluzioni alternative alla cosiddetta *Empty White Room*²⁷. Le *Empty White Room* – anche chiamate «stanze del silenzio» – restano le soluzioni maggiormente progettate per via del loro aspetto non connotato e sono usate in modo inclusivo per tener conto non solo delle diverse confessioni religiose ma anche di chi non appartiene a nessuna confessione religiosa e chi non è religioso²⁸. Anche in Italia si usa sempre più frequentemente il

²³ Meditation room (foto) di Dag Hammarskjöld https://i.ytimg.com/vi/aj2_uVfReil/maxresdefault.jpg.

²⁴ A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496.

²⁵ M.C. Giorda - M. Robiglio - S. Hejazi - D. Campobenedetto - M. Tabbia, *Una Casa delle Religioni*, in «Quaderni della Fondazione Benvenuti in Italia», 2016, https://www.academia.edu/38549588/Giorda_2016_Robiglio_Tabbia_Hejazi_Campobenedetto_Una_Casa_delle_Religioni_Quaderni_di_Benvenuti_in_Italia.

²⁶ R. Brand, *Case of study 4, Multi-faith Spaces as Symptoms and Agents of Change*, L. Woodhead, R. Catto, *Religion and Change in Modern Britain*, London - New York, Routledge, 2012.

²⁷ A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, 4, pp. 474-496.

²⁸ F.D. De Velasco, *Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, in «Recode Working Paper Series», 26, 2014.

modello della stanza neutra, chiamata appunto stanza del silenzio, tanto che si è costituito anche un Gruppo di Lavoro Nazionale per le stanze del silenzio e/o dei culti²⁹.

L'esigenza di ripensare la metodologia di progettazione delle sale multi-religiose facendo maggiore attenzione alla materialità delle religioni nasce dai resoconti di insuccesso o declino di tali tipologie di luoghi multi-religiosi³⁰.

Le motivazioni di questi insuccessi, infatti, possono essere imputati in parte alla loro natura controversa e in parte, ma soprattutto, ad una progettazione superficiale – in cui le criticità fondamentali sono riscontrabili nelle strategie *top-down*³¹ di progettazione e nella poca attenzione alla materialità³² di questi dispositivi a uso religioso che si realizza, per lo più, nel ridurre all'osso, eliminando o nascondendo, gli aspetti materiali delle religioni perché possibile terreno di scontro.

3. La svolta materiale nella progettazione di sale multi-religiose

In questo paragrafo propongo una riflessione sulla dimensione della progettazione a partire dalla considerazione della materialità della religione e delle sale multi-religiose, intese come un mondo tipologico di condivisione tra religioni, come una formazione ibrida aperta, nel tempo e nello spazio, composta da elementi umani e non umani. Rifacendomi ai resoconti di alcune ricerche³³ e alle ricerche effettuate in prima persona³⁴ sulla progettazione di sale multireligiose, esamino, dunque, le implicazioni che gli elementi concettuali presentati precedentemente hanno sulla ideazione e sulla predisposizione di questo tipo di sale.

In prim'ordine, progettare questi spazi da una prospettiva materiale della religione significa partire dalle pratiche – e in questo mi rifaccio ad un approccio integrato dei tre paradigmi dominanti negli studi sulla materialità

²⁹ <https://www.stanzadelsilenzio.it/>.

³⁰ B. Iannaccone, *Spazi multifede e sale del silenzio a Torino*; A. Petersson - G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*, in «Material Religion», 16, 2020, 2, pp. 213-235.

³¹ L. Bossi - M.C. Giorda, *La Casa delle religioni di Torino*; B. Iannaccone, *Spazi multifede e sale del silenzio a Torino*.

³² A. Petersson - G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*.

³³ *Ibidem*; F.D. De Velasco, *Multi-belief/Multi-faith Spaces*; L. Bossi - M.C. Giorda, *La Casa delle religioni di Torino*.

³⁴ B. Iannaccone, *Spazi multifede e sale del silenzio a Torino*.

accennati nel primo paragrafo –, in quanto le pratiche, in virtù della loro relativa autonomia di usi e deduzioni particolari, della loro capacità di circolare attraverso i contesti sociali e del loro carattere materialmente duraturo nel tempo, sono intrinsecamente inclini all'impurità e all'eterogeneità. La loro stessa materialità conferisce loro un carattere storico³⁵. Le pratiche sono corpi, cose e luoghi messi al lavoro, messi in mostra, messi in circolazione, scambiati e accumulati, ascoltati, annusati, vezzeggiati, distrutti. Le pratiche sono modi di attivare corpi, cose e luoghi, riconoscendo nelle loro interrelazioni una presenza o una voce o un potere che coinvolge gli esseri umani e le loro istituzioni e comunità³⁶. La religione non è un puro regno di idee o credenze che si traducono in segni materiali. Lo studio materiale della religione evita le reificazioni che identificano idee o dogmi o singole persone come il nucleo irriducibile della religione. Invece, una religione è inseparabile da una matrice o rete di componenti che consistono in persone, esseri o forze divine, istituzioni, cose, luoghi e comunità³⁷.

In second'ordine, ma indispensabile nel ripensare la progettazione delle sale multi-religiose, questi luoghi vanno immaginati – e qui mi rifaccio all'approccio emergente dei nuovi materialisti – in forma di assemblaggi, come un incatenamento di tutti gli elementi materiali, umani e non umani, che le possono comporre, in stretta interrelazione tra loro, combinando traiettorie e *agency*.

Per entrare nello specifico, discuterò il processo di progettazione prendendo in esame i diversi elementi materiali che possono comporre questo tipo di sale, problematizzandoli e mettendoli in relazione tra di loro, tenendo sempre sullo sfondo l'idea che queste tipologie di spazi sono assemblaggi in costante scambio con tutti gli altri assemblaggi, su tutte le scale.

Il primo elemento che i concetti sulla materialità ci inducono ad analizzare è proprio l'atto della progettazione, il momento ideatore, di studio. In quanto la realizzazione e la significazione di questi spazi coinvolgono diversi attori, questa deve essere sempre improntata alla comprensività massima, alla fluidità e alla processualità. Come riportato nel secondo paragrafo l'insuccesso di questi luoghi è dovuto spesso alla loro progettazione *top-down*, da parte di enti privati e pubblici senza il coinvolgimento dei possibili fruitori futuri, uomini e donne appartenenti a specifiche tra-

³⁵ W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*.

³⁶ B. Meyer - D. Morgan - C. Paine - B.S. Plate, *The Origin and the Mission of Material Religion*, in «Religion», 40, 2010, 3, pp. 207-211.

³⁷ *Ibidem*.

dizioni religiose o rappresentanti di organizzazioni religiose locali. In alcuni casi vengono coinvolti i rappresentanti della religione maggioritaria per il coordinamento o studiosi³⁸ più raramente esponenti delle religioni minoritarie. Inoltre, ogni sala, in base al contesto nel quale potrebbe venire realizzata o alle modalità con cui potrebbe essere mantenuta aperta, deve coinvolgere una serie di altri attori specifici perché facenti parte di questa realtà proteiforme (agenti di sicurezza, militari, inservienti, visitatori, allestitori, personale lavoratore, ecc.). Fare attenzione alla materialità della progettazione, non significa solo pensare al luogo in cui verrà realizzata, alle modalità di partecipazione e agli attori che vi parteciperanno ma anche e soprattutto al tempo in cui questa sarà realizzata. Dalle ricerche compiute sulle sale multi-religiose³⁹ emerge anche che il modello multi-religioso di una sala più che risolversi nel consenso necessita della disputa, dunque utilizzando un approccio materiale sarà fondamentale consentire alle decisioni progettuali di evolversi nel tempo. Una progettazione prolungata nel tempo permette l'osservazione delle dinamiche tra gli elementi umani e non umani, un'interrogazione sotto una luce nuova delle scelte prese in una fase preliminare, potendo costituire il progetto sul vissuto più che sull'ideale, sulle scelte prese più che sulle possibilità iniziali. Predisporre un libro ospiti sarà molto importante per condurre una analisi materiale, in questo modo si potrebbe avere traccia nel tempo del passaggio di fruitori e visitatori, come anche osservare le pratiche e le azioni che si realizzano nello spazio, gli oggetti e il loro cambiamento di stato, di posizione o la loro distruzione o scomparsa, così come l'intrusione di elementi esterni o che non si erano tenuti dentro in fase preliminare.

Seguendo la prospettiva materiale, un secondo elemento fondamentale da tenere in conto nel processo di progettazione è il contesto in cui queste sale sorgeranno, immaginando come assemblaggi a sé stanti devono essere sempre implicate in svariate reti su varie scale, che ne influenzeranno moltissimo la realizzazione e la fruizione e la riuscita. Per contesti mi riferisco sia ai luoghi pubblici in cui queste sorgeranno, siano questi un ospedale, un istituto penitenziario, un aeroporto, un'università, un centro commerciale, un'azienda o uno spazio urbano nel suo complesso, ma anche il contesto geopolitico, culturale e linguistico a cui il luogo ospitante appartiene. Dovendo entrare nello specifico di ogni ambito il discorso sarebbe troppo lungo, ma ognuno di questi insiemi (macro e micro) va tenuto in conto e dettagliatamente analizzato perché avrà una forte influenza sulla realizzazione

³⁸ B. Iannaccone, *Spazi multifele e sale del silenzio a Torino*; Petersson - G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*.

³⁹ *Ibidem*.

dello spazio e sul suo mantenimento. I contesti implicano diversi tipi di fruitori, la presenza o meno di possibili visitatori, l'attenzione alla sicurezza del luogo che ne comporterà molte scelte materiali, le tradizioni religiose che si prederanno in esame, le lingue e il linguaggio scelti per veicolare messaggi scritti o sonori, le realtà culturali, economiche e politiche di prossimità con cui questo spazio entrerà in relazione ecc.

Il terzo elemento che la svolta materiale sembra implicare rispetto alla progettazione delle sale multi-religiose è l'ubicazione che sarà scelta all'interno del luogo pubblico ospitante e la sua possibile riproduzione nello stesso luogo. Queste sale, nella loro materialità, necessitano la vicinanza o meno con altri elementi con cui entreranno in relazione e, nei casi in cui i contesti ospitanti superino certe grandezze e numeri di ospiti, ci sarà bisogno di una riproduzione delle sale e una loro distribuzione uniforme nel contesto. Partendo dalla sua riproducibilità, si è potuto notare⁴⁰ che spesso la fruizione è compromessa per l'ubicazione nascosta o di difficile raggiungimento di queste sale. Visibilità, accessibilità facilitata e, in caso di contesti particolarmente grandi, riproducibilità della sala nello spazio sono dunque elementi centrali. Così come ulteriori elementi vicini o lontani dalla ubicazione scelta. Questi elementi sono soprattutto «naturali», come la vicinanza o meno ad una fonte d'acqua o la presenza o meno di luce naturale, ma anche la vicinanza di servizi igienici o delle uscite dal luogo pubblico, di eventuali ascensori o scale o la vicinanza a siti sensibili, come potrebbero essere reparti di lunga degenza o le camere mortuarie all'interno di un ospedale.

Se fin qui sono stati analizzati gli elementi più esterni di questi particolari assemblaggi, sia di sguardo che di composizione, mantenendo la metafora spaziale ora mi immergerò all'interno di questi assemblaggi per mettere in risalto altri elementi materiali costitutivi delle sale multi-religiose da tenere presente nel processo di progettazione/realizzazione.

Il quarto elemento da tenere in considerazione saranno i corpi, dei possibili futuri fruitori soprattutto, presi nella loro materialità, in quanto sono viscere, scheletro, muscolatura e carne, ma anche cervello/mente, sensazione, immaginazione, cognizione e interfaccia con i mondi attorno e all'interno dei corpi. I corpi entrano integralmente in ogni sentimento, pensiero, emozione e percezione che hanno gli esseri umani e i corpi sono il mezzo dell'esperienza nella società, la porta d'accesso ai corpi sociali a cui gli individui appartengono, con i quali si identificano, attraverso

⁴⁰ *Ibidem.*

i quali sentono e percepiscono sé stessi, gli altri e il divino⁴¹. Dal corpo si estrapolano informazioni indispensabili sulle pratiche, in uno scambio dialettico, tra coscienza ed espressione di questa che si realizza in *habitus*, cioè l'insieme delle abitudini, dei pensieri e dei sentimenti che formano un genere di regime duraturo il cui scopo è organizzare l'azione umana in modelli coerenti che consentano alle persone di vivere in comune. L'*habitus*, in altre parole, genera possibilità di comportamento, producendo pratiche individuali e collettive⁴². Dunque, sarà fondamentale – per una progettazione attenta alla materialità – partire dalle esigenze dei corpi in sé stessi e in relazione alle tradizioni religiose che li vestono e alle pratiche che li mettono in scena. Sarà in questa fase che verranno elencati tutti i sotto-elementi corporei come il numero di corpi possibili, quindi la capienza, il sesso, perciò la necessità o meno di una divisione spaziale, la possibilità che questi siano stanti o seduti o inginocchiati, l'orientamento dei corpi durante le pratiche religiose, ecc.

Il quinto e ultimo elemento implicato da una progettazione di sale multi-religiose attenta alla materialità sono gli oggetti, nel significato comune del termine, in cui si inseriscono anche gli elementi naturali. Le cose sono gli oggetti dell'apprensione del corpo, ma sono anche agenti in sé stessi, o come altri corpi, o come estensione o completamento di un corpo, o come presenza o simbolo di un corpo sociale⁴³. Attraverso la lente della materialità, il significato di un oggetto non è inteso risiedere singolarmente in esso, ma anche nella sua circolazione, nel suo adattamento locale, da ciò che le persone ne fanno e dagli schemi affettivi e concettuali con cui gli utenti percepiranno l'oggetto⁴⁴. Piuttosto che concentrarci solo sul design o sull'ipotetico scontro, lo sguardo materiale ci suggerisce di concentrarci sulla vita degli oggetti, studiando gli oggetti longitudinalmente in relazione al pubblico o agli utenti tracciando le loro carriere sociali, i luoghi in cui si recano e i diversi modi in cui vengono utilizzati. Nell'analisi del quinto elemento, si renderanno ancora più evidenti le interrelazioni con gli altri componenti dell'«assemblaggio-sala». Partendo dagli elementi naturali sono da intendere come tali, la luce che può essere naturale appunto, o artificiale, calda, fredda, diffusa localizzata, data da una fiamma, inoltre la luce e in generale gli elementi naturali rendono ancora più evidente l'*agency* delle cose «inanimate». La luce ha una forte influenza sugli altri elementi dell'assemblaggio, oltre alla diversa

⁴¹ B. Meyer - D. Morgan - C. Paine - B.S. Plate, *The Origin and the Mission of Material Religion*.

⁴² D. Morgan (ed.), *Religion and Material Culture*.

⁴³ B. Meyer - D. Morgan - C. Paine - B.S. Plate, *The Origin and the Mission of Material Religion*.

⁴⁴ *Ibidem*.

intensità o forma attraverso la quale può agire nell'ambiente essa potrebbe generare calore e permettere il sostentamento di altri elementi naturali, come le piante o degli animali, oltre l'influenza sui parametri fisiologici e simbolici dei corpi con cui entrerà in relazione. Insieme alla luce sono molto importanti l'aria (salubre o insalubre, chiusa o ricambiata costantemente, ecc.), la temperatura in base alle diverse stagioni (se presenti stagionalità nel clima del macrocontesto in cui verranno realizzate), l'acqua sia come elemento sempre presente e scorrevole (presenza di un acquario o della riproduzione di un ruscello o laghetto) sia come elemento funzionale e simbolico per i rituali; le piante, che possono influenzare tutto il sistema in base alla loro origine di provenienza, la loro grandezza, il loro numero, colore, forma ecc. Per la progettazione delle sale multi-religiose vengono spesso usati materiali, motivi e oggetti della natura come un quadro simbolico condiviso, basato sul presupposto che la natura sia un «terreno neutro», in quanto oggetto d'arte generalmente apprezzato, in quanto portatore di una condivisione (esistenziale) di significato (e quindi essere particolarmente adatto per contesti non confessionali). Approfondendo l'analisi materiale, altri oggetti saranno tenuti in conto, in prima istanza, per le loro funzioni, ad esempio contenitiva o di supporto, come possono essere armadi o tavoli, ugualmente le varie possibilità di sedute ci aprono alla scelta tra poltrone, sedie, tappeti o alla loro compresenza, e procedendo con questa analisi si terrà conto, in seconda istanza, della loro morfologia e delle implicazioni sensibili con gli attori senzienti nello spazio, fino a prendere in considerazione la presenza stessa degli oggetti all'interno dell'assemblaggio, la co-implicazione con gli altri oggetti e con il sistema nel suo complesso; le opere d'arte e le decorazioni, sono emblematiche da un punto di vista fenomenologico, queste possono essere di materiali, forme e colori molteplici, per cui le possibili combinazioni e implicazioni sensibili e sull'intero sistema saranno altrettanto molteplici.

Ad oggi, i paradigmi dominanti che hanno condotto le progettazioni hanno seguito ideali sfociati in:

- Stanze vuote, arredate con un mix di immagini e manufatti di diverse religioni, che mostrano una «unità per inclusione» attraverso l'esistenza parzialmente ordinata di attività legate alla religione.

- Stanze dai design spaziali e interni più esteticamente articolati, ispirati ad esempio da temi stilistici basati sulla natura o altri più astratti, rivendicati come spazi universali per tutte le fedi, o nessuna in una «unità per inclusione»⁴⁵.

⁴⁵ A. Petersson - G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*.

Conclusioni

Per concludere, dagli studi pregressi sulle sale multi-religiose⁴⁶ emerge che nella maggior parte dei casi questi luoghi sono progettati sull'esclusione di elementi indispensabili per quasi tutte le culture religiose – i simboli, il rito collettivo e la comunità di fedeli.

Mancando tali elementi e non potendo associare il luogo ad una condotta conosciuta, spontanea, vi è difficoltà, da parte dei fruitori ma anche degli osservatori, nel capire quale sia il corretto utilizzo di queste sale. Se, da una parte, queste sale, di norma, hanno un regolamento, dall'altra parte i regolamenti sono aperti a molte interpretazioni. Infatti, il rispetto dei simboli, la partecipazione ad un rito collettivo e anche il giudizio o la guida da parte della comunità di fede sono importanti per regolare la condotta in un luogo di culto, creano una ortoprassi che nei luoghi multi-religiosi viene meno o comunque è talmente larga da includere anche comportamenti non strettamente religiosi o spirituali⁴⁷.

Una progettazione prolungata nel tempo, seguendo una concezione meno incentrata sui soggetti e più sulla materialità nel suo complesso, permette l'emersione di un ordine nello spazio che si media nel tempo, costruito sulla fusione di ciò che potrebbe essere pensato inizialmente come tradizioni estetiche incompatibili, come un copione concettuale che accetta un certo grado di intreccio tra diverse prospettive sulla religione e gli oggetti religiosi esistono attraverso i contesti e al di là di qualsiasi particolare intenzione e progetto. A questi oggetti, le persone possono rispondere in modi nuovi, nella misura in cui quelle risposte si materializzano in forme semiotiche alterate o nuove⁴⁸.

L'attenzione agli oggetti materiali si inserisce in questo complesso contesto dove la materialità ha – e mette in relazione le esigenze religiose – effetti sociologici oltre che psicologici che entrano a far parte della complessiva «negoiazione» dell'ambiente. Nella progettazione di una sala le trattative e le controversie riguardanti lo spazio comprendono desideri sia collettivi che individuali. Gli oggetti materiali possono essere visti anche come un ordine pragmatico di potere delegato, ma quel potere è

⁴⁶ B. Iannaccone, *Spazi multifede e sale del silenzio a Torino*; A. Petersson - G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*; M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Materializzare la tolleranza*; R. Brand, *Case of Study 4, Multi-faith Spaces as Symptoms and Agents of Change*.

⁴⁷ B. Iannaccone, *Spazi multifede e sale del silenzio a Torino*; A. Petersson, G. Sandin, *Interior Design Dilemmas in a Shared Room of Silence*.

⁴⁸ W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*.

vissuto come molto diverso a seconda dell'appartenenza (o non appartenenza) ad una determinata religione con cui si entra nel luogo. Lo spazio riflette sia la particolarizzazione (la necessità di affermare e praticare una propria religione) sia le ambizioni onnicomprensive (di un pluralismo laico). Pertanto, la progettazione di una sala multi-religiosa dal punto di vista materiale riflette la complessità che deriva dall'essere parte di più di un'istituzione o comunità di pratica e contemporaneamente essere parte di un contesto spaziale ristretto e condiviso, in cui l'*agency* di ogni elemento influenza tutti gli altri elementi e il sistema nella sua interezza.

Questa modalità di progettazione che l'approccio materiale suggerisce può rivelarsi complessa e dispendiosa, e sia la qualità estetica che le facilitazioni per la pratica religiosa possono essere viste come valori difficili da perseguire come importanti in una prospettiva gestionale ed economica dei luoghi pubblici in cui queste sorgono – ad esempio negli ospedali, rispetto agli indicatori di buona salute o negli istituti di pena, rispetto agli indicatori di sicurezza, ecc. – ma solo così, forse, si potranno progettare sale multi-religiose che avranno raggiunto una loro efficacia, basata sul vissuto e un'analisi materiale, consapevolmente a limiti spaziali, temporali, politici ed economici, appena accennati.

Questo contributo ha inteso sollecitare una riflessione sull'idea di luoghi multi-religiosi e sulla progettazione di una tipologia di questi – la sala – da una prospettiva materiale. Ne è emerso come un tale processo non possa esaurirsi nelle scelte iniziali. Elementi come la co-progettazione, dunque la valorizzazione della partecipazione di tutti gli attori coinvolti, e la costante attenzione all'*agency* di cui gli stessi oggetti, gli artefatti e la pratiche – anche corporee – sono protagonisti, emergono, in questa analisi, nella loro centralità.

TESEO: alcune considerazioni *in itinere* sulla progettazione di spazi multi-religiosi a Trento e provincia

Silvia Omenetto e Giuseppe Tateo

Abstract – This article introduces the two-year project TESEO – sociomateriality of the sacred and geographies of encounter: from houses of worship to multi-religious spaces in the province of Trento. The project is hosted by the Bruno Kessler Foundation’s Center for Religious Studies (FBK-ISR) in collaboration with the University of Roma Tre and was financed by the Fondazione Cassa di Risparmio di Trento e Rovereto (CARITRO). This report zooms in on the first two phases of the research project. It discusses the mapping of religious and/or spiritual communities in the Trento province and its dissemination to a general audience through the StoryMap web GIS (Geographic Information System) application. The conclusion offers some relevant insights on the possible creation of multi-faith space in the area.

Keywords: sacred places – religious communities – sharing – Trento

1. Introduzione

Nel panorama internazionale sono in crescita i progetti e le nuove architetture che fanno della condivisione religiosa la propria colonna portante¹. Luoghi religiosi condivisi², sale multi-fede, sale di meditazione e complessi

¹ E.G. Brand - A. Crompton - C. Hewson, *Multifaith Spaces. Symptoms and Agents of Religious and Social Change*, The University of Manchester and The University of Liverpool, 2012, disponibile all’indirizzo: <http://cargocollective.com/wwwmulti-faith-spacesorg>; A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 2013, pp. 474-496; F. Diez De Velasco, *Multi-belief/Multi-faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, in «RECODE», 26, 2014; M. Griera - M. Burchardt - A. Astor, *European Identities, Heritage, and the Iconic Power of Multi-Religious Buildings: Cordoba’s Mosque Cathedral and Berlin’s House of One*, in G. Giordan - A.P. Lynch (eds.), «Interreligious Dialogue», 10, 2019, pp. 13-31; T. Biddington, *Multifaith Spaces. History Development, Design and Practice*, London, Hachette, 2021; M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters: The Making and Unmaking Spaces*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.

² Il gruppo di ricerca ShaRP LAB che riunisce studiosi interessati ad esaminare le spazialità interreligiose e intra-religiose a diverse coordinate geografiche, propone l’uso della categoria *sharing religious places* per descrivere tali pratiche di coesistenza *bottom-up* localizzate in specifiche architetture.

multi-religiosi sono stati realizzati a Berna³, a Vulcana Băi in Romania⁴, a Abu Dhabi⁵ o sono in fase di costruzione a Berlino⁶. Queste nuove spazialità religiose si stanno materializzando anche sul territorio italiano: dal progetto della Casa delle Religioni a Torino⁷, alle stanze del silenzio o sale multi-culto nelle strutture ospedaliere come l'Ospedale Molinette di Torino, l'Ospedale San Camillo Forlanini di Roma e l'Ospedale S. Spirito, dal Giardino delle religioni – *Garten der Religionen* – a Bolzano⁸ al progetto del cimiterino interreligioso nel Comune di Ozzano Emilia, in provincia di Bologna⁹.

A partire da gennaio 2023 e fino a dicembre 2024 anche Trento e la sua provincia saranno interessati da uno studio interdisciplinare che avrà il fine di progettare un luogo multireligioso virtuale mediante l'uso di una metodologia partecipativa e degli strumenti delle *digital humanities*. Il progetto consentirà di riflettere sui cambiamenti che la pratica religiosa può subire in uno spazio sacro virtualizzato e supportare altre sperimentazioni multi-fede in contesti di diverso tipo sul territorio provinciale. TESEO - *sociomaTERialità del Sacro e gEOgrafie dell'incontro: dai luoghi di culto agli spazi multi-religiosi sul territorio trentino*¹⁰ è infatti in fase di realizzazione presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (FBK-ISR) in collaborazione con Università degli Studi Roma

³ A. Arm - D. Leutwyler, *The Process of Creation of the Bern House of Religions: Vision, Convinced Advocates, Clever Strategies* in M. Rötting (ed.), *Houses of Religions: Visions, Formats and Experiences*, Zürich, Lit Verlag, 2021, pp. 39-48.

⁴ I. Cozma, *The Interreligious Complex at Vulcana-Băi in Romania: A Multi-Religious Place Between Idealism and Pragmatism*, in M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters*, pp. 179-203.

⁵ Si veda: <https://www.abrahamicfamilyhouse.ae>.

⁶ M. Burchardt, *Multi-Religious Places by Design: Space, Materiality, and Media in Berlin's House of One*, in M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters*, pp. 231-252; R. Stole, *House of One Berlin: Building a Symbol of Peace Together*, in M. Rötting (ed.), *Houses of Religions*, pp. 79-90.

⁷ Il progetto della Casa delle religioni di Torino nasce «come impulso dell'amministrazione comunale, sull'esempio di esperienze già consolidate all'estero, come la *Haus der Religionen* di Berna in Svizzera, il progetto prevede la coesistenza di uno spazio multireligioso, di locali commerciali e di consumo, di uffici ed aree di lavoro all'interno di un edificio post-industriale sottoposto a ristrutturazione e rifunzionalizzazione», M.C. Giorda e L. Bossi, *The "Casa delle religioni" of Turin: A Multi-Level Project Between Religious and Secular*, in M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters*, pp. 231-252.

⁸ Si veda: <https://www.gdr.bz.it/>.

⁹ Questo luogo di sepoltura è stato progettato dagli studenti del Dipartimento di Architettura dell'Università di Bologna insieme ai professori Andrea Ugolini e Filippo Piva, e ha incontrato l'appoggio dell'amministrazione che ha deciso di realizzarlo nel piccolo cimitero abbandonato di San Pietro, situato nel Comune di Ozzano in provincia di Bologna.

¹⁰ Maggiori informazioni sul progetto TESEO sono consultabili sulla seguente pagina web: <https://sites.google.com/fbk.eu/teseo-project>.

Tre, Dipartimento di Studi Umanistici e grazie al supporto di Fondazione Cassa di Risparmio di Trento e Rovereto (CARITRO)¹¹.

In queste pagine vorremmo dare conto delle attività svolte durante la prima fase della ricerca da poco conclusa che hanno riguardato la ricognizione delle comunità religiose del territorio e la classificazione architettonica dei loro luoghi di culto, di riunione e di meditazione e una sua disseminazione ad un pubblico di non esperti tramite l'applicazione web GIS (*Geographic Information System*) StoryMap. Queste prime rilevazioni compiute attraverso una metodologia di ricerca qualitativa offrono alcuni spunti preliminari su quali elementi dovrebbero caratterizzare la realizzazione di un ipotetico luogo multi-fede sul territorio.

2. Una StoryMap per raccontare il panorama religioso di Trento e della sua provincia

Seguendo le dinamiche nazionali, la pluralità religiosa trentina si è notevolmente ampliata a seguito dei flussi migratori che hanno interessato anche quest'area del Paese a partire dagli anni Duemila. Una pluralità che muta nella sua composizione e nella sua localizzazione ad un ritmo inaspettatamente rapido.

Un'indagine sull'*Innovazione religiosa nello spazio alpino* condotta nel 2019 da Marco Guglielmi per conto di ISR-FBK e CARITRO, metteva in evidenza un totale di ventidue denominazioni religiose e sessanta rispettivi luoghi di culto e meditazione. Tra le più numerose sulla base dei dati statistici della popolazione straniera residente, si segnalava la comunità ortodossa (Romania, Ucraina, Moldavia, Macedonia) e islamica (Marocco, Pakistan, Tunisia e Albania): alla prima venivano ricondotte tre comunità afferenti alla Chiesa Ortodossa Romana e una alla Chiesa Ortodossa Russa; alla seconda, undici luoghi tra moschee e centri di preghiera dislocati non solo a Trento, ma anche nelle valli circostanti. Rispetto alla tradizione protestante storica ed etnica la ricerca condotta da Guglielmi segnalava essere presenti nella provincia otto chiese o gruppi evangelici e pentecostali. Al 'Protestantesimo storico' erano legate la Chiesa Evangelica Riformata Battista a Rovereto, la Chiesa Evangelico Luterana ad Arco e la Chiesa Evangelica di Trento che conta quattro comunità. Come accade in altri contesti urbani, alcune di queste chiese evangeliche sono frequentate in larga misura da immigrati

¹¹ Responsabile scientifico: Prof. Massimo Leone (Direttore FBK-ISR), Valeria Fabretti (FBK-ISR); Collaborazione alla supervisione scientifica: Prof.ssa Maria Chiara Giorda (Dipartimento di Studi Umanistici, Università Roma Tre).

africani e/o sudamericani, mentre alcune sia da fedeli italiani e stranieri, come ad esempio nella Chiesa Cristiana Evangelica della Liberazione e Risveglio. Tra quelle esclusivamente etniche sono state individuate la Chiesa Evangelica Cinese e la Chiesa Evangelica Romena. La ricerca annoverava anche i Testimoni di Geova che contavano diciassette gruppi di preghiera, sei centri e monasteri buddisti, una realtà induista e un gruppo della Soka Gakkai. Infine, nella città di Trento risultavano essere presenti sia una comunità di Avventisti del Settimo Giorno sia una comunità di Mormoni.

Tale paesaggio religioso, fotografato dal prezioso lavoro di Guglielmi, è stato riletto con l'avvio del progetto TESEO. A distanza di quattro anni infatti ha subito in parte una trasformazione dovuta alla pandemia da COVID 19. Attraverso una serie di visite *in loco*, di interviste telefoniche e la somministrazione di un questionario, è stato possibile constatare come per alcune piccole realtà la diffusione del coronavirus abbia comportato un cambio di sede o il suo abbandono, o ancora la cessazione delle attività. È stato possibile constatare ad esempio che la comunità evangelica cinese non si riunisce più in una delle sale dell'Arcidiocesi episcopale di Trento o che la comunità Baha'i ha deciso di effettuare le sue riunioni online o nelle case dei suoi membri oppure che la comunità induista non si riunisce più nella sua sede dal 2020.

La ricognizione delle comunità e dei rispettivi luoghi di culto, di incontro e di meditazione ha permesso a sua volta l'analisi delle caratteristiche architettoniche delle diverse sedi religiose e spirituali grazie all'uso di nuovi strumenti per la rappresentazione cartografica. Le carte geografiche che sono in grado di raccontare in modo efficace un determinato fenomeno attraverso i luoghi in cui esso si materializza, stanno vivendo un notevole rafforzamento del loro potere narrativo attraverso le tecnologie digitali. Abbiamo dunque deciso di presentare e diffondere ad un pubblico non tecnico i primi provvisori risultati della fase preliminare del progetto grazie all'uso dell'applicazione web GIS (*Geographic Information System*) denominata StoryMap che combina mappe interattive, contenuti multimediali e testi. La StoryMap dedicata a TESEO¹² consente all'utente di muoversi all'interno di una mappa e di selezionare dei punti che corrispondono alle diverse localizzazioni dei gruppi religiosi che a loro volta consentono di ottenere ulteriori e più dettagliate informazioni. Mediante l'apertura di una scheda descrittiva l'utente può trovare l'immagine del luogo, consultare l'indirizzo, – dove possibile – gli orari di apertura del luogo, gli eventuali contatti dei referenti della comunità. Abbiamo inoltre deciso di organizzare la StoryMap

¹² Si veda: <https://arcg.is/Tz81T>.

presentando una classificazione delle architetture utilizzate dalle comunità in tre distinte tipologie: edifici o locali preesistenti e secolari; chiese cattoliche dismesse; sale di proprietà comunale. Vogliamo anche trovare un modo per includere le comunità che si riuniscono nelle case dei membri o nel mondo digitale.

Grazie alla ricognizione delle diverse denominazioni religiose e spirituali e alla rispettiva mappatura dei luoghi di culto, di riunione e di meditazione è stato possibile selezionare sei comunità sulla base della tipologia di architettura utilizzata. Queste sono coinvolte nella seconda fase del progetto, tutt'ora in corso. I gruppi che prenderanno parte a queste attività saranno: la comunità islamica del Centro islamico di Gardolo che utilizza dal 2011 un ex locale commerciale (fig. 1); la *Parohia Sfântul Evanghelist Marcu* (parrocchia ortodossa romena di San Marco Evangelista) situata a Trento che utilizza dal 2003 una chiesa cattolica ristrutturata negli anni '90 e ricevuta in comodato d'uso dalla diocesi cattolica locale (fig. 2); il centro ecumenico evangelico (CEE), che utilizza una sala messa a disposizione dal Comune; il tempio buddhista Tenryuzanji, inaugurato nel 2009 grazie al riuso di due masi situati nella Valle dei mulini nel Comune di Cinte (fig. 3); i testimoni di Geova, che possiedono diversi sale secolari sul territorio e, infine, la comunità Baha'ì, che attualmente è priva di uno spazio fisico dove incontrarsi e svolge le riunioni nelle case dei membri, oppure online.



Fig. 1 Il Centro Culturale Islamico, dal 2011 situato a Melta di Gardolo. (foto di Angelica Federici).



Fig. 2 La Parohia Sfântul Evanghelist Marcu situata a Trento. (foto di Giuseppe Tateo).



Fig. 3 Il tempio buddhista Tenryuzanji situato a Cinte Tesino. (foto di Marco Guglielmi).

3. Dai luoghi multi-religiosi alla stanza del silenzio: prime opportunità e criticità

Una volta compiuta una ricognizione dei gruppi religiosi in attività nella provincia di Trento, il progetto prevede la conduzione di interviste e focus group con referenti e membri di alcune comunità religiose e spirituali. Nella scelta dei criteri che orientano questa selezione ci siamo ispirati ad un lavoro seminale nella sociologia delle religioni che analizza le pratiche di place-making da parte delle religioni diasporiche¹³. Al fine di rispecchiare in maniera quanto più eterogenea il panorama spirituale tracciato in fase di mappatura, intendiamo coinvolgere – per quanto possibile e previo l’assenso degli stessi attori religiosi – gruppi che riflettono l’insediamento di nuove comunità migranti (Ortodossia Romena e Moldava, Pentecostalismo, Islam), nuovi movimenti religiosi (Bahá’í), religioni tradizionali di recente (Buddhismo) o più antico insediamento (Cristianesimo Evangelico). Questi incontri mirano a comprendere quali siano le correnti condizioni spaziali e logistiche dei gruppi religiosi, il loro inquadramento giuridico rispetto al diritto al culto, la loro traiettoria storica nel territorio, e il rapporto instaurato con la popolazione locale, la chiesa Cattolica e le altre minoranze religiose.

Un secondo obiettivo di questa fase è indagare le rappresentazioni e propensioni rispetto all’idea di uno luogo condiviso: come recentemente riportato dalla stampa locale¹⁴, alcuni gruppi religiosi hanno lamentato l’assenza di un luogo di culto adeguato in cui poter pregare, meditare o potersi ritrovare con altri membri della comunità. Le varie interviste e i focus group hanno quindi lo scopo di individuare eventuali canoni architettonici, coordinate spaziali e regole comportamentali che contribuiscano a costituire un luogo multi-fede inclusivo ed efficace. Questi spazi, sempre più diffusi anche in Italia in diversi ambienti (istituzionali, di lavoro, ospedalieri, di passaggio, di lavoro, etc.), rispondono a possibili bisogni di tipo religioso e/o spirituale delle persone che in tali luoghi si trovano a passare almeno parte della loro giornata e devono conciliare la pratica spirituale, meditativa o rituale con necessità lavorative, di mobilità o di cura.

Nella terza fase del progetto – meno conoscitiva e più applicativa – il gruppo di ricerca organizzerà dei workshop con le comunità religiose coinvolte

¹³ M.A. Vásquez - K. Knott, *Three Dimensions of Religious Place Making in Diaspora*, in «Global Networks», 14, 2014, pp. 326-347. <https://doi.org/10.1111/glob.12062>.

¹⁴ Si veda: <https://www.giornaletrentino.it/cronaca/trento/le-chiese-evangeliche-contro-il-comune-ci-fa-pagare-le-sale-1.2227364>.

al fine di raccogliere dati ed elaborare proposte progettuali. Le attività saranno strutturate in modo da far dialogare tutti i partecipanti degli incontri trasformandoli in co-autori del progetto. Tali incontri di progettazione socio-materiale e architettonica partecipata avverranno sotto la guida di un architetto esperto in progettazione di spazi di culto e luoghi multi-fede. I referenti delle comunità religiose collaboreranno allo scopo di definire alcuni dei criteri che orientino la realizzazione e conseguente trasposizione 3D di un modello di spazio multi-religioso e/o di un luogo multi-fede.

Incentrati sulle possibilità e modalità di creazione di tali spazi, il focus group condotto con il Tavolo delle Religioni di Trento – di cui fanno parte i referenti della comunità Bahá'í e della Chiesa Evangelica Luterana – e l'intervista all'Imam del Centro Culturale Islamico di Trento hanno rilevato sia opportunità che eventuali criticità. La creazione – sia essa sul piano puramente digitale oppure no – di un luogo multi-religioso che accolga diversi gruppi per finalità di preghiera e incontro è in principio un'operazione ben vista da tutti i soggetti sopra menzionati: ogni iniziativa promotrice di forme di diplomazia interreligiosa è benvenuta, come ha sottolineato l'Imam. Tuttavia, il rischio segnalato dai referenti del Tavolo delle Religioni è quello che un tale luogo multi-religioso venga poco utilizzato: la maggioranza dei gruppi religiosi dispongono già di un luogo di culto, ed è lì che si ritroverebbero per pregare. Altri gruppi – come i Bahá'í, che si riuniscono in appartamenti e abitazioni private – conferiscono un'importanza molto relativa allo spazio di preghiera: «il cuore è il tempio del nostro spirito» – ha chiosato la referente della comunità locale.

L'utilità di un'eventuale sala del silenzio, invece, è stata riconosciuta da tutti i soggetti interpellati. Un secondo focus group incentrato sulla realizzazione di una sala multi-fede è stato condotto con un gruppo di dipendenti di fede musulmana che avevano lamentato l'assenza di uno spazio consono in cui pregare sul luogo di lavoro. Che un tale spazio sia dedicato esclusivamente alla preghiera o alla meditazione, o che sia un luogo polifunzionale che non escluda attività ricreative è una differenza di fondamentale importanza: molti dei partecipanti hanno rimarcato quanto il silenzio e la pulizia del luogo siano i due aspetti più importanti per poter praticare la preghiera in maniera adeguata. Alla scelta di fare un uso polivalente di questo luogo dovrà necessariamente corrispondere una forma di organizzazione che permetta a gruppi diversi l'utilizzo della sala previa prenotazione. Viceversa, se un tale spazio fosse esclusivamente dedicato alla preghiera/riflessione/meditazione, esso potrebbe restare ad accesso libero senza ulteriori accorgimenti: sarà sufficiente disporre di un piccolo armadio dove riporre testi sacri o oggetti funzionali alla pratica spirituale.

Conclusioni

Uno degli scopi principali di TESEO è favorire la partecipazione delle comunità religiose che abitano il territorio trentino, in un esercizio di riconoscimento, discussione e delibera attorno alle modalità spaziali di convivenza. Lungi dal limitarsi a una disseminazione esclusivamente rivolta al pubblico accademico, questo progetto ambisce a creare reti e collaborazioni tra comunità religiose, centri di ricerca e di promozione culturale, enti di educazione e formazione, investitori locali e la società trentina.

È in tale contesto che il corrente lavoro di ricognizione e mappatura dei gruppi religiosi intende fornire una panoramica aggiornata alla luce delle trasformazioni sociali causate dalla pandemia da COVID-19 – come avvenuto per il centro Induista Vidya – e ai flussi migratori che interessano la provincia di Trento. È presumibile, ad esempio, che la recente invasione dell'Ucraina abbia portato nuovi fedeli provenienti da questo Paese nelle comunità Ortodosse e Greco-Cattoliche locali. In particolare, il focus sulle condizioni spaziali dei vari edifici di culto è una premessa necessaria per la creazione – virtuale e reale – di luoghi multi-religiosi e spazi multi-fede sul territorio.

Le prime interviste e focus group hanno dato segnali incoraggianti verso la creazione di una sala multi-fede, offrendo allo stesso tempo delle prime coordinate spaziali, materiali e logistiche che verranno discusse nella successiva fase di co-progettazione. La crescente attenzione verso i luoghi multi-fede è un riflesso di quella che è stata denominata età «postsecolare»¹⁵, in cui diversi attori istituzionali riconoscono l'importanza del diritto al culto e la sua rilevanza pubblica, anziché spingere le religioni ai margini della società. È in nome del riconoscimento del pluralismo religioso che questo progetto è stato avviato: il suo proseguimento ne mostrerà le dimensioni spaziali, materiali ed architettoniche in chiave digitale.

¹⁵ Nella sua vastità di applicazioni e sfumature, il filone della teoria post-secolare a cui si fa cenno è piuttosto quello a cui appartiene l'interpretazione di Hans Joas: per post-secolare non si intende un'era di riscoperta della fede e della religione dopo una presunta età secolare – né tantomeno se ne difende una applicazione universalistica come nei contributi di Charles Taylor – ma piuttosto ci si riferisce alla comparsa di una nuova attitudine da parte degli apparati statali che sia più consapevole della necessità di riconoscere la presenza pubblica delle religioni. Si veda H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br., Herder Verlag, 2014; J. Habermas, *Notes on Post-Secular Society*, in «New Perspectives Quarterly» 25, 2008, 4, pp. 17-29.

Manifesto ShaRP LAB

Luca Bossi, Gianfranco Bria, Daniele Campobenedetto, Ioan Cozma, Eleonora D'Alessandro, Angelica Federici, Maria Chiara Giorda, Giulia Massenz, Silvia Omenetto, Luca Patrizi, Giuseppe Tateo.

1. Che cosa è ShaRP LAB

ShaRP LAB (dove ShaRP sta per Sharing Religious Places) è una rete transdisciplinare di studiosi interessati alle dinamiche spaziali dell'interazione religiosa. Riunisce antropologi, architetti, geografi, sociologi, storici dell'arte e delle religioni. Ispirati da un approccio olistico, i membri di ShaRP LAB affrontano il tema della condivisione religiosa da angolazioni e approcci metodologici diversi: dallo sguardo emico alla cornice sociale, dal metodo storico-critico a quello delle scienze sociali e delle digital humanities.

Fare dialogare e avvalersi di differenti discipline è la sfida che ShaRP LAB raccoglie per aprire nuovi orizzonti nello studio dei luoghi religiosi condivisi.

Nel corso della storia, alcuni luoghi di culto sono stati e sono espressione di regimi mutevoli di coesistenza, in quanto rivendicati, utilizzati e spazializzati da due o più gruppi religiosi contemporaneamente. La condivisione va intesa come una forma di interazione che può variare nel tempo, in quanto i luoghi religiosi condivisi possono essere testimoni di una coabitazione pacifica e di pratiche rituali sincretiche, ma anche trasformarsi in un oggetto di contesa e portare a conflitti e scontri accesi. Si vogliono quindi evitare concezioni aprioristiche e forme semplificate dell'interazione religiosa come fenomeno tendente rispettivamente a un conflitto inevitabile o a una coesistenza armoniosa.

Il termine «condivisione» è inteso in senso ampio. Esso comprende sia i luoghi che spontaneamente sono frequentati da più gruppi religiosi sia i siti costruiti ad hoc per favorire il dialogo interreligioso, come cappelle e sale interreligiose.

L'ambito geografico degli studiosi dello ShaRP LAB non si limita alle aree in cui i luoghi condivisi sono già stati abbondantemente segnalati e studiati, come il Mediterraneo e in particolare i Balcani, né intende concentrar-

si esclusivamente sulle religioni cosiddette mondiali. Con la progressiva pluralizzazione dello spazio religioso, religioni e nuove spiritualità contribuiscono alla creazione di inediti luoghi, ma il loro ruolo nello studio della diversità religiosa è ancora a volte sottovalutato, soprattutto in aree considerate periferiche e marginali.

2. Tendenze recenti nello studio dei luoghi religiosi condivisi

Lo studio dei luoghi religiosi rivendicati da due o più gruppi confessionali ha sviluppato negli anni diversi filoni di ricerca. L'attenzione agli squilibri di potere inquadra la condivisione come meglio comprensibile sotto l'etichetta di «tolleranza antagonista»: piuttosto che abbracciarsi reciprocamente, gli attori religiosi sono soggetti a una logica competitiva che implica, nel migliore dei casi, una tolleranza passiva – cioè la reciproca non interferenza¹.

La formula è stata recentemente messa alla prova in contesti storici diversi, in città e paesaggi naturali². Ancora più scettico sulla possibilità di una pacifica convivenza interreligiosa è Ron Hassner, il quale ha sostenuto che i luoghi sacri cruciali non possono essere condivisi senza generare conflitti³. Basandosi sui precedenti degli scontri interreligiosi, la sua argomentazione sulla «indivisibilità» dei luoghi sacri sostiene che, poiché le dispute sullo spazio sacro coinvolgono ideali religiosi, presenza divina e valori trascendenti, non esista possibilità di compromesso.

L'approccio «stocastico»⁴, invece, non implica a priori che le ambizioni di diversi gruppi religiosi nei confronti dello stesso sito finiscano per sfociare in una lotta di potere. Nel campo della condivisione religiosa, uno studio precursore è quello condotto da Albera e Couroucli⁵. Gli autori riconosco-

¹ R.M. Hayden, *Antagonistic Tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans*, in «Current Anthropology», 42, 2002, 2, pp. 205-231; R.M. Hayden - A. Erdemir - T. Tanyeri-Erdemir - T.D. Walker - D. Rangachari - M. Aguilar-Moreno - E. López Hurtado - M. Bakić-Hayden (eds.), *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London - New York, Routledge, 2016.

² M. Burchardt - M.C. Giorda (eds.), *Geography of Encounters: The Making and Unmaking Spaces*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.

³ R. Hassner, «To Halve and to Hold»: *Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility*, in «Security Studies» 12 (4), 2003, pp. 1-33.

⁴ Y. Reiter, *Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution*, London - New York, Routledge, 2017.

⁵ D. Albera - M. Couroucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington, Indiana University Press, 2021.

no che la cooperazione non è sinonimo di sincretismo, e che la mescolanza e l'incontro non sono mai distaccati da istanze di competizione.

In *Sharing the Sacra*⁶, diversi casi di studio riportano la gestione pacifica di luoghi condivisi, sfidando così l'ipotesi avanzata da Hassner, secondo cui la condivisione può avvenire solo in quei siti che non sono significativi per un gruppo religioso. Allo stesso tempo, Bowman è consapevole dell'uso eccessivo del termine «condivisione», che può anche denotare amicizia e sincretismo al di là della semplice coesistenza sincronica. Definire i luoghi religiosi come «misti» lascia spazio a una scala più ampia di interazioni sociali. Nel tentativo di superare quello che considerano un eccessivo stress da conflitto e di rappresentare coreografie di condivisione sottovalutate, Elazar Barkan e Karen Barkey⁷ hanno sostenuto che le nozioni di antagonismo e indivisibilità sono costruite culturalmente e politicamente. Pertanto, la divisione può essere intesa sia in termini temporali che funzionali e non deve necessariamente riferirsi esclusivamente allo spazio. Nello stesso volume, David Henig introduce lo «sharing turn» nello studio dei luoghi sacri, sottolineando la crescente nazionalizzazione e politicizzazione degli spazi sacri. Per quanto riguarda la politica dei luoghi sacri nei Balcani, Henig⁸ sostiene che, alla radice delle dispute e contestazioni intra-comunitarie e intra-religiose, si trovino processi di politicizzazione dei luoghi o tentativi di regolamentazione e amministrazione attraverso le agenzie dello stato.

I siti religiosi condivisi possono infine essere concepiti come il risultato e il presupposto di atti di creatività e immaginazione devozionale e liturgica. Sia che le coesistenze interreligiose siano più presunte che reali⁹ o che ad essere inventata sia piuttosto l'assenza di un passato condiviso¹⁰, qualsiasi approccio alla condivisione religiosa deve fondarsi su una ricerca empirica informata da una prospettiva transdisciplinare.

⁶ G. Bowman (ed.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*, New York, Berghahn Books, 2012.

⁷ E. Barkan – K. Barkey (eds.), *Choreographies of Sacred Sites: Religion and Conflict Resolution*. New York - West Sussex, Columbia University Press, 2014: 16.

⁸ D. Henig, *Contested Choreographies of Sacred Spaces in Muslim Bosnia*, in E. Barkan - K. Barkey (eds.), *Choreographies of Sacred Sites: Religion and Conflict Resolution*, New York - West Sussex, Columbia University Press, 2014, pp. 130-160.

⁹ R.M. Hayden - S. Naumović, *Imagined Commonalities: The Invention of a Late Ottoman "Tradition" of Coexistence*, in «American Anthropologist» 2013, 115, pp. 319-329.

¹⁰ S. HadziMuhamedovic, *Syncretic Debris: From Shared Bosnian Saints to the ICTY Courtroom*, in «Ethnoscripts» 20, 2018, 1, pp. 79-109.

3. Prospettiva (trans- e multi-) scalare

I luoghi religiosi condivisi comprendono sia ambienti naturali sia siti costruiti. Devono essere intesi come porzioni di spazio socialmente costruite: in modo più o meno formale, i gruppi religiosi ne tracciano i confini, stabiliscono le regole da seguire all'interno e li rendono significativi attraverso pratiche materiali e immateriali. Pur privilegiando lo studio delle specificità dei luoghi religiosi condivisi, l'approccio che adottiamo non trascura l'esame delle dinamiche culturali, economiche, politiche e sociali che si riflettono e si amplificano dal singolo luogo su scala regionale, nazionale e, in alcuni casi, anche internazionale (e viceversa).

Il concetto di "scala" non definisce semplicemente il rapporto dimensionale tra una rappresentazione cartografica e la realtà rappresentata (detto anche scala di riduzione o di rappresentazione), ma costituisce uno dei principali strumenti concettuali e metodologici a disposizione della geografia per interpretare la complessità di fenomeni, luoghi e processi¹¹. In particolare, gli studiosi distinguono tra transcalarità e multi-scalarità, intendendo con la prima un'attenzione alle influenze e alle interconnessioni tra fenomeni a scale diverse e, con la seconda, un'analisi basata sulla capacità di compiere «salti di scala» e di agire su più scale diverse per interpretare e spiegare un fenomeno¹².

Il nostro approccio ai luoghi religiosi condivisi assume e implementa entrambe queste prospettive. Oltre all'analisi su scala locale, fondamentale per l'emersione di diverse dimensioni caratterizzanti (gli attori e le loro dinamiche, le architetture, le rappresentazioni, i processi di sacralizzazione, ecc.), prestiamo la stessa attenzione alla lettura simultanea e comparata della cornice, attraverso le influenze e le interconnessioni economiche, politiche e sociali che questi luoghi hanno subito o generato, a diverse scale. Allo stesso tempo, consideriamo i luoghi religiosi condivisi come indicatore dei cambiamenti avvenuti, ad esempio, tra la scala nazionale e quella regionale.

La realtà osservata attraverso la lente dello ShaRP LAB è, quindi, sincronica e diacronica, sistemica e complessa, locale e interconnessa, costituita da sovrapposizioni e intrecci, in contesti geografici circoscritti ed altri più ampi.

¹¹ F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003; F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009; L. Lo Presti, *Cartografie (in)esauste. Rappresentazioni, visualità, estetiche nella teoria critica delle cartografie contemporanee*, Milano, Franco Angeli, 2019.

¹² P. Bonavero, *L'approccio transcalare come prospettiva di analisi. Il contributo della geografia alla ricerca economica e sociale*, Milano, EDUCatt Università Cattolica, 2005.

4. La prospettiva delle digital humanities

Spesso considerata solo come uno strumento tecnico applicato al pensiero umanistico, la prospettiva delle digital humanities offre un'opportunità unica per introdurre una visione metodologica comune nel contesto degli studi storico-letterari e tecnico-scientifici più consolidati. Le iniziative CyARK, Google Arts and Culture, ed Europeaana hanno dimostrato efficacemente l'uso positivo delle tecnologie digitali nella diffusione del patrimonio storico.

Combinando strumenti nuovi e consolidati di indagine scientifica, tra cui – ma non soltanto – la ricerca archivistica (con digitalizzazione, trascrizione e annotazione semantica di porzioni di fonti), la visualizzazione empirica di oggetti esistenti, lo studio delle strutture edilizie con fotogrammetria/nuvola di punti, la modellazione delle informazioni sugli edifici, la catalogazione digitale e la realtà virtuale, l'indagine permette di far avanzare lo studio dei luoghi religiosi condivisi in modi innovativi. Lo studio delle religioni pone infatti un'enfasi sempre maggiore sul recupero dello stato «originale», previsto di un monumento, così come delle sue successive trasformazioni e spostamenti di significato passando così ad una comprensione olistica del contesto, dell'esperienza e della ricezione di manufatti e degli edifici.

Ci concentriamo principalmente sulla ricostruzione in 3D dei luoghi religiosi condivisi e sulla contestualizzazione dei materiali d'archivio, attraverso ricostruzioni virtuali e collegamenti ipertestuali.

Le ricostruzioni virtuali in 3D registrano e offrono contemporaneamente un'istantanea dello stato di conservazione degli edifici e della distribuzione degli spazi. Un rilievo fotogrammetrico dettagliato consente a studenti, ricercatori e conservatori di analizzare organicamente i luoghi e, se necessario, di effettuare valutazioni valide per future campagne di restauro o manutenzione, con un impatto concreto sullo studio ma anche sulla preservazione e gestione dei siti.

La digitalizzazione in loco di documenti scritti, reperti e resti architettonico-artistici, offre l'occasione di creare un archivio digitale virtuale direttamente consultabile. L'obiettivo è favorire la comprensione e lo studio dei luoghi religiosi condivisi, promuovendo al contempo la diffusione dei materiali e la conoscenza di siti meno noti, a livello locale ed internazionale.

3. Religions and Digital Environments *Religioni e ambienti digitali*

Religion and Immersive Reality

Federico Biggio

Abstract – The essay retraces the fundamental stages that have led religious experience to develop within virtual and immersive realities. Starting with a preliminary critical reflection on the concept of ‘virtuality’, some case studies are reviewed in which immersive technologies (VR, AR, MR) have played a central role in realizing this type of experience. The origins of the phenomenon in the video game culture of the 2000s are nonetheless considered. The first section will account for the remediation of traditional religions in immersive realities. Particular relevance is attributed to Neopagan rituals, such as cyber-pilgrimages, fandom religions, and new institutions that become custodians of these new spaces of worship. Subsequently, a section dedicated to the case of Technopaganism will allow addressing virtual religious experiences that do not refer just to traditional faiths and embody an animistic interpretation of technology and networks.

Keywords: immersive reality – religion – Technopaganism – video games – fandom

1. Introduction

Historically, there is semantic confusion around the concepts of ‘cyberspace’, ‘virtual reality’ and ‘immersive reality’, especially when defining the kind of religious practices that take place within those domains. In this regard, we may agree with human-computer interaction sciences and understand ‘immersive reality religions’ as interactions of any type that employ head mounted displays such as VR (virtual reality) and AR (augmented reality) immersive devices to enable the expression of ‘religiosity’. However, although research on digital and virtual regions is not in its infancy¹ and the fluidification of the thresholds of the traditional space of religious ritual, as well as the one between sacred and profane, has been attested², studies on religious experience in immersive realities enabled

¹ B. Brasher, *Give Me that Online Religion*, San Francisco, Rutgers University Press, 2001; M. Højsgaard - M. Warburg, *Religion and Cyberspace*, New York, Routledge, 2005; A. Crompton, *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves The Building*, in «The Journal of Architecture», 18, 4, 2013, pp. 474-496; H. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London, Routledge, 2013; L. Dawson - D. Cowan (eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, London, Routledge, 2013; M. Leone, *Spiritualità Digitale: Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Milano, Mimesis, 2014.

² The contemporary process of sacralization can be understood as a «relocation of the sacred»,

by mixed reality devices are still lacking. Most of the research presented in this report deal with Internet-based 'cyberspaces', sometimes 3D and explorable ones, in which users are immersed through avatars of themselves, rather than with virtual or augmented reality technologies. This is because in several cases the term 'virtual reality' is used to denote any form of digital technology that involves user engagement with software via a screen interface³. In this perspective, by 'virtual reality' is indiscriminately meant virtual environments, computer-generated, three-dimensional-appearing, multi-sensorial, interactive, graphical simulations that are not strictly virtual reality that needs headsets to be enjoyed.

Moreover, traditionally, studies on the Internet and digital religions have often highlighted how these practices are perceived as 'secularized' by institutional religions, also by virtue of an ontological separation between the 'real' and the 'virtual'. Just in recent times, the 'on-life'⁴ paradigm has notably represented a middle way to overcome this ontological dualism.

In this regard, Grieve proposed a new conceptualization of the term 'virtual' by dealing with the cult of Buddhism in *Second Life*: according to him, the reason why scholars are reluctant to see cyberspace as a valid site of ethnographic research is because the virtual is assumed to be fake. Instead, the 'virtual' may be understood as simulation of the actual (space of gaming), substitution of the actual (space of realization), extermination of the actual (space of addiction) and desubstantialization of the actual (space of transversality)⁵.

«The first model, based on the correspondence theory of representation, maintains that the virtual is a simulation, a false approximation of the real ... The second model, an in-

since «sacred things» gradually and increasingly become «conceived of as immanent and residing in the deeper layers of the self» (D. Houtman - S. Aupers, *The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 46, 3, 2007, pp. 305-320). «What we are witnessing today is not so much a disappearance of religion, but rather a relocation of the sacred. Gradually losing its transcendent character, the sacred becomes more and more conceived of as immanent and residing in the deeper layers of the self. At least in many places, religion is giving way to spirituality ... But yet, theoretical controversy about the future of individual religiosity persists» (*Ibidem*, p. 315). In this regard, see also *The Digital Mosque*, one of the first design paradigms for the «convergent mosque» (I. As, *The Digital Mosque: A New Paradigm in Mosque Design*, in «Journal of Architectural Education», 60, 1, 2006, pp. 54-66).

³ R. Wagner, *Godwired. Religion, Ritual and Virtual Reality*, London, Routledge, 2012.

⁴ L. Floridi, *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*, New York, Springer, 2015.

⁵ G. Grieve, *Virtually Embodying the Field: Silent Online Meditation, Immersion, and the Cardean Ethnographic Method*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 4, 2010, 1, pp. 35-62, here p. 39.

version of the first, is the suppletion of the real, where the virtual substitutes for what is partial, lacking, and imperfect in the actual world ... The second model, an inversion of the first, is [according to Baudrillard 1996] the suppletion of the real, where the virtual substitutes for what is partial, lacking, and imperfect in the actual world ... because the virtual is desubstantialized, people in cyberspace are transversal – their bodies can be said to exist both in the virtual and the actual world. In other words, virtual embodiment is not so much about replacement of the actual world body, as it is about the extension of the body into cyberspace»⁶.

Several other definitions of ‘virtual’ in relation to the religious field could be added, as well as of ‘immersive reality’⁷. According to Richard Wagner, virtual reality has enabled new forms of world-building and ‘cosmos construction’ because it serves as a means to make sense of one’s world. In her studies the idea emerges that the appearance of ‘virtual reality’ on the conceptual scene seems to have spurred a rehabilitation of Eliade’s terms – i.e., the hierophany and the sacred/profane opposition – as tools for thinking about what to do with «the messy specter of the virtual as it relates to contemporary religious beliefs and practice»⁸. However, in several of them, what is missing is a broader understanding of what VR brings to religious experience in terms of social computing and the sense of presence.

However, to quote Campbell and Vitullo: «The Internet is not a completely separate space; it is integrated by its proximity in many religious behaviors and rituals. As part of everyday social life, it is also a central part of religious existence»⁹. In particular, Campbell defines the intersection between digital media technology and religious phenomena as the «technological and cultural space become blended and/or integrated into our network society»¹⁰. Moreover, Campbell maintains that «contemporary

⁶ *Ibidem*, pp. 39-49.

⁷ There is an interesting body of literature, mostly philosophical, that has adopted the concepts of ‘virtuality’ and ‘virtual reality’ to describe certain aspects of non-digital religions. For example, Horsfield saw the ‘virtual reality of Christianity’ in the words «the body of Christ» spoken as a communion wafer or piece of bread is placed on a person’s tongue or in their hands, in the virtual reality of new life associated with the physical sensations of immersion in water, in the physical touching of the head, chest and shoulders with the virtual reality of divine presence. P. Horsfield, *Editorial: Christianity as Material and Virtual Reality*, in «Studies in World Christianity», 17, 2011, 2, pp. ix-xvi. In 2017 Skačan returned to this theme, arguing that the «virtual reality of religion should be understood as virtual reality of various specific forms of a cultural phenomenon such as religion»: J. Skačan, *On Virtual Reality of Religion*, in «European Journal of Science and Theology», 13, 2017, 6, pp. 15-23, here p. 17.

⁸ R. Wagner, *Godwired*, pp. 78-79.

⁹ H. Campbell - A. Vitullo, *Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies*, in «Church, Communication and Culture», 1, 2016, pp. 73-89, here p. 82.

¹⁰ H. Campbell, *The Internet as Social-Spiritual Space*, in J. McKay, *Netting Citizens: Exploring*

society often feels isolated and disconnected», so that «the Internet has come to represent another-worldly space allowing people to re-engage with issues of spirituality»¹¹.

As a consequence, the aim of this report is to review some of the main approaches to the study of digital religions, particularly those that have delved into the 'immersive' and 'virtual' dimensions of experience.

Building on the legacy of research on religious practices in Internet-based immersive contexts¹², several studies have examined the spiritual and otherworldly experiences enabled by technologies and immersive realities in the past. In these environments, often users bring their own beliefs to video game environments, visit 3D virtual temples, or even perform ancestral ceremonies by means of electronic devices and virtual or augmented reality technologies.

In this regard, Højsgaard & Warburg identified a «first wave» of research in the writings of Kinney (1995), O'Leary (1996) and Zaleski (1997)¹³, followed by a 'second wave' of research on religious communication online.

«In only a few years, the academic study of religion on the Internet has moved from its first wave of research – focusing on the fascinating, new, and extra-ordinary aspects of cyberspace – to its second wave that tends to emphasize the diversity of the field and the need to put new findings into a broader historical and social perspective. In the first wave of research on religion and cyberspace, computers and the Internet could (and probably would) do almost anything. The Internet could create new religions existing only in cyberspace ... In the second wave of research on religion in cyberspace, the significance of computer networks is not neglected, but is put into a more realistic perspective»¹⁴.

Citizenship in the Internet Age, Edinburgh, Saint Andrew Press, 2004, pp. 208-231.

¹¹ H. Campbell, *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*, New York, Peter Lang, 2005, p. 3. Exemplary in this regard is Campbell's research on the spirituality of the iPhone. H. Campbell - A. La Pastina, *How the iPhone Became Divine: New Media, Religion and the Intertextual Circulation of Meaning*, in «New Media and Society», 12, 2010, 17, pp. 1-17.

¹² K. Radde-Antweiler, *Virtual Religion. An Approach to a Religious and Ritual Topography of Second Life*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 3.1, 2008, pp. 174-210; H. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London, Routledge, 2013; G. Grieve, *Virtually Embodying the Field: Silent Online Meditation, Immersion, and the Cardean Ethnographic Method*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 4, 2010, 1, pp. 35-62.

¹³ J. Kinney, *Net Worth? Religion, Cyberspace, and the Future*, in «Futures», 27, 1995, 7, pp. 763-776; S.D. O'Leary, *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*, «Journal of the American Academy of Religion», 64, 1996, pp. 781-808; J. Zaleski, *The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Spiritual Lives*, San Francisco, HarperEdge, 1997; M. Højsgaard - M. Warburg, *Religion and Cyberspace*, New York, Routledge, 2005.

¹⁴ The basis for the book was the international conference on «Religion and computer-mediated communication» held in Copenhagen on 1-3 November 2001.

Pivotal was also the work of Heidi Campbell (2005; 2011; 2013; 2017)¹⁵. After its publication in 2013, the miscellany that she edited furnished useful insights in several field of analysis of digital religions, such as their rituals, identity, community, authority, authenticity and, finally, religion. According to the editor, which in turn starts with Bauwens (1996)¹⁶, it is possible to detail different narratives describing digital media technology and its relation with religious phenomena. These narratives are the 'spiritual network', the 'mission tool', the 'sacramental space' and the 'religious identity'. According to Campbell, these narratives can be adopted by traditional religious groups and individuals able to employ particular rhetorical discourses or images of the Internet, describing it in a way that presents it as suitable for religious use or spiritual engagement¹⁷.

In order to explore this complex array of beliefs, practices and technologies, the second section of this report will first consider academic studies focusing on the remediation of traditional religions. Not without scepticism, traditional religions have gradually adopted digital and immersive media to communicate with worshippers, although their authority does not allow for research on religious forms. However, the research on semi-otic languages of traditional digital religions showed that the languages of myths, collective rituals and visual manifestations of God are among the most debated. Moreover, immersive technologies are applied to the religious field and also to what concerns virtual tourism and cultural heritage preservation and valorization.

The third section will describe a theological trajectory, aimed to explore the approaches to religiosity and religious groups in Internet-based immersive reality. Here, the focus will be on research dealing with the subjective experience of religiosity enabled by cyberspaces, virtual realities and immersive environments, as well as ethnographic analyses of digital religions and empirical experiments on the sense of religiosity in VR, such as *Second Life*. Since it is social interaction that emerges as the dominant

¹⁵ H. Campbell, *Exploring Religious Community Online; Internet and Religion*, in «The Handbook of Internet Studies», Oxford, Wiley - Blackwell, 2011, pp. 232-250; *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London, Routledge, 2013.

¹⁶ Bauwens, in particular, explored the relationship between spirituality and technology by focusing on Internet religion as a degenerate practice and/or as a means to bring mankind to a higher level of consciousness or to a more well-developed civilization: M. Bauwens, *View of Spirituality and Technology: Exploring the Relationship*, in «First Monday», 1, 1996, 5. The hope in the anthropological development is confirmed by the attention to the dimension of wisdom and God's Project, as well as the sacramental cyberspace.

¹⁷ H. Campbell, *Exploring Religious Community Online*, p. 9.

characteristic of these kinds of experiences, the third section will also account for the religiosity of the immersive realities enabled by trans-media storytelling¹⁸: from this perspective, it will account for a sociological trajectory whereby research is focused on believers' communities, practices of aggregation and collective mediated-rituality. As will be seen, not only does sci-fi culture express itself within these forms, but a large number of game cultures – from *Hunger Games* to *Minecraft* – find room for expression and action in these environments. Finally, this trajectory often focuses on the relationship between technology and religious experience, and builds on the study of the role of technologies in the history of religions, religiosity and faith, up to the religions born on the Web and technomysticism. This is the case of technopagans and cyber-animists, whose discourses often intercept the themes of theoretical reflection on the cyberspaces of digital religions.

2. The Remediation of Traditional Religions in Immersive Reality

Before considering studies on contemporary religions that have arisen within non-institutionalized immersive contexts, the remediation of traditional religions may represent a first and simpler case that has been taken into account in previous research.

Cases of ICT integration in institutional religious communication can be seen as early as the end of the last century. Already in 1988, Hadden coined the term «televangelism» in order to denote religious broadcasting on American radio, and nowadays it is commonplace for religious and institutional figures to make extensive use of digital devices to communicate and evangelize¹⁹. Sometimes, they conduct digital evangelization also in the form of a manual²⁰. This is because, from Catholic and Buddhist Eucharistic meditation chambers to Muslim prayers, interactive and immersive technologies have proved able to work as coherent and powerful means with which to organize and perform traditional religious activities.

¹⁸ H. Jenkins - S. Ford - J. Green, *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York, New York University Press, 2013.

¹⁹ H. Campbell - A. Vitullo, *Popes in Digital Era. Reflecting on the Rise of the Digital Papacy*, in «Problemi dell'informazione», 44, 2019, 3, pp. 419-442; A. Lorusso - P. Peverini (eds.), *Il racconto di Francesco. La comunicazione del Papa nell'era della connessione globale*, Roma, Luiss University Press, 2017.

²⁰ T. Blythe - D. Wolpert, *Meeting God in Virtual Reality: Using Spiritual Practices with Media*, Nashville, Abingdon Press, 2004.

These facts testify to the evolution of secularization, from a non-religious phenomenon to a remediation of religions and religious cultural practices.

Regarding immersive realities and remaining within the Christian culture, a paper on the new mission frontier of the Virtual Reality Church of D.J. Soto, emphasized the theological issues that arise with the introduction of VR into the conventional perspective of the church's ministry and mission. In particular, he maintained that Covid represented yet another call for the adoption of immersive technologies by religious institutions, in which creeds and mission statements seek to be radically inclusive of all types of believers who meet and worship in a shared virtual reality, including atheists (21 June 2020). The religious openness claimed by digital technologies is a fundamental aspect of the issue that, as we shall see, meta-discourses on digital religions have addressed several times.

This progressive adjustment can also be seen in the presence of research projects. A notable project in this field is RelReS, a community whose aim is to create a unique and ground-breaking research infrastructure on religious studies within the European Research Area²¹. It is led by the Foundation for Religious Sciences Giovanni XXIII and it groups eleven European universities. Similarly, the URPP (University Research Priority Program) on Digital Religion(s) of the University of Zurich²² investigates how current dynamics of digitalization influence, shape and transform the religious practices of individuals and institutions, as well as how individual and institutional religious actors communicate in hybrid online-offline formats and how they assert their public claim to provide guidance on questions of identity formation, health, pastoral care and interreligious education. It is led by Prof. Dr. Thomas Schlag and it relies on the work of more than thirty researchers and IT specialists. Its core issues and major topics concern religious identity formation and the development of collaborative online-offline networks, practices of media communication in grieving and pastoral care, as well as phenomena of religion-related digital education. More devoted to an ecumenical dimension is instead the project RESILIENCE (REligious Studies Infrastructure: tooLs, Experts, conNections and CEnters in Europe) which aims to create a pan-European research infrastructure (RI) which provides access to sources, research results, expertise and tools for researchers and individuals interested in religion-related topics²³.

²¹ <https://cordis.europa.eu/project/id/730895>.

²² <https://www.digitalreligions.uzh.ch/en.html>.

²³ <https://cordis.europa.eu/project/id/871127>.

Also in recent times, one research topic that has received particular attention has been the remediation of religion amid the Covid pandemic. The BRIC-19 project, for example, has involved religious professionals of a range of faiths from across Britain to capture, analyse, nurture and develop these fire-forged adaptations and the possibilities they facilitate, using digital-led methods drawn from digital religion, online religion and performance studies, including the involvement of subjects in action research. It is led by Dr. Joshua Edelman, senior lecturer at the Manchester School of Theatre, Manchester Metropolitan University. This is a topic that also the Faculty of Theology of the University of Malta has dealt with in the project entitled 'The Effects of the Covid-19 Pandemic. Religion and Spirituality during the Challenging Times'²⁴. Also Campbell (2020) addressed this issue, by arguing that the pandemic era forced church leaders to find alternatives to physical gatherings and spaces, and have been engaged in technological options to do this – what she called a «distanced church»²⁵. The book brings together contributions that investigate the expressive and communicative potential of the religious message on social media and teleconferencing platforms²⁶.

On the other hand, immersive reality technologies are not implemented for theological objectives alone: several of their uses relate to the practices of cultural heritage promotion and preservation.

«VR glasses have brought a whole new level of immersiveness to virtual reality, and some religious communities have already found ways to use them. In the Helsinki Cathedral in Finland, tourists can rent VR glasses to visit the bell tower in virtual reality. In addition, Oculus VR glasses have their own Christian prayer garden game. The VR Church takes virtual reality church even further, as their congregation meets only in virtual reality and for some it is their only church. For those who are physically disabled in a way that prohibits them to attend a physical church, attending a church in virtual reality might be the only option»²⁷.

Similarly, Llerena-Izquierdo and Cedeño-Gonzabay (2020) used photogrammetry and augmented reality (Unity and Vuforia) to promote the religious cultural heritage of San Pedro Cathedral in Guayaquil, Ecuador, in particular the interactivity and engagement of tourists. Another study

²⁴ <https://www.um.edu.mt/theology/research/covid19>.

²⁵ H. Campbell, *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, 2020: <https://jilifc.com/wp-content/uploads/2020/06/Distanced-Church-PDF-landscape-FINAL-version.pdf> (accessed on 15 July 2023).

²⁶ On this subject see also B. Taylor, *Sharing Faith Using Social Media*, New York, Grove Books, 2016.

²⁷ P. Hannikainen, *How Real is Virtual Religion?*, in «Perspectives on 2020: EARS - European Academy of Religion and Society», Amsterdam, European Academy of Religion and Society, pp. 312-314, here p. 313.

by Al-Makhadmah (2020)²⁸ examined the role of virtual museums in promoting religious tourism in Jordan. Greci (2016) also described religious museums where augmented reality apps provide for the system's recognition of the artwork and superimposes it multimedia materials, 3D models and interactive/sharing sections²⁹. Nowadays this trend continues to be explored in the design of educational virtual reality spaces such as Google Expeditions, which make it possible to explore religious places in different countries³⁰. A further example is the Virtual Reality Oracle³¹, a first-person virtual reality experience of oracular divination at the ancient Greek oracle of Zeus at Dodona. Visitors may consult the oracle, thereby enhancing their knowledge of ancient Greece and its ritualistic activities. The Virtual Reality Oracle is very much geared towards education, although references to the museum and public engagement also appear in its presentation. Finally, the preservation of cultural heritage is also the concern of the study by Syu³² on Jiā Jiāng, an important religious performance in Taiwan where people painted in the face, wearing a dress and helmet of God, hand holding instruments, play God general patrol. After the motion capture and the performance analysis, scientists have been able to reconstruct the ritual in a computer-generated environment, and they argued the importance of these techniques for intangible cultural heritage documentation and preservation.

A notable experience, an English one, was the Church of Fools, a three-dimensional church where the faithful could «kneel, stand, pray, sing a hymn, ring the church bells, make gestures such as cross themselves, and so on, on the screen»³³. The Church of Fools was more than just an 'avatarish' worship experience; it was also an online discussion

²⁸ I. Al-Makhadmah, *The Role of Virtual Museum in Promoting Religious Tourism in Jordan*, in «GeoJournal of Tourism and Geosites», 28, 2020, 1, pp. 268-274.

²⁹ L. Greci, *An Augmented Reality Guide for Religious Museum*, in «Augmented Reality, Virtual Reality, and Computer Graphics». Third International Conference, AVR 2016, Lecce -Italy, June 15-18, 2016, London, Springer, 2016, pp. 280-289.

³⁰ C. Johnson, *Using Virtual Reality and 360-Degree Video in the Religious Studies Classroom: An Experiment*, in «Teaching Theology & Religion», 21, 2018, 3, pp. 228-241.

³¹ <http://www.vroracle.co.uk>.

³² Y. Syu - L. Chen - Y. Tu, *A Case Study of Digital Preservation of Motion Capture for Bā Jiā Jiāng Performance, Taiwan Religious Performing Arts*, in «Digital Heritage. Progress in Cultural Heritage: Documentation, Preservation, and Protection». Sixth International Conference, EuroMed 2016, Nicosia - Cyprus, October 31-November 5, 2016, London, Springer, 2016, pp. 103-110.

³³ R. Klüber - Y. Chen, *The Church of Fools. Virtual Ritual and Material Faith*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 3.1, 2008, pp. 116-142.

forum where participants from all over Britain participated in serious, intellectually rich discussions on the Christian faith.

Moreover, reflection on the remediation of traditional religions in immersive realities also comprises studies on semiotic languages, in particular the forms assumed by ritual. Among all religious activities, «the ritual is ultimately the most interactive and immersive one that expresses certain meanings and effects»³⁴. In the field of media studies, L. Mann (2019) argued that religious uses of VR/AR relate to three essential features of religion: myth, ritual, and faith³⁵. In the process of digital remediation, these formats manifest as interactive storytelling, which, following Wagner, adopts game mechanics including hermeneutic inquiries, cinematic productions and biblical interpretations: the mechanics materialize in the so-called «ritual-game-story thing»³⁶. With attention to multi-user VR churches, instead, Schroeder et al. (1998) defined the main empirical aspects to be considered³⁷. They conducted a comparative analysis of the E-Church and other virtual worlds which underlined the importance of the ‘structuredness’ of the social interaction and the ‘roles’ performed by the former. Frequently, digital practices have been structured based on the principles of video game mechanics, which have always been culturally connoted as autotelic and profane, and often they have brought with them dysphoric connotations. Authors like Possamai (2012), for instance, consider these phenomena as instances of ‘hyper real’ religions, an expression based on a negative re-interpretation of Baudrillard’s concept of hyperreality³⁸. On the contrary, in 2017, a special issue of the «Hei-

³⁴ C. Bell, *Ritual. Perspective and Dimension*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 138.

³⁵ J. Mann, *Augmented Reality, Virtual Reality, and Religion. Recent Developments and Their Significance*, in S. Natale - D. Pasulka (eds.), «Believing in Bits: Digital Media and the Supernatural», Oxford, Oxford University Press, 2019.

³⁶ R. Wagner, *Godwired*, p. 54.

³⁷ R. Schroeder - N. Heather - L. Raymond, *The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality*, in «Journal of Computer-Mediated Communication», 4, 1998, 2.

³⁸ A. Possamai (ed.), *Handbook of Hyper-Real Religions*, Leiden, Brill, 2012. Wagner also emphasizes the concern that VR makes it even more difficult to circumscribe the conventions of ‘authentic experience’ because it makes it impossible to distinguish what is authentic and religious from what is not: «the virtual is, like the profane, a space into which something different can be put, and through that tension, invite reflection on the Other» (*Ibidem*, p. 97). However, according to Wagner, the «virtual sacred» is in opposition to the «sacred», because the latter cannot be accessed, while the former is «a feast of manifestness», the place of self-image where the Other is represented in a reflective manner. Other authors have instead conceived virtual environments as communication technologies of Christian faith (J. Kay, *Virtual Environments as Communication Technologies of Faith*, in «Virtual, Augmented and Mixed Reality». Eighth International Conference, VAMR 2016, Held as Part of HCI International 2016, Toronto - Canada, July 17-22, 2016, London, Springer, 2016, pp. 691-701).

delberg Journal of Religions on the Internet» was devoted to religions in mobile Internet environments, mobile apps and augmented reality. The issue covered a wide spectrum of topics, from the religious implications of alternate reality games such as *Pokémon Go* and reactions to them by religious institutions, to research on pedagogy and technological methods for religious education.

On the other hand, it is possible to locate theological research that adopts frameworks and models of cognitive philosophy and religious sciences. For example, Tratner and others (2020) analyzed the cognitive functioning of agency detection and belief in supernatural agents, since beliefs in any gods rely on such functions³⁹. This process of agency detection has been tested in VR environments in order to understand if VR could be a good medium through which to 'see the unseen', that is, to induce false agency detection and to play a pivotal role in the foundation of supernatural beliefs. Similarly, Hatam (2020) analyzed religiosity bias in VR users who were questioned about the interpersonal distance that they felt⁴⁰. He cited a first research study by Maij, van Schie, and van Elk and another one by Andersen, Pfeiffer, Muller, and Schjoedt, where scientists used cutting-edge experimental designs to investigate the optimal conditions for misattributions of agency. Thanks to VR technology, participants could move around in highly controlled but immersive forestscapes that replicated the milieu of early hunter-gatherers.

From the perspective of the cognitive science of religion, Hornbeck and Barrett suggested that human minds may interact with VR-hosted phenomena in a manner very similar to that in which they interact with supernatural concepts. They can do so because it is possible to manipulate ontological norms, enjoy anonymity and plasticity of representation, and advertise the type of information that triggers social cognitive mechanisms but which may be highly inappropriate or disadvantaging in the 'real' world. To be cited in the same field is the work of Jeremy Bailenson at the Virtual Human Interaction Lab of Stanford University (2011).

As regards visual languages through which the virtual presence of God is expressed in the context of a ritual, Wagner (2012) enquired whether an

³⁹ A. Tratner et al., *Fear the Unseen: Supernatural Belief and Agency Detection in Virtual Reality*, in «Religion, Brain & Behavior», 10, 2020, 2, pp. 118-131. Schjoedt et al. also studied the formation of beliefs in supernatural agents: U. Schjoedt et al., *Vikings, Virtual Reality, and Supernatural Agents in Predictive Minds*, in «Religion, Brain & Behaviour», 9, 2019.

⁴⁰ J. Hatam et al., *The Effect of Gender, Religiosity and Personality on the Interpersonal Distance Preference: A Virtual Reality Study*, in «Communication Research Reports», 37, 2020, 4.

IAR (immersive augmented reality) projection of Christ into a room coupled with an artificial intelligence interface could be labelled a 'hierophany'. She contended, «with augmented reality, the virtual world steps out of the computer 'box' and into our lives with incredibly powerful implications for religious experience»⁴¹. In a similar way, Mansour proposed a visual analysis of light as a distinctive symbol of the sacred cyberspace like a virtual church⁴², whilst Ali et al. (2021) accounted for the effects of light on the moods of people using a church design in the virtual reality environment⁴³.

3. The Theology of Immersive Reality Religions

Over the past thirty years, various epistemological approaches, such as sociology, media and cultural studies, cognitive science and digital ethnography, have been used to interrogate non-institutional digital religions, i.e., those systems of beliefs and practices that have emerged with the Internet and that are being consolidated and standardized in their forms and values, giving rise to outright theological systems. One of the most important research trajectories in this field is the one focused on Second Life. Here we can find Grieve's essay on Buddhist meditation into the immersive environment of the platform, which is more focused on the issues of immersiveness and embodiment.

«When logged onto such places as Second Life, while one's fingers type on the keyboard, one is also 'virtually embodied' in a transversal world. I am not arguing the untenable position that somehow, as in the movie *Tron* (1982), one drags one's physical body into cyberspace. Instead, using Judith Butler's understanding of the body as practice, I maintain that a theory of virtual embodiment differentiates immersion as performance from immersion as a proprioceptive sensation. In such a case, virtual embodiment can be defined as an immersed bodily performance that occurs in cyberspace»⁴⁴.

Leone (2011) also proposed a semiotics of religious space in Second Life⁴⁵. He maintained that there are five main characteristics of the aesthetics,

⁴¹ R. Wagner, *Godwired*, p. 91.

⁴² N. Mansour, *The Holy Light of Cyberspace: Spiritual Experience in a Virtual Church*, in «Religions», 13, 2022, 121.

⁴³ M.K. Ali - A. Şahin - I. Erkan, *The Effect of Types of Light on People's Mood Using a Church as an Example in the Virtual Reality*, in «Mental Health, Religion & Culture», 24, 2021, 5, pp. 504-518.

⁴⁴ G. Grieve, *Virtually Embodying the Field: Silent Online Meditation, Immersion, and the Cardean Ethnographic Method*, in «Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 4, 2010, 1, pp. 35-62, here p. 37.

⁴⁵ M. Leone, *The Semiotics of Religious Space in Second Life*, in «Social Semiotics», 21, 2011, 3, pp. 337-357.

phenomenology, and semiotics of digital places of worship: isolation – in the sense of disconnectedness from the surrounding environment; prototypicality – i.e., they are prototypical of a certain religious culture, and of its architectural and artistic style; didacticism – in the sense that they are developed not only and not so much for the internaut who already adheres to a certain religion in the «First Life», but also and above all for the internaut who, through Second Life, has to be stimulated to know and possibly embrace a certain system of religious beliefs; anarchy – because the control that the religious space can exert on the digital bodies that enter it, move in it, and act in it, is much more limited than in the First Life; and parasitism – because the most original places of worship in Second Life are mostly semi-serious parodies of traditional places. Dos Santos (2022) also considered the Buddha Center and the Children of Artemis community in Second Life⁴⁶.

One ritualistic form that has emerged predominantly with digital religions in immersive realities has been the «cyber-pilgrimage». This is because such experiences tend to be perceived as more self-mediated and, thus, more individualized, liberated and radical than terrestrial experiences of a similar sort⁴⁷. As evidenced by Dwivedi & Narula (2020), the technological virtual world has begun to affect approaches towards pilgrimages (for example, the simulacrum of a pilgrimage gives enormous freedom to the pilgrims, presenting them with customized to be more real images of the places of worship)⁴⁸. In this perspective, Helland (2000) already had analyzed cyber-pilgrimages and neo-pagan chatroom communities in the Twenties, as well as issues related to youth, religion and the Internet, new religious movements and recruitment, propaganda and counterculture, and religious tradition and innovation⁴⁹. The well-known distinction between «online religion» (websites in which users can act with unrestricted freedom and a high level of interactivity) and «religion online» (which provides only religious information and is not interactive) has been proposed by him in this work⁵⁰.

⁴⁶ V. Dos Santos, «Technopaganism: A Semiotic Approach to Digital Religious Phenomena», PhD diss., University of Turin, 2022.

⁴⁷ Though this is not necessarily the case: see C. Hill-Smith, *Cyberpilgrimage: The (Virtual) Reality of Online Pilgrimage Experience*, in «Religion Compass», 5, 2011, 6, pp. 236-246.

⁴⁸ P. Dwivedi - A. Narula, *Religious Communities in Simulated Sacred Spaces: A Study of Pilgrimages in Digital Media*, in «Journal of Content, Community & Communication», 11, 2020, 6, pp. 260-267.

⁴⁹ C. Helland, *Online Religion/Religion Online and Virtual Communities*, in «Religion on the Internet: Research Prospects and Promises», London, JAI Press, 2000, pp. 205-224.

⁵⁰ *Ibidem*.

Besides, to the analysis of the theological discourse on the religious forms of aggregation of immersive realities, it is possible to add a series of studies that have been concerned with the religious and spiritual significance of the transmedia storytelling of recent decades (*Star Wars*, *Matrix*, *Harry Potter*, *World of Warcraft*): such studies embody the tendency of digital religions in creating fragmentary stories and immersive worlds that the bricoleur's fruition have to unify; such environments set up a series of elements that enable ritualistic and active participation and, hence, some kind of fandom faith⁵¹. Rather than conforming to a particular religious tradition, New Agers combine elements from various traditions into packages of meaning that 'feel good' personally⁵². Indeed, open-world games like *Minecraft*, 3D virtual communities like *Second Life*, as well as immersive story-worlds such as those created by *Hunger Games*⁵³, *Witchcraft*⁵⁴ and *World of Warcraft*⁵⁵ have become collaborative and configurable spaces in which many users engage with religious practices at considerable levels of immersion⁵⁶. In this field, Markus Davidsen, when using the term «fiction-based religion», provides an outstanding example of how and why many of the emerging religious practices, influenced by pop culture or fictional narratives, usually represent a valid and spiritually significant faith. In regard to fandom religions, Davidsen draws an analytical distinction between religion and play «which makes it possible to distinguish between religious use of fiction (fiction-based religion) and playful engagement with fiction (fandom)»⁵⁷.

Starting from Gibson's idea of cyberspace as a «consensual hallucination», it is possible to locate in this field semiotic analysis of cultural imaginary related to technoreligions. According to Pels (2013), cyberpunk narratives reinvented religion in order to fit the secular experiences of modern people in the same way that spiritualism 'sacralized' new

⁵¹ H. Jenkins - S. Ford - J. Green, *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York, New York University Press, 2013.

⁵² S. Aupers - D. Houtman (eds.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden, Brill, 2010.

⁵³ Y. Ringlestein, *Real or Not Real: The Hunger Games as Transmediated Religion*, in «The Journal of Religion and Popular Culture», 25, 2013, 3, pp. 372-387.

⁵⁴ M. Nightmare, *Witchcraft and the Web: Weaving Pagan Traditions Online*, Toronto, ECW Press, 2001.

⁵⁵ J. Schaap - S. Aupers, *Gods in World of Warcraft Exist. Religious Reflexivity and the Quest for Meaning in Online Computer Games*, in «New Media & Society», 19, 2016, 11, pp. 1744-1760.

⁵⁶ I. Baglioni - I. Bianco - C. Crosignani (eds.), *Religioni fantastiche e dove trovarle. Divinità, miti e riti nella fantascienza e nel fantasy*, Roma, Quasar, 2023.

⁵⁷ M. Davidsen, *Fiction-based Religion: Conceptualizing a New Category Against History-based Religion and Fandom*, in «Culture and Religion», 14, 2013, 4, pp. 378-395, here p. 380.

technologies in the nineteenth century⁵⁸. According to these thoughts, rather than destroying the sacred tout court, as Weber prophesied with the disenchantment of the world, the modern forces of individualism, science and technology ‘re-enhance’ the religious and spiritual experience. In the curatorship *Religions of Modernity*⁵⁹, an examination of the dysphoric ideology of digital religions is promoted through a review of New Age writings, on spiritual self and the Western adoption of oriental thought.

Anderson’s (2018) analysis of *Ready Player One*’s protagonist and his disdainful scepticism about Christian constructs, for example, aids understanding of how paradise is portrayed in similar ways in science fiction and media⁶⁰. Examples are sci-fi heavens such as San Junipero (*Black Mirror*) and the OASIS (*Ready Player One*), which not surprisingly are immersive digital environments. They are often depicted as more receptive than the Christian heaven. Indeed, «science fiction that features IVR [immersive virtual reality] tends to condemn Christian values, assuming that the Christian criteria for access to the Christian heaven is too limited because it excludes, for example, the entire LGBT community»⁶¹.

A subject that is gradually emerging in the philosophical discourse on death and the media relates also to the management and commemoration of the profiles of deceased persons. There are several tools with which to commemorate users’ accounts or to create pages to remember the dead. Such tools improve a person’s capacity to overcome their own pain⁶². In an interesting case – which occurred in February 2020 in South Korea – Jang Ji-Sung met her dead daughter thanks to the «Meeting You» project, which enabled her, wearing a virtual reality helmet, to see and interact with the digital representation of the girl⁶³. Such a trend continued to be explored and enriched in languages also by us-

⁵⁸ P. Pels, *Amazing Stories: How Science Fiction Sacralizes the Secular*, in «Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between», New York, Fordham University Press, 2013.

⁵⁹ S. Aupers - D. Houtman (eds.), *Religions of Modernity*.

⁶⁰ R. Anderson, *Virtually Heaven: Transhumanist Constructions of Christian Heaven in ‘Ready Player One’ and ‘San Junipero’*, in «Relics, Remnants, and Religion: An Undergraduate Journal in Religious Studies», 3, 2018, 1.

⁶¹ *Ibidem*, p. 2.

⁶² P. Stokes, *Ghosts in the Machine: Do the Dead Live on in Facebook?*, in «Philosophy & Technology», 25, 2012, 3, pp. 363-379.

⁶³ «Meeting You» was produced by one of South Korea’s largest broadcasters, Munhwa Broadcasting Corp, which worked with six different studios to create the VR experience.

er-generated-content such as that by Player One, which created a VR videoclip showing a first-person experience of abandoning the physical body and entering Heaven⁶⁴.

Finally, the analysis of immersive reality religion cannot be said to be complete without a focus on the technomystic and technopagan tradition – which, not rarely, employs VR and a computer-generated environment as spaces of worship. Again, it is difficult to precisely circumscribe the scope of phenomena to which this expression refers.

According to Dos Santos (2022), there are many terms that make reference to the category of religions belonging to digital media: «cyber-religions», «technognosticism» and «technopaganism». However, the first two may refer to other ways to practice institutionalized religions. In an article in «Wired», Erik Davis introduced the work of Mark Pesce, in order to present technopaganism to the magazine's readers and, in the meantime, to address some of the main issues concerning the expression of religiosity in virtual environments.

«Having worked in communications for more than a decade, Pesce read William Gibson's breathtaking description of cyberspace as a call to arms, and he's spent the last handful of years bringing *Neuromancer's* consensual hallucination to life – concocting network technologies, inventing virtual reality gadgets, tweaking the World Wide Web. Long driven to hypermedia environments, the MIT dropout has now designed a way to 'perceptualize the Internet' by transforming the Web into a three-dimensional realm navigable by our budding virtual bodies»⁶⁵.

Technocultures and cyber-animism are also strictly related to neo-paganism. According to Drury (2002):

«The relationship between neopagans and technology appears to have its roots in the American counterculture itself, for it is now widely acknowledged that the present-day computer ethos owes a substantial debt to the psychedelic consciousness movement ... It would seem that the somewhat unlikely fusion between pagans and cyberspace arose simply because techno-pagans are capable of being both technological and mystical at the same time»⁶⁶.

Technopaganism is also characterized by an interrelation between rave culture and technopagan worship⁶⁷. This idea is shared by Aaron Pavao

⁶⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=B3J0zfEtd2o&t=64s>.

⁶⁵ https://web.archive.org/web/20081120211437/http://www.techgnosis.com/index_technopagans.html

⁶⁶ N. Drury, *Magic and Cyberspace: Fusing Technology and Magical. Consciousness in the Modern World*, in «Esoterica», 4, 2002, p. 98.

⁶⁷ F. Vecoli, *La religione ai tempi del web*, Bologna, Laterza, 2013.

(2017), who also relates the techno-pagan mode of operation to the one known as «bricolage»⁶⁸. Indeed, on several other occasions these religions have been conceived as «open-source religions»⁶⁹, «do-it-yourself religions» or «pick-and-mix religions»⁷⁰. Campbell, too, is one of the authors who studies technopaganism as a sort of online re-adaptation⁷¹ of various neopagan currents.

Regarding technopaganism, a very important contribution was that by Davis (2015)⁷², which added mysticism to reflection on digital religions. His analysis considered several issues, from technological embodiment in an «image of the soul» – i.e., a host of images: redemptive, demonic, magical, transcendent, hypnotic, alive⁷³ – to the transcendental or supernatural value of computation. According to Erik Davis, technopaganism might acknowledge the fact that technologies «have been enchanted to some degree all along, and technopagan magic must be seen in the larger and more ambivalent context of a widespread, if unacknowledged, technological animism»⁷⁴. In this view, «technologies of communication are always, at least potentially, technologies of the sacred, simply because the ideas and experiences of the sacred have always informed human communication»⁷⁵.

Moreover, by leveraging on the work of Mark Pesce, Davis considered also the use of VR and immersive digital environments to perform religious practices, as well as the richer meaning of ‘cyberspace’ that the VR makes it possible to imagine.

«Pesce’s VRML became the key to transforming the Web into a world, or rather a universe of worlds, according with Danis. Each of them is capable of nesting information within a kind of virtual theater: downtown Boston, a mock-up of Stonehenge, a blasted moon-scape littered with Day-Glo monoliths»⁷⁶.

⁶⁸ A. Pavao, *Introduction to Technopaganism and Technoshamanism*, 2017, http://project.cyberpunk.ru/idb/technopaganism_and_technoshamanism.html.

⁶⁹ D. Cowan, *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*, London, Routledge, 2005.

⁷⁰ S. Aupers - D. Houtman (eds.), *Religions of Modernity*, p. 306.

⁷¹ H. Campbell, *Religious Communication and Technology*, in «Annals of the International Communication», 4, 2017, 3-4, pp. 228-234.

⁷² E. Davis, *TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information*, Berkeley CA, North Atlantic Books, 2015.

⁷³ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 439.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁶ *Ibidem*.

He continued with a description of the CyberSamhain ritual⁷⁷:

«Pagan ceremonies set the stage by establishing a ritual circle through a combination of performance and creative visualization. At once laboratory and temple, these circles stand 'between the worlds', carving out room for magic and the gods in the midst of mundane space-time. After casting the circle, Pagans usually invoke the powers that animate the four elements of ancient lore: earth, air, water, and fire ... Each monitor screen became a window into a three-dimensional ritual space, a VRML world whose pentagrams and colored polyhedrons mirrored the actual room's magic circle. The astral plane had been reconfigured in cyberspace»⁷⁸.

In this regard, «as new meanings are invested into the universe of machines, and new virtual possibilities emerge»⁷⁹, the ubiquitous digital medium continues to encourage and develop a variety of religious and esoteric discourses, giving rise to a kind of surrounding technomysticism⁸⁰.

Sometimes, inquiries start from philosophy and religious studies⁸¹ and the theory of magic⁸²; in several other cases, they do so from Silicon Valley technoculture, accompanied by the use of technoutopian rhetoric, so much so that the computer has definitely become an idol⁸³. Such a philosophy can also be put in continuity with Kelly, who proposed «The Nine Laws of God» in 1999 – i.e., organizing principles that can be found operating in systems as diverse as biological evolution or virtual and social communities such as SimCity. Clearly more a philosophy of contemporaneity than a theological reflection on digital media, Kelly's contribution stands in continuity with some important current epistemic traditions (from connective intelligence to eusociality).

⁷⁷ An analysis of the Sufi digital ritual has been conducted by Dos Santos (2022). Here, all the participants wear an Oculus Rift as they move in a sort of common space that cannot be seen from outside. According to Dos Santos, in this and similar situations, digital-technological devices mediate the religious activity in order to connect with the sacred, as well as with other people and/or other environments. This represents an intense sensorial experience of faith happening in virtual worlds. V. Dos Santos, «Technopaganism», p. 139.

⁷⁸ E. Davis, *TechGnosis*, p. 230.

⁷⁹ E. Davis, *TechGnosis*, p. 42.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 38-40.

⁸¹ S. Aupers, *The Revenge of the Machines: On Modernity, Digital Technology and Animism*, in «Asian Journal of Social Science», 30, 2002, 2, pp. 199-220 and *The Force is Great: Enchantment and Magic in Silicon Valley*, in «Masaryk University Journal of Law and Technology», 3, 2009, 1, pp. 153-173.

⁸² S. Knight - P. Telesco, *The Cyberspell Book: Magic in the Virtual World*, Iowa, New Page Books, 2002.

⁸³ E. Davis, *TechGnosis*, p. 12. Through a qualitative analysis of «Wired» magazine (1993-2000), Aupers dealt with the mystification of technology (S. Aupers, *The Revenge of the Machines*, p. 218) by arguing that the implementation of digital technology also stimulates the religious, or more specific, animistic imagination and that the ongoing process of rationalization seems to provide a good explanation for the contemporary emergence of technoanimism.

Other authors have also examined the contamination between computation and magic. Stephanie Moran (2018)⁸⁴ argued that the genealogy of VR goes back to the Vodun origins of West Africa, which predate Western computation in particular Leibniz's binary code and geomancy by centuries. This subject has been addressed also by Matteo Pasquinelli, who, by drawing also on the work of historian Lewis Mumford, Gilles Deleuze and Félix Guattari, described The Agnicayana ritual and the myth of cosmogenesis from the ancient Vedas as «algorithmic» by correlating the ancient geometry of the Agnicayana ritual, the computational matrix of the first neural network Perceptron, and the complex navigational system of self-driving vehicles.

In a similar manner, Proctor (2018) focused on the transformation of being that occurs in immersive technoculture religions. According to him, when we enter the digital realm, we «find ourselves (much like in any other environment) one type of thing among many other types of things ... they (and we) are all thinging and Being in particular ways»⁸⁵. According to Proctor, depending on the digital platform, «affordances can limit interactions to liking or following or choosing from a number of pre-programmed quasi-emotional connections. And when we decided to 'follow' another thing, or even have a conversation with it, how can we be sure that thing is endowed with personhood in the same way we feel ourselves to be? It could very well be a bot»⁸⁶. Proctor refers to this scenario as «cybernetic animism», «the practice of interacting in digital spaces within an ecology of non-humans and/or non-bodied elements and the process through which this interaction makes open-bodied identification available as a way of Being-in-the-World»⁸⁷; something that we could ultimately refer to as Harari's «dataism» (2018).

Conclusions

This report, as well as the numerous comprehensive works cited before, testify to a progressive evolution of the languages, practices and meanings that govern digital religions in immersive realities. The spaces of the

⁸⁴ S. Moran, *Coding the Digital Occult: The Binary [Techno]Pagan and Vodun Ontologies of Cyberspace*, in «Etic Lab», 21 November 2018: <https://eticlab.co.uk/coding-the-digital-occult/>.

⁸⁵ D. Proctor, *Cybernetic Animism: Non-human Personhood and the Internet*, in «Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture», London, Routledge, 2018, pp. 227-241, here p. 235.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

net and virtual communities, first, and of virtual, augmented and mixed reality, today, have allowed the affirmation of practices of use, but also of new belief systems, faiths, rituals and myths that have not always been circumscribed to the context of traditional religions.

Evidently, especially in recent years, religious institutions have resorted to the design of spiritual experiences in immersive realities on several occasions, a trajectory of investment that seems to be gaining more and more attention in the face of the emerging 'metaverse' and the commercialization of virtual and mixed reality devices.

But the most highlighted datum by research on spiritual experience in immersive realities is that relating to the emergence of religious meanings attributed to the digital medium in various spheres of scientific culture, rather than the remediation of traditional religions. In this sense, immersive and virtual realities seem to clear customs not so much as a new version of paganism, as was the case with technopaganism, but rather a cybernetic spirituality ascribed to the computational-algorithmic medium, a form of spirituality embodied not by a body, but by an artificial interconnected system. As Pärna wrote (2010), processes of meaning-making are still influenced by myths and magical thinking, and even what is conventionally considered to be the secular world – areas outside the boundaries of religious institutions and the reach of traditional religious teachings – is marked by religion⁸⁸.

The most striking aspect of this phenomenon is the shift in scholarly attention from the sociality of virtual communities to the sensitive experience of virtual realities. This does not necessarily mean a lack of sociality in immersive realities, but rather points to the emergence of a new form of human-machine relationality. This is even clearer today with artificial intelligence agencies and the integration of robots in religious rituals, with the management of deceased people's profiles on social media, with the ethical questions revolving around the design of so-called «digital twins» – in which it is still plausible to attribute religious and spiritual significance for the human being.

⁸⁸ K. Pärna, *Believing in the Net. Implicit Religion and the Internet Hype 1994-2001*, Leiden, Leiden University Press, 2010.

Religion and Digital Games: Past, Present, and Future Studies An Overview

Gianmarco Giuliana

Abstract – This article is a survey of over one hundred academic studies on religion in video games. Ranging from the early 2000s to 2022, it highlights the main themes and methodologies of these works as well as their relationship with the multi and interdisciplinary academic literature relevant for the study of this object: post-secularism, internet, the language of games, digital technology, anthropology and more. This overview is divided into two sections, each highlighting how specific methodologies from the social sciences and humanities have been used to address particular aspects of the representation, interpretation, and experience of religion in digital games. The aim of this paper is therefore not to report all the works that have been published on the topic of religion in digital games but to use most of the published and better-known works in this field to highlight some of its key epistemological characteristics and themes. Finally, in the conclusion, we focus on the limits of these past research and we indicate some future paths to follow. Most notably, we highlight 1) how such field has undeniably proven the relevance of a religious dimension in digital games, 2) the epistemological limits of a rather rigid distinction between the analysis of gamers and the one of games, 3) a lack of diversity in the specific objects studied and especially in relation to the new social reality of gaming, 4) the long-lasting fertile dialogue of this field with the interdisciplinary context of studies on many different topics for which it is reasonable to foresee a significant impact of A.I. and intermediality on the future of these studies.

Keywords: religion – video games – game studies – religious studies – digital culture

1. Introduction

As de Wildt and Aupers rightly pointed out a few years ago¹, the study of religion in digital games is a relevant and extremely fertile field of multidisciplinary research. It has rapidly grown and now includes dedicated books, edited volumes, methodological manuals and entire journals to extensively study the different dimensions of different religions and religious forms in different types of video games played and interpreted in

¹ L. de Wildt - S. Aupers, *Pop Theology: Forum Discussions on Religion in Videogames*, in «Information, Communication & Society», 23, 2019, 10, pp. 1444-1462, here p. 1446.

different contexts by different audiences. The history of these studies on religion in video games is, however, somewhat complex.

On the one hand, religious references in video games have existed since the very beginning of the medium's commercial success. Two emblematic examples are Atari's *Red Sea Crossing* (1983), presented as «the video game bible that brings the fun home» and the 1984 collection of *Computer Bible Games*. Moreover, religious references existed also in non-educational products. Such is the case of the crucifix that has been used as a weapon to defeat demons in such famous titles as *Ghost and Goblins* (1985) and *Castlevania* (1986). On the other hand, however, the Western video game industry for a very long time avoided any reference to religion; most religious games were unknown to video game players. This is the case of the aforementioned *Red Sea Crossing*, which sold less than a hundred copies and remained a mysterious rarity. Furthermore, iconographic references to religion were even censored in the US, with the aforementioned crucifixes being turned into shields for the Western audience. An example of this is when, in 2012, Apple refused to distribute the game *Endgame: Syria* due to its representation and targeting of something culturally real². More recently, the inclusion of religion in the game *Cyberpunk 2077* was described by its creators as fundamental to recreate a real-world but also raised some preoccupations in regard to potential controversies³. This shows that, from the outset and for decades, religion has been a sensitive topic for video games. Finally, the cultural bias against games as 'non-serious' texts and practices has been another obstacle to these studies:

«It is hard to imagine two more different arenas than games and religion. Games appear to us as a pleasant distraction, a space where amiable conflicts are played out to a conclusion that tomorrow will not matter much. Religious activity is obviously quite different. It requires the utmost seriousness and a minimum of conflict, and our commitment will have consequences that may last a lifetime-or longer, depending on our views of eternity»⁴.

Therefore, the history of religion in video games may seem somewhat paradoxical since it appears to be primarily the history of hundreds of fictitious gods, rituals, myths, beliefs, and social practices invented and also enacted

² H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion in Digital Games*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

³ <https://www.ign.com/articles/2019/07/23/heres-what-cd-projekt-red-really-said-about-religion-in-cyberpunk-2077>.

⁴ J. Anthony, *Dreidels to Dante's Inferno: Toward a Typology of Religious Games*, in H.A. Campbell - G.P. Gregory (eds.), *Playing with Religion*, p. 25.

by the players in game narratives. Inventions which seem to have the explicit purpose of avoiding any reference to actual religions in games.

This ambiguous and complex presence of religion in video games may explain why academic studies on religion and video games are a rather recent phenomenon. Indeed, while academic studies on video games began to emerge in the late 1990s, with books such as Aarseth's *Cybertext*⁵, and the many important studies on religion in pop-culture and new media emerged in the mid-2000s⁶, a specific interest in the study of religion in digital games developed only ten years ago. Indeed, as recently as 2015, Heidbrink and colleagues affirmed that «the research of religion(s) in digital games is still quite new»⁷.

This newness, however, should certainly not be confused with an uninterest in or ignorance of the presence of religious content in digital games. Indeed, in their 2014 genealogy of these studies, Grieve and Campbell clearly mention conferences in the late 2000s that were already pointing to the importance of this topic:

«Scholarly work began to surface in the middle of the first decade of the twenty-first century and gained momentum through discussions at the annual meeting of the American Academy of Religion later in the decade. In 2007, at a panel titled 'Born Digital and Born Again Digital: Religion in Virtual Gaming Worlds', scholars presented work on religiously themed games, the problematic appearance of violent narratives in religious games, and the rise of the Christian game industry. In 2008, the panel 'Just Gaming? Virtual Worlds and Religious Studies' examined the use and presence of religious rituals and narratives in mainstream video games. These presentations drew attention to the need for a more focused study of religion in games and virtual worlds»⁸.

Similarly, in the inaugural issue of the journal «Gamvironments» the authors point out that «Cultural Studies and its various sub-disciplines began to address the study of religion and video games in the early 2000»⁹. Furthermore, consideration of religion in digital games also begins long

⁵ E. Aarseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

⁶ A. Possamai, *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*, Brussels, Peter Lang, 2005; S.M. Hoover, *Religion in the Media Age*, London - New York, Routledge, 2006.

⁷ S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, *Theorizing Religion in Digital Games. Perspectives and Approaches*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 5, 2014, pp. 5-50.

⁸ G.P. Grieve - H.A. Campbell, *Studying Religion in Digital Gaming. A Critical Review of an Emerging Field*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 5, 2014, p. 56.

⁹ K. Radde-Antweiler - M. Waltmathe - X. Zeiler, *Video Gaming, Let's Plays and Religion: The Relevance of Researching Gamevironments*, in «Gamevironments», 1, 2014, pp. 1-36.

before 2014 if one looks at discussions about the supposed educational dangers they may represent¹⁰.

The birth of specific a field of research on digital games in the 2010s was, however, not a simple consequence of these past works and scholars interested in religion. In fact, one should not underestimate the role of the multidisciplinary context of culture and video game studies. Indeed, this 'belated' interest in religion in digital games originated not only from a by then consolidated field of academic research on new media¹¹, cyberspaces¹², virtual worlds¹³, digital games¹⁴, and game culture¹⁵, but perhaps also from anthropological inquiries in the late 2000s that depicted video games as a return to an enchanted world steeped in magic and mystery¹⁶ and that pointed to digital technology as a new form of the sacred¹⁷ indicative of the re-enchantment of the West¹⁸. Finally, the rise in academic studies on this topic can also be seen as a consequence of both (i) the establishment of video games as a dominant form of entertainment across life ages, with millions of users intensively frequenting gamified virtual worlds such as *World of Warcraft* (2004) or *Second Life*(2003), and (ii) of a general popular interest in the cultural content of these games, as

¹⁰ C. Scholtz, *Religious Education and the Challenge of Computer Games: Research Perspectives on a New Issue*, in E. Steuter - D. Willis (eds.), *Towards a European Perspective on Religious Education*, Sweden, University of Lund Press, 2004; C. Scholtz, *Fascinating Technology: Computer Games as an Issue for Religious Education*, in «British Journal of Religious Education», 27, 2005, 2, pp. 173-184.; K. Schut, *Of Games and God: A Christian Exploration of Video Games*, Ada, Brazos Press, 2013.

¹¹ L. Manovich, *The Language of New Media*, Cambridge, MIT Press, 2002; N. Wardrip-Fruin - N. Montfort (eds.), *The New Media Reader*, Cambridge, MIT Press, 2003.

¹² M. Højsgaard - M. Warburg (eds.), *Religion in Cyberspace*, London - New York, Routledge, 2005.

¹³ S.W. Bainbridge, *The Scientific Research Potential of Virtual Worlds*, in «Science», 317, 2007, 5837, pp. 472-476.

¹⁴ I. Bogost, *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*, Cambridge, MIT Press, 2007; F. Mayra, *An Introduction to Game Studies*, London, Sage Publishing, 2008.

¹⁵ C.A. Steinkuehler, *Why Game (Culture) Studies Now?*, in «Games and Culture», 1, 2006, 1, pp. 97-102.; A. Shaw, *What Is Video Game Culture? Cultural Studies and Game Studies*, in «Games and Culture», 5, 2010, 4, pp. 403-424.

¹⁶ S. Aupers, *'Better Than the Real World'. On the Reality and Meaning of Online Computer Games*, in «Fabula», 48, 2007, 3-4, pp. 250-269; D. Pargman - P. Jakobsson, *Do You Believe in Magic? Computer Games in Everyday Life*, in «European Journal of Cultural Studies», 11, 2008, 2, pp. 225-243.

¹⁷ S. Aupers - D. Houtman (eds.), *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden, Brill, 2010.

¹⁸ C. Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, vol. 1: *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London, T&T Clark International, 2004.

testified by the book *Halos and Avatars: Playing Video Games With God*¹⁹ edited not by an academic but by a cultural commentator. In other words, the more scholars discovered significant aspect of video games both as cultural objects and social practices and the more religion became a possible key to understand the significance of digital games in every facet.

As a result of this process, the first book establishing a clear connection between games as virtual realities and religion was published in 2012²⁰; in the same year the *Encyclopedia of Video Games* for the first time mentioned educational religious games²¹ and Bornet and Burger published a chronological overview of the presence of religion in different forms of games²². However, a specific study on the sacred within MMOs (Massively Multiplayer Online Games) was published only in 2013²³. This would pave the way, in 2014, for the first internationally renowned book explicitly devoted to case studies of religion in digital games²⁴, to the birth of a journal explicitly dedicated to «the cultural theological and social aspects» of video games²⁵ and to the first special issue of the journal «Online» on «Religions in Digital Games»²⁶. These studies were then followed by two further issues of «Online» devoted to the topic of religion in digital games²⁷, with more case studies and methodological proposals on the different cultural aspects and occurrences of religion in digital games such as *Smite* (2014). Moreover, in 2016 the article *Why Religious Studies*

¹⁹ C. Deitweiler, *Halos and Avatars: Playing Video Games with God*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.

²⁰ R. Wagner, *Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality*, London, Routledge, 2012.

²¹ M. Hayse, *Education (Religious)*, in M. Wolf (ed.), *Encyclopedia of Video Games: The Culture, Technology, and Art of Gaming*, Westport, Greenwood Publishing, 2012.

²² P. Bornet - M. Burger, *Religions in Play. Games, Ritual & Worlds*, Zurich, TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2012.

²³ S.W. Bainbridge, *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

²⁴ H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*.

²⁵ K. Radde-Antweiler - M. Waltmathe - X. Zeiler, *Video Gaming, Let's Plays and Religion*.

²⁶ S. Heidbrink - T. Knoll, *Let's Talk Video Games!* - Introduction to the Special Issue on Religion in Digital Games, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 5, 2014, pp. 1-4.

²⁷ S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, *Theorizing Religion in Digital Games*; S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, *Venturing into the Unknown (?) Method(ological) Reflections on Religion and Digital Games, Gamers and Gaming*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 61-84; S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, *'What Would Jesus Play?' Actor-Centered Perspectives on Gaming and Gamers (In Lieu of an Introduction)*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 1-16.

Should Pay Attention to Religion in Gaming was published in the «Journal of the American Academy of Religion»²⁸.

All these publications, many of which had since the beginning at their centre methodological and disciplinary themes²⁹, eventually led to the first book entirely devoted to the scientific study of religion in video games in 2017³⁰ and, in 2019, to special issues on journals such as «Religions» and to new foundational books such as Bosman's *Gaming and the Divine*³¹.

In light of this flood of studies on the topic, some criteria must be chosen to write an overview about the study of religion in digital games. First, we have limited this overview to academic documents mentioning and studying explicitly both religion and digital games³² in light of the specific computational properties, mediations and interactions they involve. Therefore, this overview does not include broader research on the relation between religion and gamification or games³³, which are certainly related to digital games but are not the same object³⁴ and would require much more than an article to be qualitatively tackled with (Scopus search of «religion» and «games» currently present more than nine hundred results). Analogously, although digital games have certainly been part of the fourth waves of «digital religion research»³⁵, this overview will limit itself to academic works focusing specifically on video games and will not examine many related aspects of digital media studies.

²⁸ H.A. Campbell et al., *Gaming Religionworlds: Why Religious Studies Should Pay Attention to Religion in Gaming*, in «Journal of the American Academy of Religion», 84, 2016, 3, pp. 641-664.

²⁹ G. Grieve - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Current Key Perspectives in Video Gaming and Religion. Introduction*, in «Gamevironments», 3, 2015, pp. 1-5.

³⁰ V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying Video Games and Religion*, London, Routledge, 2017.

³¹ F.G. Bosman, *Gaming and the Divine. A New Systematic Theology of Videogames*, Routledge, New York, 2019.

³² Also referred here as «video games» since in the scientific literature they have now been used for many years as synonyms.

³³ For an example see M. Leone, *La Pallavolo Sacra*, in «E/C», online, 2015, pp. 1-16.

³⁴ J. Arjoranta, *How to Define Games and Why We Need to*, in «The Computer Games Journal», 2019, 8, pp. 109-120.

³⁵ H.A. Campbell - G. Evolvi, *Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies*, in «Hum Behav & Emerg Tech», 2, 2020, pp. 5-17.

Second, rather than a systematic literature review aimed at defining *all* the literature *on* a topic³⁶ we have decided to adopt a semiotic methodology by focusing on the different *kinds* of multidisciplinary and interdisciplinary scientific discourses and approaches *to* the topic. While trying to include as much literature as possible, the main preoccupation here is epistemological and the cited works have been selected following a criterion of perspectival representativeness: the articles and books cited here are relevant because of all the other similar works that exist as well as because of their belonging to a *typical* way of conceiving how and why scholars should study religion in digital games. Indeed, digital games are multifaced objects of study presenting different aspects from which it is possible to look at their cultural and philosophical implications. Such heterogeneity was already addressed in the beforementioned 2014 special issue of «Online» in which scholars stressed the importance of distinguishing the level of textual content from that of players' behavior in virtual contexts³⁷. Likewise, the already mentioned 2014 inaugural issue of «Gamevironments» would dedicate several pages to the main differences between narrative and ludological approaches to video game content, with a great emphasis on the challenge represented by taking into account all the aspects of religiousness in digital games: from represented symbols to the performative aspects and ludic interactions that are involved³⁸. This distinction was taken up and later complexified by Šisler³⁹ that pointed out five main aspects of religion in digital games:

1. Narratives: the fictional stories of the games and their dialogues;
2. Performance: the behavior and role-playing of players in videogames;
3. Production: the design choices that underlie video game content;
4. Rule system: the implication of game rules in the representation of religion;
5. Player-generated content: the players' discussions and creations outside the game.

³⁶ H. Snyder, *Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines*, in «Journal of Business Research», 104, 2019, pp. 333-339.

³⁷ S. Heidbrink -T. Knoll - J. Wysocki, *Theorizing Religion in Digital Games*.

³⁸ K. Radde-Antweiler - M. Waltmathe - X. Zeiler, *Video Gaming, Let's Plays and Religion*.

³⁹ V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*.

Loosely based on this specification, the present paper will examine the most relevant academic research produced in recent years in order to highlight some possible lacking areas of research at the current time of writing (august 2022). Third, as a consequence of our semiotic approach, we will also conceive religion as a set of cultural discourses and practices shaped by the narrative form of the myth (a key term in the field⁴⁰) understood not as literary genre but as the root and heart of interpretative meaning-making for human beings⁴¹. Counterbalancing the necessary exclusion of all the different forms and meanings of 'games', the choice of a weak notion of 'religion' is functional to include most of the relevant academic literature on this topic. In other words, for our purposes it is extremely important to avoid any *a-priori* definition of religion that would exclude part of the existing literature: the fact that the notion of religion in the studies on digital games ranges from generic magic or faith to explicit references to the Bible is part of our results. Finally, as a consequence of the focus on the multi and interdisciplinary approaches to the different aspects of digital games in which religion is involved in both cultural and philosophical terms, such overview certainly has some limits. Most notably, academic works i) in English language, ii) with multi and interdisciplinary aims and outcomes (such as the ones of game studies), iii) focused on analysis rather than development⁴² or design⁴³ and iv) pertaining to humanities or social sciences have been privileged. However, we are confident that such limits do not substantially compromise the validity of our findings and that, more generally, our narrative approach was essential to achieve our qualitative goal of highlighting how the currently dominant approaches to digital games may determine our current knowledge about the nature, forms and consequences of the presence of religion in digital games.

⁴⁰ E. Gandolfi, *Empirical Triangulation: Applying Multiple Methods to Explore Religion and Myth Through Video Games*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - Xenia Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 83-100.

⁴¹ R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in «Communications», 8, 1966, pp. 1-27.

⁴² For an example of development-focused reflection in the field see G.P. Grieve et al., *Video Game Development in Asia: Voices from the Field*, in «Gamevironments», 8, 2018, pp. 1-9.

⁴³ For an example of a learning design-focused reflection in the field see O. Gottlieb, *Finding Lost & Found. Designer's Notes from the Process of Creating a Jewish Game for Learning*, in «Gamevironments», 7, 2017, pp. 42-65.

2. Religious Behaviors and Practices in Online Video Games

A persisting trend in research on video games and religion consists of the observation of player's behaviors, practices and thoughts in both offline and online virtual worlds. It is easy to notice how this kind of study has its epistemological roots in disciplines such as sociology and anthropology and find sometimes a precious ally in psychology. Most of these scholars, despite having sometimes different interests and backgrounds, seem mostly interested in gamer-centered approach trying to answer to how gamers are influenced by games in their individual identity (and by extension how games influence communities). From this perspective, digital games are phenomenological and social extensions of the lifeworld, although with some important differences⁴⁴. To study these gamers, they either practice a virtual form of ethnography (in line with the new field of digital anthropology⁴⁵) by going personally inside virtual worlds impersonating an avatar⁴⁶ or examine their behaviors and beliefs from 'outside' through footages, discussions and by doing interviews. As a consequence of this sociological take, using approaches such as the actor-centered one⁴⁷, interviews have a central role in this type of investigation and many articles⁴⁸ of this branch focus on the methodological aspects of using them to study cases such as MMOs religion. Instead of starting from an in-depth analysis of the game's features (from narration and rules to technology) that may be able to convey religious ideas or even simulate religious experience, these scholars start from the players' (sometimes the researcher itself) observable actions and from their personal thoughts expressed through different form of testimonies. This approach is particularly interesting for at least two reasons. First, it includes texts which may have no explicit religious content but around which religious

⁴⁴ J. Tuckett, *Extending the Dimensions of the Social World Through GameWorlds*, in «Gamevironments», 2, 2015, pp. 61-99.

⁴⁵ G.W. Weber - F.L. Bookstein, *Virtual Anthropology. A Guide to a New Interdisciplinary Field*, Vienna, Springer, 2011.

⁴⁶ S.W. Bainbridge, *Surreal Impersonation*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 65-79.

⁴⁷ K. Radde-Antweiler, *How to Study Religion and Video Gaming: A Critical Discussion*, in V. Šisler - K. Radde Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying Video Games and Religion*, London, Routledge, 2017, pp. 207-216.

⁴⁸ S. Aupers - J. Schaap - L. de Wildt, *Qualitative In-Depth Interviews: Studying Meaning-Making and Religious Reflexivity in MMOs*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Games, Gods and Gamers: Methods for Studying*, pp. 153-167.

dilemma may raise⁴⁹. Secondly, it is in line with the, so to speak, new face of interdisciplinary game studies which seem now far less interested in 'textual' issues and much more in the topic of experience and communities⁵⁰. A shift that may be also related to the new reality of digital games as most of all social games⁵¹.

Inside such perspective, a long-lasting preference can be seen in online titles such as *World of Warcraft* (WoW from now on) or *Minecraft*⁵² and for the online modes of games such as *Call of Duty*⁵³. An emblematic case of this is the book *eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*⁵⁴ which was one of the first books on religion in digital games and «looks at conceptualizations of the sacred in massively multiplayer online role-playing games»⁵⁵. The focus on this type of digital setting seems clearly related to some key studies of the late 1990s claiming that «online worlds» became an integral and fundamental part of people's identities⁵⁶. It is thus no coincidence that one of the academic journals most interested in this research topic was the «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet». Moreover, it is worthwhile to notice how before 2010 the interest in games such as WoW had a general focus on the dimension of magic, mystery⁵⁷, and myths⁵⁸. In other cases, the religious theme and content of online games emerged indirectly as a result of the study of social practices such as funerals in virtual worlds and the ethical issues associated with these practices⁵⁹.

49 K. Radde-Antweiler - M. Waltmathe - X. Zeiler, *Video Gaming, Let's Plays and Religion*.

50 F. Mayra, *Exploring Gaming Communities*, in R. Kowert - T. Quandt, *The Video Game Debate: Unravelling the Physical, Social, and Psychological Effects of Video Games*, London, Routledge, 2015, pp. 153-178.

51 <https://www.pwc.com/gx/en/industries/tmt/media/outlook/insights-and-perspectives.html>.

52 G. Grieve - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Current Key Perspectives*.

53 J. Tuckett, *Extending the Dimensions*.

54 S.W. Bainbridge, *eGods: Faith versus Fantasy*.

55 H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*.

56 S. Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1995.

57 S. Aupers, 'Better Than the Real World'.

58 T. Krzywinska, *Blood Scythes, Festivals, Quests and Backstories: World Creation and Rhetorics of Myth in World of Warcraft*, in «Games and Culture», 1, 2006, 4, pp. 383-396; T. Krzywinska, *World Creation and Lore: World of Warcraft as Rich Text*, in H. Corneliussen - J.W. Rettberg (eds.), *Digital Culture, Play and Identity: A World of Warcraft Reader*, Cambridge, MIT Press, 2008, pp. 123-142.

59 M. Luck, *Crashing a Virtual Funeral: Morality in MMORPG's*, in «Journal of Information, Communication and Ethics in Society», 7, 2009, 4, pp. 280-285; O. Servais, *Funerals in the 'World of*

A later example of one of the first studies on the specific topic of religion is David Feltmate's analysis of the text-based MUD *Darkmists* (1996), a work highlighting the central importance of religion in online fantasy virtual worlds⁶⁰. But MUDs (Multi User Dungeons) are very different from video games. Thus, if one had to point to a seminal book about this theme, Campbell's 2010 *When Religion Meets New Media*⁶¹ would immediately come to mind. Indeed, in this book the author extends previous studies on the relationship between the Internet and religion⁶² to media such as video games. Most importantly, with her methodology of «religious-social shaping of technology», Campbell emphasizes her interest in studying how religious people are «constrained by several social and faith-based factors that inform and guide their responses to the opportunities and challenges offered by new forms of media»⁶³, and she compares Jewish, Muslim and Christian communities. The video game used as a case study by Campbell is not a MUD but the online mass simulation 'game' *Second Life*. This is examined in Chapter Five – «Negotiating with New Media» – in which she offers a description of a virtual cathedral that seeks to be an 'official' Anglican presence in Second Life. An online game was also studied in the same year by Wagner⁶⁴ to investigate the existence of the profane, and again, a year later, by Leone⁶⁵, who adopted a semiotic perspective interested more in the possibilities of sacred virtual spaces than in the behaviors observed. In 2012, a doctoral dissertation by Ryan Hornbeck mixing sociology and anthropology considered similar aspects of the experience of religion in the MMORPG *World of Warcraft*. Hornbeck concluded that the high-contingency aspects of WoW's gameplay can be seen as Durkheimian religious rituals⁶⁶. In 2014, Geraci's book

Warcraft': Religion, Polemic, and Styles of Play in a Videogame Universe, in «Social Compass», 62, 2015, 3, pp. 362-378.

⁶⁰ D. Feltmate, 'You Win in Agony as the Hot Metal Brands You': *Religious Behavior in an Online Role-Playing Game*, in «Journal of Contemporary Religion», 25, 2010, 3, pp. 363-377.

⁶¹ H.A. Campbell, *When Religion Meets New Media*, New York, Routledge, 2010.

⁶² B.E. Brasher, *Give Me That Online Religion*, San Francisco, Jossey-Bass, 2001; L.L. Dawson - D.E. Cowan (eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, London, Routledge, 2004.

⁶³ H.A. Campbell, *When Religion Meets New Media*, p. 6.

⁶⁴ R. Wagner, *Our Lady of Persistent Liminality: Virtual Church, Cyberspace, and Second Life*, in M. Mazur - K. McCarthy, *God in the Details: American Religion in Popular Culture*, London, Routledge, 2010, pp. 258-271.

⁶⁵ M. Leone, *The Semiotics of Religious Space in Second Life*, in «Social Semiotics», 21, 2011, 3, pp. 331-351.

⁶⁶ R.G. Hornbeck, «A Pure World: Moral Cognition and Spiritual Experiences in Chinese World of

Virtually Sacred: Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life took *WoW* and *Second Life* to study how religion was finding new forms within these virtual worlds. The book found that «many residents are now using virtual worlds to reimagine their traditions and work to restore ‘authentic’ sanctity or replace religious institutions with virtual world communities that give meaning and purpose to human life» and that *World of Warcraft* and *Second Life* are, therefore ‘virtually sacred’. They do religious work, and therefore they are sacred. Yet they often do so without regard to – and frequently in conflict with – traditional religious institutions and practices; therefore, they are ‘not quite’ religious but are an emerging aspect of contemporary secularism»⁶⁷. One year later, Aupers would use interviews with twenty dutch *WoW* players to confirm this claim and to specify how

«we are increasingly witnessing the rise of new forms of spirituality outside religious institutions that scrutinize ‘belief’ in a transcendent God and embody alternative epistemological strategies to interact with the sacred (Aupers and Houtman 2010; Houtman and Aupers 2007). One such strategy is, what I will call, «mythopoeic spirituality», which is a manifestation of spirituality that fully acknowledges the constructed, fictitious nature of supernatural claims, but, at the same time, maintains that such claims have real spiritual value»⁶⁸.

Furthermore, these findings would also be used as a ground for a philosophical reflection on both the theory of Huzinga’s magic circle and Weber’s disenchantment of the world, showing how research focused on gamers can become in this view the basis for a more theoretical pertaining to ludology and sociology.

With already so many studies done through this perspective, it was only natural to have in 2015 one of the first paper explicitly dedicated to the methodology of participant observation-style virtual ethnography⁶⁹ published together with one of the first paper on the methods to analyze *Let’s Play* videos on YouTube⁷⁰.

Warcraft», PhD diss., University of Oxford, 2012.

⁶⁷ R.M. Geraci, *Virtually Sacred: Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁶⁸ S. Aupers, *Spiritual Play: Encountering the Sacred in World of Warcraft*, in V. Frissen et al. (eds.), *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, pp. 75-92, here p. 77.

⁶⁹ S.C. Sapach, *The WoW Factor: A Virtual Ethnographic Study of Sacred Things and Rituals in World of Warcraft*, in «Gamevironments», 2, 2015, pp. 1-24.

⁷⁰ K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Methods for Analyzing Let’s Plays: Context Analysis for Gaming Videos on YouTube*, in «Gamevironments», 2, 2015, pp. 100-139.

Still, from a methodological point of view, it may be worthwhile to highlight that for some of these scholars the topic of religion in digital games is studied by looking almost exclusively at the explicit discussions (found in online communities and platforms) during which non-gamers, gamers, and game experts talk about religion or religious content. Although it is undeniably true that the analysis of these discussions and debates is generally conducted in relation to the content of the games, such content is in these cases often even less at the center of the researcher's reflections in respect to most of the previously mentioned works. Similarly, traditional interviews are in some cases mixed with data analysis. These analyses range from forums exclusively dedicated to games, to generic forums, to game-specific pages on generic social media such as Facebook or YouTube; and they may even include a specific association such as GameChurch⁷¹.

This specific kind of social research is articulated among the following four types:

1. Studies on the religious content and behavior created by the communities of players.
2. Studies on the reception by players of the religious content created by the authors of the game.
3. Studies on the social reception of religious content created by game authors and players.
4. Studies on the religious roots of social discourses on video games.

One of the first studies in the first category analyzed the social phenomenon of Twitch Plays Pokemon and it was conducted by Marley-Vincent⁷², who investigated how religious interpretations and content emerged within the gaming community by examining the chat and subreddit. This topic was continued in the following year by examining how Christianity influenced such narratives⁷³.

⁷¹ S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, 'What Would Jesus Play?'

⁷² L. Marley-Vincent, *The Politics of Pokémon. Socialized Gaming, Religious Themes and the Construction of Communal Narratives*, «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 107-138.

⁷³ J. Saucerman - R. Dennis, *Praise Helix! Christian Narrative in Twitch Plays: Pokémon*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 10, 2016, pp. 74-94.

Of the second, and more fertile, type, two of the earliest analyses are a study on the website *Hardcore Christian Gamers*⁷⁴ and another study on the *Game Church*⁷⁵. In the former case, the focus is on the intertwining of religion and gaming to elucidate some of the ways in which evangelicalism impacts the gaming experience and interpretation of video games, particularly violent games. In the latter case, the article focuses primarily on how this contemporary religious initiative related to video games is able to address «games and gamers from a broad perspective, while at the same time making it a medium and tool for socialization, communication, and even religious mission»⁷⁶. A later and very interesting study adopting this approach is *Creeds, Souls & Worlds of Worship: Players' Appropriations of Religious Worldviews through Game Forums*⁷⁷, which conducts a content analysis of 92 threads and identifies two groups (believers and atheists) adopting three different attitudes towards this religious content: debunking (trivializing the religious content), debating, and incorporating (discussing it). The study highlights in its conclusion how religious and non-religious debaters engage with the worldviews they are discussing, drawing completely different understandings of the same games and defending them in elaborate debate. The study was continued and refined in 2019 by the same authors⁷⁸. Another example from these authors is the 2017⁷⁹ work on *BioShock* which «set out to analyze and categorize the attitudes exhibited by communities of gamers on internet forums, debating religious worldviews in games such as *BioShock* and *Assassin's Creed*. Based on 91 discussions, they created a typology of user attitudes that «are theorized in the context of two affordances: the theological affordances of certain interactive systems that invite play with religious worldviews in a secularizing world; and the technological affordances of the Internet forum as a plat-

⁷⁴ S. Luft, *Hardcore Christian Gamers: How Religion Shapes Evangelical Play*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve, *Playing with Religion*, pp. 154-168.

⁷⁵ S. Heidbrink - T. Knoll - J. Wysocki, 'What Would Jesus Play?'

⁷⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷⁷ L. de Wildt - S. Aupers, *Creeds, Souls & Worlds of Worship: Player's Appropriations of Religious Worldviews through Game Forums*, in «DiGRA/FDG '16» - Abstract Proceedings of the First International Joint Conference of DiGRA and FDG Dundee, Scotland: Digital Games Research Association and Society for the Advancement of the Science of Digital Games, 13, 2016, 2.

⁷⁸ L. de Wildt - S. Aupers, *Pop Theology*, pp. 1444-1462.

⁷⁹ L. de Wildt - S. Aupers, *Bibles and BioShock: Affording Religious Discussion on Video Game Forums*, in «CHI PLAY '17»: Proceedings of the Annual Symposium on Computer-Human Interaction in Play October 2017, pp. 463-475.

form that enables but shapes forum discourse»⁸⁰. Still using *Bioshock* as a game, in 2017 Radde-Antweiler used the baptism scene in *Bioshock* to conduct elicited interviews about religious rituals in games⁸¹. Perhaps even more ambitious is Zeiler 2017's attempt to capture such discourse through comments on YouTube *Let's Plays* videos⁸² and specifically on videos of *Asura's Wrath* (2012), a Buddhist and Hindu-inspired game. This attempt involved the use of coding as a method with which to search for the vast amount of primarily textual data.

As regards the third type, a good example is another of Zeiler's research on Hinduism which related the game's content analysis to «analysis of the intense debate over the game, which was initiated by the diaspora-based Universal Society of Hinduism organization, which criticized an alleged lack of respect for Hindu deities in game environments»⁸³.

Finally, in the last category, a fundamental reference is Šlerka and Šisler's 2017 study of 15 religion-focused game pages on Facebook that analyzed «publicly available data on 10,275 users of these pages» and indicated «that there are several closely related groups of religion-focused game pages on Facebook, whose audiences are significantly 'close' to each other and share similar intentional positions»⁸⁴. This type of study, moreover, has been conducted not only on gamers but also on game experts/critics and game journals. One example is Perreault's 2015 dissertation⁸⁵, which aims to uncover what in his view is a «religious hegemony» operating in a niche of journalism. Perreault's research explores the nature and operation of religious hegemony in games journalism through in-depth interviews with games journalists and narrative-framed textual analysis of games journalism texts from 1993 and 2013.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 463.

⁸¹ K. Radde-Antweiler, *Gaming Elicitation in Episodic Interviews*, in V. Šisler, K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 33-48.

⁸² X. Zeiler, *YouTube Let's Plays, Asian Games, and Buddhist and Hindu Religions*, in V. Šisler, K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 189-204.

⁸³ X. Zeiler, *The Global Mediatization of Hinduism Through Digital Games*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, p. 67.

⁸⁴ J. Šlerka - V. Šisler, *Normalized Social Distance: Quantitative Analysis of Religion-Centered Gaming Pages on Social Networks*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, p.171.

⁸⁵ G. Perreault, «Sacred Space Evaders: Religious Hegemony in Gaming Journalism», PhD diss., University of Missouri-Columbia, 2015.

Generally speaking, despite focusing more on the observable experience of the gamers or on the *a-posteriori* verbalization of such experience, most of the studies mentioned up to now have highlighted the deep social significance of the secularized religious experience offered by digital games outside of religions and even to non-believers. Such thesis that can be traced back to Aupers and Schaap's 2015 article on pagan spirituality in *World of Warcraft* which «offers young World of Warcraft players the opportunity to experience spirituality without necessarily believing in supernatural claims; to fully immerse themselves in the 'magic circle' without converting to a predefined set of beliefs, and to freely experience religious narratives without becoming a true believer»⁸⁶. And its conclusion is still valid in 2018 as shown by de Wildt and Aupers that interviewed several video game players about their experience of role-playing within the games. The conclusion drawn from these interviews was that

«gamers of different (non-) religious beliefs adopt different worldviews while role-playing the (non-) religious Other. Atheists relativize their position, opening up to the logic of religious worldviews; Christians, Hindus, and Muslims, in turn, compare their traditions and can draw conclusions about the similarities underlying the different world religions ... The conclusion is that playing the religious Other in video games offers the possibility of suspending (non-)religious worldviews and empathizing with the (non-) religious Other»⁸⁷.

Similarly, in 2017 a series of interviews were conducted by Julian Schaap and Stef Aupers with 22 international WoW players⁸⁸. These interviews highlighted three different forms of 'religious reflexivity' that demonstrated how online games can serve as 'laboratories' where young people freely experiment with religion outside of established churches. As an alternative to interviews, such religious behaviors have also recently been studied using the ethnographic methodology and reaching similar conclusions. This is the case of Grieve's ethnographic study of Buddhist practices in *Second Life*, whose conclusion is that «Second Life can be considered a game and its religious practice is authentic because its game engages with what its users perceive as sacred»⁸⁹. Indeed, this religious dimension has also been found in games without any explicit form of re-

⁸⁶ S. Aupers - J. Schaap, *Beyond Belief: Playing with Pagan Spirituality in World of Warcraft*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 190-206.

⁸⁷ L. de Wildt - S. Aupers, *Playing the Other: Role-Playing Religion in Videogames*, in «European Journal of Cultural Studies», 22, 2018, 5-6, pp. 867-884.

⁸⁸ J. Schaap - S. Aupers, *'Gods in World of Warcraft exist': Religious Reflexivity and the Quest for Meaning in Online Computer Games*, in «New Media & Society», 19, 2017, 11, pp. 1744-1760.

⁸⁹ G.P. Grieve, *An Ethnographic Method for the Study of Religion in Video Game Environments*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Methods for Studying*, p. 107.

ligion, such as in the case of *The Last of Us* examined by Rautalahti as an interesting case of a life-changing game that has generated several discussions and videos presenting a confessional tone posing an interesting structural analogy to other types of confessional talks where a life-change has a similar focus, mediating self-transformation⁹⁰.

At the same time, however, it is extremely interesting to note how all these socio-anthropological researches and findings on «non-traditional» religious experiences through digital games have recently led to the proposal of abandoning the very notion of religion.

«This article argues that researchers of religion and video gaming, including but not limited to gameenvironments, should now leave their initial use of the category of religion behind. While religion might work for interpreting explicit religious elements in the content of a video game, it misses the majority of underlying or implicit religious topics within the game and gameplay as well as the surrounding media platforms»⁹¹.

A claim that, by looking at journals such as «Gamevironments», born with explicit interests in religion, seems to concretely highlight a new path for research as proved by the last five issues in which religion is mostly absent and substituted by more explicit dilemmas and questioning of political values.

3. Textual Analysis of Religious Content and Experience

The second stream of studies on religion in digital games examines the presence of religious content in these cultural artifacts as an explicit reference to both specific existing historical religions and invented/implicit ones⁹² or ‘hyper-real’ religions⁹³. This type of study is mostly related to an interest in human artifacts from the point of view of their creation, their meaning-making and of their experiential potential and design (resulting here in the simulation of religious experiences arising from digital and ludic interactions). As in the previous case that we have just analyzed, these studies highlight a massive presence of religion in digital games that is seen by many scholars as even more significant than some other

⁹⁰ H. Rautalahti, ‘How Video Games Changed My Life’: *Life-Changing Testimonies and The Last of Us*, in «Gamevironments», 10, 2019, pp. 1-38.

⁹¹ G.P. Grieve - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Paradise Lost. Value Formations as an Analytical Concept for the Study of Gamevironments*, in «Gamevironments», 12, 2020, pp. 77-113.

⁹² C. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*, Farnham, Ashgate, 2010; M.A. David-son, *The Religious Affordance of Fiction: A Semiotic Approach*, in «Religion», 46, 2016, 4, pp. 521-549.

⁹³ A. Possamai (ed.), *Handbook of Hyper-Real Religions*, Boston, Brill, 2012.

forms of non-religious contact with religions: «As churches become tourist landmarks rather than places of worship; the stories and characters of religions – their intangible cultural heritage – survive as rich bases for popular media alongside their traditional use of mediating divinity»⁹⁴. Therefore, many studies exist on such topics.

While these studies are not opposed to the ones hitherto considered, their focus is no longer on player behaviors observed (in online contexts or recorded) or in their expressed experience (on websites or during interviews) but on 'textual' content, including its production and interpretations. As a result, the preferred methodologies are no longer sociological or ethnographic, but ones drawn from humanities disciplines such as discourse analysis, semiotics, comparative literacy, media studies, and ludology.

One of the first work to blend implicit and explicit religious content of video games was Anthony's 2014 remarkable study⁹⁵ conducted on the history of both pre-digital and digital games that designed different strategies for «engaging with the 'divine' or the central object of a religious tradition», creating a typology of games that can be used to understand the contemporary digital game landscape. Most works on the religious potential of texts, however, typically focuses on either implicit or explicit content. Therefore, for the purpose of our discussion, we will divide these aspects into two subsections.

3.1 *Fictional Religions, Implicit Religious Content, and Meta-Religious Experiences*

The intertextual presence of references to historical religions in video games presenting fictional systems of metaphysics was very well known to scholars since the very beginning of these studies. A good example of this is Love's 2011 study on the intertextuality of religion in digital games⁹⁶ with a particular focus on the ethical function of religion in video games in a title such as *The Elder Scrolls IV: Oblivion*. Such interest has not faded and in recent years many researchers have studied fictional religions, theological *topoi*, and how the act itself of playing in a virtual world often

⁹⁴ L. de Wildt - S. Aupers, *Marketable Religion: How Game Company Ubisoft Commodified Religion for a Global Audience*, in «Journal of Consumer Culture», 1, 2021, 1, pp. 1-22.

⁹⁵ J. Anthony, *Dreidels to Dante's Inferno*, in H.A. Campbell - G.P. Gregory (eds.), *Playing with Religion*, pp. 25-46.

⁹⁶ M.C. Love, *Not-So-Sacred Quests: Religion, Intertextuality, and Ethics in Video Games*, «Religious Studies and Theology», 29, 2011, 2, pp. 191-213.

has a religious dimension and can therefore be used to better understand contemporary post-secularism.

These studies tend to focus on how invented religions in popular culture arise from many elements of historical religions that are reinterpreted and modified and, more importantly, still convey ideas about real religion. In Bosman's words:

«'Traditional' or 'classic' Christian theological topoi such as salvation, incarnation, sacrifice, and the Eschaton are yet easily found in modern-day video games, such as the Mass Effect series, Bioshock, Bioshock: Infinite, Master Reboot, Limbo, Brink, Fallout 3, Fallout 3: New Vegas, Metro 2033, Metro 2033: Last Light, and the Diablo series. Ancient stories from the Christian tradition are reappearing in new and inventive forms and modes in modern video games. Can God be found in video games? And if so, how and where?»⁹⁷.

An example of this type of work is Wysocki's examination of how religion is represented in *Bioshock Infinite* (2013). In his work, he explains «how motifs from American religious history are used to construct its game world» and how the game plays with popular notions of evangelical religion «mixed with themes related to so-called dangerous cults and sects»⁹⁸ a consequence of the inability to directly critique the mainstream religious movement as evangelical Christianity. In a similar vein, one can also find Rautalahti's study⁹⁹ of *Dishonored* (2012), which examines how themes of authority and religion are represented and discussed in this game where religion is referenced through explicit constructions of authority. Indeed, it would seem that it is precisely in fictional contexts and religions that we find most of the critical depictions of religion¹⁰⁰. Furthermore, we find here again the conclusion that the fictionally represented religion of digital games tends to always be shaped and determined by secularism¹⁰¹, as in the case of *The Witcher 3*.

⁹⁷ F.G. Bosman, 'Playing God'. *On God and Game*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 185-189, here p. 185.

⁹⁸ J. Wysocki, *Critique with Limits – The Construction of American Religion in BioShock: Infinite*, in «Religions», 9, 2018, 150.

⁹⁹ H. Rautalahti, *Disenchanting Faith – Religion and Authority in the Dishonored Universe*, in «Religions», 9, 2018, 5, p. 146.

¹⁰⁰ F.G. Bosman, *The Sacred and the Digital. Critical Depictions of Religions in Digital Games*, in «Religions», 10, 2019, 2.

¹⁰¹ M. Podvalnyi, *Religious Cults in the Fictional World of the Witcher RPG*, in «Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration», 37, 2019, 3, pp. 179-190.

Such research can also highlight how fictional narratives can represent critically relevant social themes, as in the case of Paulissen's 2018 study on how the relationship between science and religion can be explored through video games¹⁰². More recently, the second edition of *Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred*¹⁰³ has included a similar analysis of religious content in the *Fallout* series. Furthermore, this line of inquiry has also examined the relationship and function of this fictional religion in contemporary reinterpretations of history and religion. Gregory did so already back in 2014 with a contribution highlighting how «Eco's notion of neomedievalism is essential to understanding the experience of realism elicited by religion in video games»¹⁰⁴ and how «the religious systems and neomedieval cosmologies invented for video games are not merely replicas of historical religions; they reflect contemporary values, resonate with modern audiences, and guide players into and through game worlds»¹⁰⁵, concluding that religion is a narrative technique in neo-medieval game worlds in which «quotations from medieval religion have many of the same effects as their medieval historical analogues»¹⁰⁶. A similar study published the same year is Walter's 2014 work exploring «supernatural horror in the ritualized game worlds of *Silent Hill* and *Fatal Frame*» and arguing that «upon entering these horrific magical circles, Western and Japanese players experience terror, abjection, and ultimately, religious transcendence»¹⁰⁷. Interestingly, this work conducts the intertextual analysis of these games as «a mixture of purposely distorted elements, or simulacra, drawn from Western and 'non-Japanese' religions integrated into a strict pseudo-Christian hierarchical model»¹⁰⁸ with the experience of the play. Finally, it has also been pointed out that technology itself is increasingly represented as faith and belief, especially in post-apocalyptic game narratives¹⁰⁹.

¹⁰² P.C. Paulissen, *The Dark of the Covenant: Christian Imagery, Fundamentalism, and the Relationship between Science and Religion in the Halo Video Game Series*, in «Religions», 9, 2018, 4, p. 126.

¹⁰³ R. Santana - G. Erickson, *Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred*, McFarland, Jefferson, 2021².

¹⁰⁴ R. Gregory, *Citing the Medieval. Using Religion as World-Building Infrastructure in Fantasy MMORPGS*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 134-153, here p. 135.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 137.

¹⁰⁷ G. Walter, *Silent Hill and Fatal Frame. Finding Transcendent Horror in and Beyond the Haunted Magic Circle*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 88-106, here pp. 88-89.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ L. de Wildt et al., 'Things Greater than Thou': Post-Apocalyptic Religion in Games, in «Religions», 9, 2018, 6, 169.

The 'fictional' religious content of video games, however, has also been studied more often in terms of its religious potential from an experiential perspective. This 'experience' is studied either as an outcome of a game's cultural content or by focusing instead on various significant features involved in both the technology of video games and their design: agency, creation, avatars, death, empowerment, moral choices¹¹⁰, etc. As we have seen in the socio-anthropological approach, the presence of religious elements in the narrative may once again be applied also to a game which has no religious references at all: this is the case of the study by Gil-Gimeno and colleagues in which they argued that «in our digitalized societies, soccer video games are a kind of game about the game from which an associated religious transcendence emerges»¹¹¹, an assertion made in light of the different narrative aspects of the sport that are enacted and implied during play.

Most studies that focus on religious experience are in fact studies that consider the act itself of interacting with both digital technology and the rules involved in playing video games. The birth of this perspective is related to two different traditions of academic literatures and disciplinary reflections.

The first one is connected to the recognition of a link between spirituality and technology since the late nineties¹¹² and to the idea in the mid-2000s of a potential religious dimension within technoculture¹¹³. Such ideas resulted in phenomena still at the center of academic studies such as the one of technopaganism¹¹⁴ and in the possibility of considering video games inside the broader field of digital religion research¹¹⁵. Of course, this correlation was not immediately nor simply accepted, and has seen both researchers fundamentally denying such idea and others accepting it. Among those who criticized this connection was Herzfeld¹¹⁶

¹¹⁰ T. Knoll, 'Instant Karma' – Moral Decision Making Systems in Digital Games, in «Religions», 9, 2018, 4, p. 131.

¹¹¹ J. Gil-Gimeno - C. Sánchez-Capdequí - J. Beriain, *Play, Game, and Videogame: The Metamorphosis of Play*, in «Religions», 9, 2018, 5, p. 162.

¹¹² M. Bauwens, *Spirituality and Technology: Exploring the Relationship*, in «First Monday», 1, 1996, 5.

¹¹³ P. Hefner, *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

¹¹⁴ V. Dos Santos, *Technopaganism: A Contemporary Spirituality in the Digital Space*. Available online: <https://www.crem.it/technopaganism-a-contemporary-spirituality-in-the-digital-space/>.

¹¹⁵ H.A. Campbell - G. Evolvi, *Contextualizing Current Digital Religion*, pp. 5-17.

¹¹⁶ N. Herzfeld, *Terminator or Super Mario: Human/Computer Hybrids, Actual and Virtual*, in «Dialog», 44, 2005, 4, pp. 347-353.

whose reflection on the hybridization characteristic of technoculture took the video game as a symbolic example of virtual hybridization and complained about the lack of relationships involved in such interactions. Similarly, one of the first doctoral dissertations on the relation between gaming technology and religion was published in 2009 by Hayse who criticized how the capitalist and militaristic architecture of many evangelical Christian video games undermined their potential for faithful religious education¹¹⁷. Indeed, given the premise that «The video game medium is ideally suited to represent one aspect of religion: the experience of being a god»¹¹⁸, it was natural to see a strong critical awareness about this medium shared between scholars of religion. Diversely, and perhaps not coincidentally in works with less explicit educational purposes and preoccupations, an emblematic case of scholars endorsing such view is Garner's 2005 introductory paper, which points out that

«The metaphors of God as a hacker and of human beings as made in the image of a hacking God are possible avenues for engaging with the creative narratives found in technoculture – in the desire to create new things, to build first and ask questions later, and to create new worlds, virtual and physical, to inhabit. In doing so, some of the existential and practical questions of living in such a world might begin to be addressed»¹¹⁹. A later and very interesting take on this issue is Schut's somewhat middle ground position in 2014, for which «the systematic nature of game rules and computer programming directs the video game medium toward a mechanical and demystified representation of religion. At the same time, other factors, such as video games' ability to weave narratives, invoke out-of-game texts and themes, and provide space for emergent play, complicate video game bias toward mechanized religion»¹²⁰.

As we can already see in these two views, the technological and culturally gamified elements are not easy to distinguish. Certainly, there are in this tradition works that focuses mainly on technologies, such as in works on the specific technology of Virtual Reality (VR) to reflect on how «contemporary virtual reality technology can change video gaming relationship to death through its ability to trigger out-of-body experiences»¹²¹.

¹¹⁷ M. Hayse, «Religious Architecture in Videogames: Perspectives from Curriculum Theory and Religious Education», Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2009.

¹¹⁸ K. Schut, *They Kill Mystery: The Mechanistic Bias of Video Game Representations of Religion and Spirituality*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 255-276.

¹¹⁹ S. Garner, *Hacking with the Divine: A Metaphor for Theology-Technology Engagement*, in «Colloquium», 37, 2005, 2, pp. 181-195.

¹²⁰ K. Schut, *They Kill Mystery*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, p. 256.

¹²¹ J. Loewen, *Death, Fabulation, and Virtual Reality Gaming*, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 202-221.

Moreover, even long before the second spring of VR (around 2019-2020) some games have tried to use the involvement of the player's body to enact some religious aspect of spirituality as in the case of the meditation in *Deepak Chopra's Leela* (2011). Yet when moving from the specificities of the hardware to the represented content of the software the distinctions become far more blurred. As an example: are the studies on the religious dimensions of the avatar related to the specificities of the video game's technology, game design or narration? The three different aspects are clearly one and the same and interrelated. Such unified view has been the one used to study through multimodal semiotics the notion of «spirit» in relation to the act of acting as an avatar in a liminal place of existence¹²². Likewise, in 2016 Ohlendorf¹²³ used a mix of game studies and folklore studies to inquire on the religious dimension behind the legendary figure of «Herobrine» (a legend invented by the players of *Minecraft*), by reflecting on the notion of virtual game space and on the liminality of such space. It is also in this perspective that Wise used digital in-games death for a reflection on the theme addressed by Christian of difficulty of continuity of identity across the gap of death¹²⁴ and that McConeghy studied the representation of death in *anime* set in secularized video game¹²⁵. Similarly and recently, Natale and Pasulka have argued in a 2019 edited volume¹²⁶ that religious beliefs and practices are inextricably linked to the functioning of digital media. In such work, the semioticians Cassone and Thibault analyzed several games such as *Planescape Torment* (1999), *Nier: Automata* (2017), *The Talos Principle* (2014), and *The Stanley Parable* (2013) to show different peculiar dynamics involved in the relationships between religion, belief, and the ludic experience¹²⁷. Another good example of this is the interest in the 'god games' genre, presenting both a particular technological mediation and cultural representation of

¹²² T. Appignani - K. Kruzan - I.N. Neill, *Spirits in the Aether: Digital Ghosts in Final Fantasy XIV*, in «Gamevironments», 2, 2015, pp. 25-60.

¹²³ R. Ohlendorf, *Playing with the Legend: Ostension and Extra-Textual Production in Minecraft*, «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 10, 2016, pp. 27-44.

¹²⁴ J. Wise, *The Self Across the Gap of Death: Some Christian Constructions of Continued Identity from Athenagoras to Ratzinger and Their Relevance to Digital Reconstitutions*, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 222-249.

¹²⁵ D. McConeghy, *Win to Exit: Perma-Death and Resurrection in Sword Art Online and Log Horizon*, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 170-201.

¹²⁶ S. Natale - D. Pasulka (eds.), *Believing in Bits: Digital Media and the Supernatural*, New York, Oxford Academic, 2019.

¹²⁷ V. Idone Cassone - M. Thibault, *I Play, Therefore I Believe: Religio and Faith in Digital Games*, in S. Natale - D. Pasulka (eds.), *Believing in Bits*, pp. 73-89.

'control'. One of the first analyses was conducted by the semiotician Meneghelli in a book devoted to this genre¹²⁸, which did not focus on religious aspects but investigated some semiotic causes of the sense of empowerment due to the interface and top-down view. Much later, analysis of this genre would be continued by Wiemker and Wysocki's 2014 study on the 'god game' genre in which they discussed «the 'god game' genre that puts the player in a position to influence different layers of a complex game system, such as a tribe, a city, or other social or economic systems, etc.» and asked «what this genre has to do with the concepts of 'god' or gods»¹²⁹, eventually exploring «games that present more distinct images of gods and show how concepts from different religious contexts, such as Greek or Japanese mythology, are used in a game's narrative»¹³⁰. A year later, Bosman once again emphasized the importance of studies on this genre¹³¹. Finally, it should be highlighted how this approach is also deeply rooted and influenced in Galloway's idea of the allegoric power of the underlying code of games¹³², a notion that is behind (in part at least) the fact of justifying why the digital interactions of the players can be studied as meaningful actions. See for example the 2012 paper of Wagner on some religious issues around first-person shooter¹³³.

The second tradition at the origin of this inquiry is related to the affirmation of ludology and looks at how such an experience of religion is also found in the very act of playing and in the game mechanics themselves. This perspective, formally founded by Bogost in 2007, was *in nuce* present from the beginning of studies on religion in digital games such as Plate 2010¹³⁴. This of course does not mean completely disregarding the narrative, as testified by these studies that may sometimes focus on

¹²⁸ A. Meneghelli, *Dentro lo schermo. Immersione e interattività nei god games*, Milano, Unicopli, 2007.

¹²⁹ M. Wiemker - J. Wysocki, 'When People Pray, a God Is Born ... This God Is You!' *An Introduction to Religion and God in Digital Games*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 5, 2014, pp. 197-223, here p. 197.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ F.G. Bosman, 'Playing God', pp. 185-189.

¹³² A.R. Galloway, *Gaming. Essays on Algorithmic Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

¹³³ R. Wagner, *First-Person Shooter Religion: Algorithmic Culture and Inter-Religious Encounter*, in «Cross Currents», 62, 2012, 2, pp. 181-203.

¹³⁴ B. Plate, *Religion Is Playing Games: Playing Video Gods, Playing to Play*, in «Religious Studies and Theology», 29, 2010, 2, pp. 215-230.

the story¹³⁵, always putting it in relation with the game mechanics and interactions. One of the earliest works in this regard was Wagner's 2014 reflection on the analogy between games and religion in terms of how both are

«ordering activities that offer a mode of escape from the vicissitudes of contemporary life, and both require, at least temporarily, that practitioners surrender to a predetermined set of rules that shape a worldview and offer a system of order and structure that is comforting for its very predictability»¹³⁶.

Similarly, in the same year, Steffen reviewed «a number of scientific and journalistic publications that, in their discussion of the effects of digital games, not only refer to religious terms, metaphors, and themes but also provide details about the characteristics of the corresponding ludological structure»¹³⁷ and proposed several criteria «for comparing the spiritual efficacy of digital games – a key aspect of the implicit religious potential of games »¹³⁸ by taking into account some very specific characteristics of both games and video games, such as «flow, meditation, empowerment, disempowerment and morality»¹³⁹, and applying them to the indie horror game *The Path* to explain why players on the game's forum often referred to religion to explain their experience and understanding. Later, the same author would write a dissertation¹⁴⁰ on how the *Risen* (2009) and *Anno 1404* (2009) games convey religious ideas through both their narrative content and the ludic specificities of the medium. This ludological approach was subsequently adopted by scholars from different disciplines, as in Fiadotau's use of phenomenological hermeneutics to «examine ludo-narrative interaction in games and relate it to the phenomenological dimension of religion» connecting it «to the Japanese religio-aesthetic

¹³⁵ S.A. Bennis, *When All You Can Be Is about Who You Already Are: Dragon Age: Inquisition and the Uncovering of Real-Life Behavior Patterns*, in B. Kuhn - A. Bhreur-Lagounaris (eds.), *Levelling Up: The Cultural Impact of Contemporary Videogames*, Leiden, Brill, 2016, pp. 63-72.

¹³⁶ R. Wagner, *The Importance of Playing in Earnest*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 193-213, here p. 193.

¹³⁷ O. Steffen, 'God Modes' and 'God Moods': *What Does a Digital Game Need to Be Spiritually Effective?*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 214-237, here p. 215.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ O. Steffen, *Religion in Games: Eine Methode für die religionswissenschaftliche Digitalspielforschung*, Berlin, Reimer, 2017.

concept of *ma*»¹⁴¹. Likely, in 2018 Bosman also analyzed the relation between the three different types of death narratives and design in modern video games and how religions (especially monotheistic ones) help people to deal with the universal inevitability of death¹⁴². In the same year, Barnes would also study the presence of death in games by examining the role of both a material ‘toy’ (Amiibo) and of the ritualized dimension of play in the video game *Legend of Zelda: Breath of the Wild*¹⁴³. Finally, a recent and original example of this experiential approach that give great attention to game design affordances is Wolf’s 2018 article outlining how «religion and theological ideas can be made manifest in video games»¹⁴⁴ and describing the creation of video games as a religious activity by examining contemplative experiences in video games such as *Myst* (1993).

Despite a great emphasis of these last works on the ludological structure, however, it must be noted that also in these cases many technological elements of digital technology are often taken into account. We can therefore conclude that this specific line of research on the implicit religious elements in the experience of video games is perhaps the most interdisciplinary and multilayered of all, both for the methods used and for the object researched.

3.2 *Explicit Content*

This second stream of research assumes that «video games increasingly recreate real-world events and spaces, making tangible connections to the outside world. In doing so, they use real people, places, and cultures as referents, opening up new forms of representation»¹⁴⁵. These studies tend to focus on games with stronger historical situations, with specific titles that have extremely long traditions of study as it is the case for the *Assassin’s Creed* series, with studies on their narrative that still continues to the present day¹⁴⁶.

¹⁴¹ M. Fiadotau, *Phenomenological Hermeneutics as a Bridge Between Video Games and Religio-Aesthetics*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 101-114.

¹⁴² F.G. Bosman, *Death Narratives: A Typology of Narratological Embeddings of Player’s Death in Digital Games*, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 12-52.

¹⁴³ R. Barnes, *Perilous and Peril-Less Gaming: Representations of Death with Nintendo’s Wolf Link Amiibo*, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 107-134.

¹⁴⁴ M. Wolf, *Contemplation, Subcreation, and Video Games*, in «Religions», 9, 2018, 5, p. 142.

¹⁴⁵ V. Šisler, *From Kuma\War to Quraish: Representation of Islam in Arab and American Video Games*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 109-133, here p. 109.

¹⁴⁶ Ö. Mirza - S. Şengün, *An Analysis of the Use of Religious Elements in Assassin’s Creed Origins*, in

Within this stream, it is possible to distinguish between studies on the representation of religious communities and studies on the representation of religious deities, figures, and symbols. A significant feature of these studies concerns the difference between mainstream games produced by the largest companies for a global audience and 'less famous' games produced for specific audiences and by specific countries. In all of these cases, however, the primary interest is in how game narratives and aesthetics convey ideas about religion. There are three broadly different approaches.

The first approach is discourse analysis of the stories, dialogue, and visual representations of the games. This analysis can be conducted on a single game or comparatively across different titles. In addition, a contrast between games produced for a broad target audience and games produced for an audience that believes in a specific religion is often highlighted. One of the earliest examples of this interest in religiously influenced content influencing the social imaginary about religions is Šisler's 2008¹⁴⁷ and 2009¹⁴⁸ cultural survey comparing the representation of Muslims and Arabs in video games produced in the US and video games produced in the Muslim world: a topic that would be studied again by Šisler several years later¹⁴⁹.

This comparative approach to religious representations was also discussed and extended a few years later by Campbell in an essay on the alternative narratives created in selected games aimed at Christians, Jews, and Muslims¹⁵⁰. Other examples of these studies are Trattner's 2016&2017 analyses of the ideological misrepresentation of Islam in recent Western military shooter games¹⁵¹ (using the example of the 2012

B. Bostan, *Games and Narrative: Theory and Practice*, Cham, Springer, 2022, pp. 249-265.

¹⁴⁷ V. Šisler, *Digital Arabs: Representation in Video Games*, in «European Journal of Cultural Studies», 11, 2008, 2, pp. 203-220.

¹⁴⁸ V. Šisler, *Video Games, Video Clips, and Islam: New Media and the Communication of Values*, in J. Pink, *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption*, pp. 231-258.; V. Šisler, *Palestine in Pixels: The Holy Land, Arab-Israeli Conflict, and Reality Construction in Video Games*, in «Middle East Journal of Culture and Communication», 2, 2009, 2, pp. 275-292.

¹⁴⁹ V. Šisler, *From Kuma\War to Quraish*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 109-133.

¹⁵⁰ H.A. Campbell, *Islamogaming: Digital Dignity via Alternative Storytellers*, in C. Detweiler, *Halos and Avatars*, pp. 63-74.

¹⁵¹ K. Trattner, *Religion, Games, and Othering: An Intersectional Approach*, in «Gamevironments», 4, 2016, pp. 24-60; K. Trattner, *Studying Religion and Hegemony in Video Games*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler, *Methods for Studying*, pp. 17-32.

video game *Medal of Honor: Warfighter*) and Bosman's 2016 analysis of the non-stereotypical representation of Muslims through the historically correct representation of the Nizari Isma'ilis¹⁵². This kind of study has been done not only for the representation of Muslims but also for representations of Jews in articles such as Masso and Abrams' paper which uses «the hard-boiled Jewish crime video game, *The Shivah*, as a case study» to uncover and discuss the «representations of Judaism by adopting a semiotic approach derived from film studies combined with a new corpus-based critical discourse analysis: a multimodal approach»¹⁵³. In relation to Christianity, studies have also focused both on the symbolic representation of redemption through baptism¹⁵⁴ and on the reinterpretation of traditional Christian Mythology through Gnostic, Docetic and Islamic theological elements¹⁵⁵. Even entire religious episodes can be represented in games and thus have been studied, as in the case of Bosman and colleagues' narrative analysis of *The Binding of Isaac* (2011) which performs an intertextual comparison with the biblical story of Genesis 22:1-19 that illustrates a case of criticism of religion related to abuse and violence¹⁵⁶. Furthermore, these analyses may also focus on the representation of eastern deities, as in Zeiler's analysis of «Hindu deities and narratives in digital games produced in India and focused on the disclosure of negotiations of Hindu authority and identity in game contexts»¹⁵⁷. Similarly, de Wildt and Aupers have very recently published an article¹⁵⁸ on the implication of using real-life deities in fictional video games, such as the *Final Fantasy* Japanese series, by studying their representation. Very recently, a specific history of the representation of religion in the series

¹⁵² F.G. Bosman, 'Nothing Is True, Everything Is Permitted'. *The Portrayal of the Nizari Isma'ilis in the Assassin's Creed Game Series*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 10, 2016, pp. 6-26.

¹⁵³ I.C. Masso - N. Abrams, *Locating the Pixelated Jew. A Multimodal Method for Exploring Judaism in The Shivah*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 47-65, here p. 47.

¹⁵⁴ F. Bosman, *Accept Your Baptism, and Die! Redemption, Death and Baptism in Bioshock Infinite*, in «Gamevironments», 6, 2017, pp. 100-129.

¹⁵⁵ F.G. Bosman, 'The Poor Carpenter': *Reinterpreting Christian Mythology in the Assassin's Creed Game Series*, in «Gamevironments», 4, 2016.

¹⁵⁶ F.G. Bosman - A.L. van Wieringen, *I Have Faith in Thee, Lord: Criticism of Religion and Child Abuse in the Video Game the Binding of Isaac*, in «Religions», 9, 2018, 4, p. 133.

¹⁵⁷ X. Zeiler, *The Global Mediatization*, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, p. 66.

¹⁵⁸ L. de Wildt - S. Aupers, *Eclectic Religion: The Flattening of Religious Cultural Heritage in Videogames*, in «International Journal of Heritage Studies», 27, 2021, 3, pp. 312-330, here p. 312.

Civilization has been published¹⁵⁹, comparing one title with another.

Moreover, these studies can also focus on other religious figures, as in O'Donnell's investigation of the use of demons in video games. Indeed, this article focuses on the games *DmC: Devil May Cry* (2013), and *Shin Megami Tensei IV* (2013) to analyze how representations of demons in video games reproduce and subvert theological and socio-historical representations¹⁶⁰. Under a slightly different perspective, religious figures and symbols in video games have also been studied comparatively in terms of censorship and different localizations of the same game¹⁶¹.

Leaving aside all these comparative studies, an original take on the study of explicit historical religion in digital games can be seen in works such as Walthemate's 2014 sociophenomenological reflection on the famous case of the Church of England suing the producers of the game *Resistance* (2006) for depicting violence in this sacred place without their permission. In this work, Walthemate asks «whether it is possible to describe religious symbols – which are often used in video games – as samples of 'real' religiosity?»¹⁶² and concludes that «what makes a video game 'religious' is not just the occasional mention of a deity or other overtly religious aspects, but the relationship between the mode of playful experience of symbolic universes and the transformation of these experiences into other parts of the lifeworld»¹⁶³. Likewise, another interesting research is the one on the specificities of enemies to 'kill' in Christian Games, which has been used to make ethical reflections on the controversial violence involved in digital games¹⁶⁴.

The second approach is to move from the level of explicit discourse to the level of game rules and mathematics. For example, Šisler uses the Petri net to analyze rule-based representations of Catholic Christianity, Sunni

¹⁵⁹ B.E. Zeller, 'American Wise Men Discover the Secret of Religion': Religious Content in the Civilization Computer Game Series, in «Journal of Religion and Popular Culture», 34, 2022, 1, pp. 37-52.

¹⁶⁰ J. O'Donnell, A Digital Devil's Saga. Representation(s) of the Demon in Recent Videogames, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 7, 2015, pp. 139-159.

¹⁶¹ P. Likarish, Filtering Cultural Feedback: Religion, Censorship, and Localization in Actraiser and Other Mainstream Video Games, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 170-190.

¹⁶² M. Walthemate, Bridging Multiple Realities. Religion, Play, and Alfred Schutz's Theory of the Life-World, in H.A. Campbell - G.P. Grieve (eds.), *Playing with Religion*, pp. 238-254, here p. 239.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ V. Gonzalez, No Sympathy for Devils: What Christian Video Games Can Teach Us About Violence in Family-Friendly Entertainment, in «Gamevironments», 9, 2018, pp. 53-106.

Islam, and Iroquois religious beliefs in the strategy game *Age of Empires III: The WarChiefs*. He states that, in terms of the rules system,

«the three religions are schematized and reduced to a system of effects and bonuses that make players more powerful economically and militarily. Nevertheless, while the rule-based representations of Catholic Christianity and Sunni Islam are nearly identical, the representation of Iroquois religious beliefs differs significantly from these two and manifests a post-colonial bias»¹⁶⁵.

This line of inquiry, more related to ludological and rhetorical studies of meaning construction in games, is however not very common in the study of explicit religious elements.

Finally, another stream of research concerns the cultural context behind the production of game content. From this perspective, a first type of analysis focuses on how religion is 'changed' for the specific audience of gamers. A recent study providing critical insight into this phenomenon is de Wild and Aupers 2021 paper which shows, through interviews with developers, how religions are transformed into a «depoliticized, universalized, science fiction» version called «marketable religion» in virtue of its ability to be «consumed by everyone – regardless of cultural background or belief»¹⁶⁶. A second type of analysis looks at the other side of the coin: at the influence of the designers in the religious and political content that will inevitably be incorporated into video games¹⁶⁷ as well as how the Bible study paradigm influence the production of religious games¹⁶⁸.

4. Final Observations

¹⁶⁵ V. Šisler, *Petri Net Modeling: Analyzing Rule-Based Representations of Religion in Video Games*, in V. Šisler - K. Radde-Antweiler - X. Zeiler (eds.), *Methods for Studying*, pp. 133-151, here p. 133.

¹⁶⁶ L. de Wildt - S. Aupers, *Marketable Religion*.

¹⁶⁷ S. Piasecki, *Redemption Through Annihilation?! - Game Designer's Views on Religion, Culture and Society and Its Influences on Digital Games*, in «Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet», 10, 2016, pp. 45-73.

¹⁶⁸ A.M. de Novaes - E.E. Lima, *Bible Games as Religious Educational Tools in Seventh-Day Adventist Church. A Ludic Inventory*, in «Gamevironments», 15, 2021, pp. 56-101.

In light of this overview, we will now conclude with a brief reflection on four points of the past and future of the studies on religion in digital games.

The first point to highlight is how in the last twenty years no significant work has been able to demonstrate the non-religious relevance of digital games both as a practice and as cultural artifacts. A relevance mostly rooted in the idea that digital games testify how through secularism many western cultures have developed a somehow new and widespread form of religiousness. On the one hand, this may paradoxically be seen negatively because of the impression of many studies (especially of the first type) all finding the same results and therefore 'nothing new'. On the other hand, however, the outstanding diversity of both the methods and objects used to reach such conclusion make it constantly new and make the value of this claim ever-growing. Furthermore, these results are even more significant in the light of the socio-economic and cultural transformations that have occurred in the last ten years and that deeply changed many of our societies. Nonetheless, it would be perhaps interesting in the following years to direct some of the research on the conditions and cases in which both implicit and explicit spirituality of video games somehow fails to achieve a relevant significance or has unpredicted outcomes. Additionally, a generational perspective looking at this religious significance in new users of digital games may be another interesting path to follow.

The second point is that the 2014 foundational distinction between «actor-centered» and «immanent» approaches in this field is still valid today and has certainly shaped the results obtained in the last ten years. This influence is in a way positive from a methodological point of view, which is particularly well-defined and constructed in the gamer-centered perspective. In the case of the immanent analysis, this distinction has also allowed us to highlight a certain lack of proper ludological procedural analyses that should be addressed. But such distinction may also be a limit in the results obtained. Only very recently, important scholars such as Bosman¹⁶⁹ have explicitly expressed the need to bridge this gap and tried to do so. In the light of the examined literature, such claim seems well-justified and unifying these two traditions may shed a new light on the fundamental questions at the center of the studies of religion in digital games.

The third point is that in these years some specific games have been clearly at the center of the attention much more than others. Triple A and

¹⁶⁹ F.G. Bosman, *Gaming and the Divine*.

notorious games such as *World of Warcraft*, *Second Life*, *Assassin's Creed* (series), and several RPGs from Bethesda and Bioware are some of the most evident examples. On the one hand, this recurrence is certainly positive as it allows the scholars to make growingly deeper analysis thanks to the previously existing literature on the specific case study. On the other hand, however, this is also a limit, and it is so especially in the field of gamer-centered approaches that have very little variety on which their general theses on video games are based. But actually proper analysis of these underrepresented games is often lacking even in «immanent» approaches. This lack of diversity may explain the absence of multiple papers on some very relevant topics such as the act of «killing god» in JRPGs or playing as the Devil. It could also explain a certain recurrence of Christianity and Islam as the main religions discussed because of their strong presence in such games. Finally, it is a limit with respect to the underrepresented and studied contemporary situation of gaming in which most players are engaged with mobile games, indie games¹⁷⁰ and in which there are new investments for deeply embodied forms of playing such with the new products for VR.

Fourth and finally, in our overview we have tried to constantly put in relation the views adopted by scholars with the interdisciplinary and cultural context. Indeed, it would seem legitimate to think that the important results obtained by this field of study is due to the knowledge and awareness of its scholars about the newest theories and findings in the academic and scientific world, and especially in relation to digital technology. Therefore, it is legitimate to think that in the near future this field would, and perhaps even should, be influenced on the one hand by the newest applications of artificial intelligence and on the other hand by the different media and artistic forms that are nowadays being deeply affected by the culture of video games (such as movies).

¹⁷⁰ Some of which are discussed in catholic newspapers such as «Cult of the Lamb» <https://catholic-virginian.org/reviews/video-games/cult-of-the-lamb-and-the-bleating-heart-of-nihilism/>.

4. Religious Studies: Methodological Issues

***Lo studio delle religioni:
questioni metodologiche***

Studiare la religione senza balaustre: un bilancio in chiaroscuro

Paolo Costa

Abstract – In the essay, the author offers a review of the methodological problems facing any scientific study of religion by banking on twenty-five years spent investigating modern religious transformations and the faltering relationship between science and faith in the so-called «secular age». The starting point of his argument is the existentially salient character of «religion» and the implications that this has in terms of «respect». Is it sensible to claim that, since it still represents a crucial dimension in the personal identity of a substantial number of people in today's world, religion deserves the same kind of respect that we reserve for «race» or «gender» these days? And, if this is the case, what are the methodological implications of such an acknowledgement? To answer these questions, three interlocking issues are discussed: (a) whether the story of the disenchantment of the world is not just what is needed to create the necessary distance to make the existential centrality of religion epistemologically harmless; (b) whether we do not already have a reliable method for achieving this goal; (c) whether the special nature of religion concerns less the dispute between *fides et ratio* than the problem of the boundaries of the space of reasons and the hard question of whether or not it makes sense to imagine an «external» limit to human thought.

Keywords: religion – reason – respect – disappointment

1. Freddo e caldo

Esistono svariati campi di ricerca «freddi» nella pratica scientifica. Scoprire nuove specie vegetali, cimentarsi con la congettura di Riemann, specializzarsi nella teoria delle stringhe, può essere molto gratificante per chi se ne occupa, ma difficilmente susciterà un'eco significativa al di fuori della propria comunità di studio. Forse soltanto il conferimento di un premio Nobel può scalfire l'indifferenza generale verso settori della ricerca così specialistici.

Viceversa, chi ha scelto per mestiere di investigare la «religione» sa per esperienza diretta che questa espressione dell'animo umano non è mai un oggetto di studio «freddo». Chi non ne avverte l'urgenza, la delicatezza o, per citare una colorita espressione di Karl Marx, la «dannata serietà», è molto probabile che non abbia capito fino in fondo con che cosa

ha effettivamente a che fare. Perlomeno la domanda «why religion?» è destinata ad affacciarsi prima o poi dentro di sé o sulla bocca dei propri interlocutori, aprendo il proverbiale vaso di Pandora. Che senso ha studiare la religione? E come bisogna comportarsi con il suo carattere, diciamo così, «speciale»? Esiste un punto di equilibrio soddisfacente tra distacco e partecipazione, tra critica e condiscendenza¹?

Per capire meglio cosa si nasconda dietro questa situazione, che ho presentato come un'evidenza, può essere forse utile proporre un parallelismo. Mettiamoci nei panni di uno studioso che voglia affrontare oggi scientificamente temi legati all'identità di genere, ad esempio una biologa interessata alla specificità del dimorfismo sessuale umano, oppure un neuroscienziato incuriosito dalle differenze tra i cervelli di uomini e donne o un'antropologa comparativista desiderosa di stabilire il peso della diversità culturale in questo campo. Se studiare scientificamente un fenomeno significa anzitutto esaminarlo con sovrano distacco o perfetta neutralità, un simile compito sembra francamente irrealizzabile quando l'oggetto investigato è il fulcro dell'identità personale di un gruppo di individui particolarmente vulnerabili della propria società, tanto più se costoro sostengono con buone ragioni di essere stati vittime in passato di una discriminazione sistematica e stanno lottando non solo per cambiare le cose, ma per ottenere una forma di risarcimento materiale e simbolico. Qualsiasi studioso che pretendesse di svolgere la propria ricerca senza alcuno scrupolo verrebbe accusato quantomeno di mancanza di tatto o rispetto.

«Rispetto» è la parola chiave qui. In una prospettiva baconiana potrebbe sembrare assurdo pretendere dagli scienziati di disciplinare a monte la propria curiosità intellettuale e di impiegare con circospezione i mezzi utili per estrarre dai fenomeni la loro verità nascosta. Da un altro punto di vista, però, è non meno vero che, una volta che venga attribuita *in toto* all'impresa scientifica una natura costitutivamente «democratica» e una funzione necessariamente «progressiva», la qualità dei suoi risultati verrà inevitabilmente misurata anche alla luce di criteri normativi metaepistemici, che servono per legittimare a monte la «scienza» in quanto istituzione e impresa collettiva intrinsecamente benefica e retta.

Sto quindi forse dicendo che la religione, proprio perché rappresenta ancora oggi una dimensione cruciale nell'identità personale di un numero considerevole di persone nel mondo, merita lo stesso tipo di ri-

¹ Per farsi un'idea chiara di che cosa implichi il riferimento alla rilevanza esistenziale dello studio della religione cfr. E. Pagels, *Why Religion? A Personal Story*, New York, HarperCollins, 2018; P. Costa - D. Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, Trento, FBK Press, 2014, cap. 1.

spetto? E, se le cose stanno così, quali sarebbero le implicazioni metodologiche di una simile presa d'atto?

In questo saggio vorrei almeno abbozzare una risposta approssimativa a queste due domande facendo tesoro di venticinque anni spesi a studiare le trasformazioni moderne della religione e il vacillante rapporto tra scienza e fede nella cosiddetta «età secolare». A tale scopo discuterò brevemente tre questioni: (a) se la tesi del disincanto del mondo non sia proprio ciò che serve per creare la distanza necessaria per rendere epistemologicamente innocua la centralità esistenziale della religione; (b) se non disponiamo già di un metodo affidabile per raggiungere questo obiettivo; (c) se, anziché con la diatriba tra *fides et ratio*, la natura speciale della religione non abbia piuttosto a che fare con il problema dei confini dello spazio delle ragioni e con la *hard question* se abbia o no senso immaginare un limite «esterno» del pensiero umano.

2. Distacco e disincanto

Finora ho evitato di menzionare una differenza cruciale tra i due esempi da cui ha preso le mosse il mio ragionamento e che, se omessa, rischia di minarne l'effetto chiarificatore.

Anche se gli usi politici che vengono fatti del concetto d'identità di genere sono oggi al centro di una polemica infuocata, nessuno dei contendenti però dubita che alla base della controversia ci sia un'esperienza umana realissima: gli effetti, cioè, della differenza sessuale e della riproduzione sessuata sulla società e sui piani di vita delle persone. Viceversa, per motivi storico-culturali ben noti su cui non ha senso soffermarsi qui e, più in generale, per la natura stessa dell'impresa conoscitiva moderna, che ha come regola costitutiva un'insofferenza sistematica verso qualsiasi pur vago riferimento al «mistero» o all'«inconoscibile», è quasi inevitabile per chi si dedica a tempo pieno alla ricerca scientifica sospettare che le credenze e le pratiche religiose abbiano, alla loro base, un elemento di strutturale *delusionality*². Essendo collegati a realtà se non sovranaturali, comunque fuori dall'ordinario, i «culti» veicolerebbero cioè, inevitabilmente idee, gesti, affetti, se non proprio farneticanti, comunque sfacciatamente in contrasto con le evidenze empiriche. Proprio questa

² Per una formulazione estrema di questo punto di vista cfr. R. Dawkins, *L'illusione di Dio: le ragioni per non credere*, Milano, Mondadori 2020; D. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano, Cortina, 2007. Per una panoramica sul tema rinvio a P. Costa - E. Lancelotta, «Relusion»: *Is Religious Belief Inherently Delusional?*, in preparazione.

caratteristica giustificerebbe l'assunzione di un atteggiamento di rispetto condizionato da parte di chi sceglie di indagare con obiettività il fenomeno. «Importante se vero», per citare il motto dello storico Alexander Kinglake³. O, tradotto nel lessico adottato in questo saggio: «rispettabile a condizione che la credibilità delle convinzioni e delle pratiche religiose poggi su un fondamento di realtà e non derivi da illusioni gratificanti o comodi autoinganni».

Sebbene esistano interpretazioni differenti dei moventi che potrebbero essere alla base, a seconda dei casi, di stati d'animo opinabili come la fede cieca in un Dio onnipotente, l'attesa fiduciosa di uno stato di grazia futuro, la speranza nella punizione delle iniquità, il confidare in suppliche, riti di purificazione o forme di meditazione e asceti, le più influenti, quando non si limitano a liquidare le esperienze religiose come stati allucinatori, ruotano attorno al principio esplicativo funzionalistico del *wishful thinking*. Detto senza fronzoli, fin che può la gente comune tenderebbe a credere a ciò che appaga i suoi desideri più profondi (vivere in eterno; che la vita abbia senso; che i giusti verranno ricompensati per la loro rettitudine e i malvagi puniti per la loro iniquità; che esistano vie superiori per sfuggire al dolore; ecc.)⁴. Quanto alle meta-spiegazioni della resilienza di tale modo di pensare evidentemente esposto a continue smentite da parte dell'esperienza, la più innocua chiama in causa l'infantilismo congenito della larga maggioranza degli esseri umani, l'immatunità autoindotta deplorata da Kant nella sua celebre apologia dell'*Aufklärung*, mentre quella più sofisticata sposta piuttosto l'attenzione sul *cui prodest*, sui benefici cioè che si possono ricavare dall'incentivazione della credulità popolare: la religione come *instrumentum regni*, cinico o paternalistico strumento di potere nelle mani delle élites di ogni epoca⁵.

³ «Important if true», citato in Q. Skinner, *Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections*, in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 37. Sul tema cfr. anche S. Blackburn, *Religion and Respect*, in L.M. Antony (ed.), *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 179-193.

⁴ L'idea non è certo nuova: cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, V. Cicero - M.G. D'Amico (eds.), Milano, Bompiani, 2004 (testo inglese a fronte), p. 1351 («*Quod volumus, facile credimus*: quel che concorda con i nostri desideri, viene creduto prontamente»).

⁵ Per farsi un'idea di che cosa sto parlando basta pensare al peso che Hannah Arendt ha attribuito nei suoi scritti alla matrice politica della dottrina dell'inferno e all'impatto dell'incredulità moderna su questo rimedio fantasioso contro la tracotanza umana. Cfr., ad esempio, H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 140-148.

Esisterebbe, dunque, un legittimo *bias* se non antireligioso, religiosamente scettico nella *forma mentis* degli scienziati moderni riconducibile al fatto che l'autocritica sistematica e la vigilanza contro ogni forma di autocompiamento sono virtù epistemiche che hanno contribuito in maniera essenziale al successo della Rivoluzione scientifica moderna. Un atteggiamento disincantato, freddo, distaccato rispetto alla religione non costituirebbe dunque una mancanza di rispetto, bensì un modo onesto, non ipocrita, dialetticamente fecondo di accostarsi all'esperienza religiosa.

In che senso è lecito parlare di «fecondità dialettica» di un simile *habitus* epistemico di rispetto condizionato? In un duplice senso. Per cominciare, lo sforzo supplementare di controllo dell'aspetto febbricitante della esperienza religiosa non è estraneo alla vita religiosa stessa. Tanto per fare un esempio, il «discernimento degli spiriti» (διακρίσεις πνευμάτων) cui fa riferimento San Paolo nella prima *Lettera ai Corinti* (12,10) è interpretabile ragionevolmente come un antidoto intrareligioso ai rischi di *delusionalit*y connaturati a qualsiasi discorso profetico. Vigilare sistematicamente su questo punto debole dell'esperienza religiosa non significa quindi mancare automaticamente di rispetto ai credenti trattandoli come *minus habens*. In secondo luogo, la presa di coscienza dei pericoli di distorsione derivanti dall'investimento personale che caratterizza qualsiasi genuina vita religiosa può spingere, a un livello di ambizione superiore, a perseguire un punto di vista *super partes* che valorizzi senza settarismi la varietà delle manifestazioni storico-culturali dell'*homo religiosus*. Questo ambito punto archimedeo sull'esperienza umana del sacro è stato notoriamente interpretato come una condizione di «laicità» o «secolarità» agli albori della modernità occidentale sotto la pressione concentrica delle guerre di religione europee e dell'ampliamento di orizzonti provocato dalle scoperte geografiche⁶.

Senza dubbio, è all'opera qui un distanziamento progressivo dalla logica stessa dell'esperienza religiosa. Ma ha senso sostenere che vi è una soglia a partire dalla quale questo distanziamento diventa un'«irrispettosa» *petitio principii*, in cui, per esprimersi più chiaramente, l'accesso a un punto di vista laico sul fenomeno religioso si trasforma da punto di partenza dell'indagine nel suo punto d'arrivo?

Provo a riformulare il ragionamento. La situazione limite che caratterizza l'esperienza religiosa pone chi si dispone a studiarla scientificamente in una condizione epistemica scomoda. Mentre l'eccezione rappresenta infatti una condizione d'intelligibilità per coloro che sono certi di stare

⁶ Cfr. G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1985, cap. 1: «La nascita degli dei: i Lumi e la religione».

sperimentando un evento spiritualmente saliente, il punto per chi la investiga è proprio ricondurla a una regola e, quindi, resistere a ogni costo alla seduzione dell'estremo, dell'inusuale, del miracoloso, del soprannaturale. Il distacco o disimpegno dell'osservatore neutrale è precisamente la posizione epistemica che, applicata ai fenomeni religiosi, si traduce in una condizione tendenziale di «disincanto», di blando scetticismo, di coltivata diffidenza.

È tuttavia un fatto che, fin dall'inizio della Rivoluzione scientifica, questa forma di disincanto metodologico che testa o sfida, senza negarle a priori, le condizioni d'intelligibilità dell'esperienza religiosa è andata di pari passo, da un lato, con un ritratto normativo della soggettività imperniata sulla antitesi tra ragione e non ragione, e, dall'altro lato, con una visione progressiva della Storia in cui l'antidoto metodologico alla *delusionalita* religiosa ha assunto rapidamente le sembianze di un congedo da uno stadio inferiore dello sviluppo umano e, di conseguenza, di accesso tramite apprendimento e socializzazione a una condizione di privilegio epistemico.

La forza persuasiva del metaracconto weberiano del disincanto del mondo è difficile da sopravvalutare. *Entzauberung der Welt* significa per i moderni allo stesso tempo essersi messi alle spalle la magia e la superstizione in favore di modi più razionali di risolvere i problemi della vita quotidiana e, più in generale, aderire a una visione il più possibile realistica dell'esistenza in cui il centro è saldamente occupato dal mondo del lavoro, delle realtà fisiche, del corpo, dei piani di vita, mentre la periferia è riservata a «province finite di significato» quali il gioco infantile, i sogni, le intense esperienze estetiche o intellettuali, l'umorismo e, *last but not least*, le pratiche religiose⁷. Il punto è che, nella versione più popolare della metanarrazione del *désenchantement*, è la Storia umana stessa a procedere gradualmente verso una condizione di compiuta razionalizzazione dell'immagine del mondo che ha come riflessi, dal lato della psicologia individuale, uno stato di non belligerante «religiöse Unmusikalität», di spontanea sordità alla seduzione del sortilegio religioso, e, dal lato dello «spirito oggettivo», la secolarizzazione sociale (differenziazione e autonomizzazione delle diverse sfere d'azione) e politica (deconfessionalizzazione dello Stato). La laicità, a conti fatti, è essenzialmente *Entzauberung*: «rompere l'incantesimo».

⁷ Sto parafrasando qui la prospettiva sviluppata e difesa da A. Schütz in *On Multiple Realities*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 5, 1945, 4, pp. 533-576. Per una disamina più ampia della questione rinvio a P. Costa, *Oltre il disincanto. Per una nuova alleanza tra mente e mondo*, in P.A. Porceddu Cilione, *Darshanim. Contributi a Interpretazione. Reti di relazioni generate da un'opera d'arte*, vol. 2, Milano-Udine, Mimesis, 2022, pp. 45-66.

Ma può il fenomeno religioso conservare uno statuto di realtà nel momento in cui i criteri per stabilire ciò che è sono monopolizzati da quella che Alfred Schütz definiva la «paramount reality» e dalle forme di sapere metodico che ne rendono possibile una manipolazione efficace e ripetibile? Come cambia la nostra percezione della religione nel momento in cui raggiungiamo una condizione di disincanto compiuto? Esiste un modo convincente per sostenere che spiegare con distacco la religione *non* equivalga alla fine a eliminarla (*explaining it away*, come sintetizza efficacemente la lingua inglese) o, nel caso migliore, a relegarla a residuo di un processo di civilizzazione che per motivi storici contingenti non è possibile condurre fino in fondo: traccia fossile della riluttanza della specie umana a sottostare all'impulso contronaturale del sapere scientifico⁸?

Osservata in controluce, la pretesa di privilegio epistemico appena descritta sembra dipendere, però, da una visione della storia non solo discutibile (per via, *in primis*, della crisi del metaracconto del disincanto del mondo)⁹, ma problematica per il suo implicito etnocentrismo¹⁰. Nel nuovo contesto segnato in profondità dalle «critiche postmoderne al concetto tradizionale di scienza»¹¹, persino l'accusa di *wishful thinking* può essere facilmente ribaltata. Non solo a chi ha sposato teoricamente il contestualismo radicale, ma anche a chi semplicemente lo accetta come una sorta di nuova *koinè* paraepistemologica delle scienze umane, il sogno del punto archimedeo è destinato ad apparire prima o poi come l'appagamento di un desiderio inconfessabile. Lo descriverei più precisamente così: è il desiderio inconscio che la propria condizione epistemica rappresenti l'apice di un processo storico di apprendimento, razionalizzazione e civilizzazione – un desiderio comprensibile in studiosi che operano in un ambito con un alto grado di disaccordo tra pari. Tale aspirazione, poi, può suonare ancora più nobile se lo sviluppo è concepito come il frutto di uno sforzo fuori dall'ordinario, se non addirittura di un genuino spirito di abnegazione. In questa direzione vanno tutti i ritratti

⁸ Cfr. L.H. Martin - D. Wiebe, *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, in «Journal of the American Academy of Religion», 80, 2012, 3, pp. 587-597.

⁹ Per un resoconto alternativo cfr. H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp, 2017. Per un giudizio simile sul significato filosofico dell'operazione weberiana cfr. P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019, pp. 127-131.

¹⁰ Cfr. E. Mendieta, *La dialettica della colonialità. Verso una coscienza decoloniale postsecolare*, in «La società degli individui», 24, 2022, 3, pp. 22-44.

¹¹ Cfr. G. Filoramo, *Introduzione allo studio scientifico della religione*, in G. Filoramo - M.C. Giorda - N. Spineto, *Manuale di Scienze della religione*, Brescia, Morcelliana, 2019, p. 11.

della mentalità religiosa che la dipingono come una condizione «naturale», comoda, istintiva, persino epistemicamente atavistica, mentre descrivono la conoscenza scientifica come l'esatto opposto: artificiale, faticosa, riflessiva, moderna¹². Siccome, però, non esiste una giustificazione dell'equivalenza tra disincanto e razionalità che sia del tutto indipendente dal desiderio di ritrovarsi dalla parte della Ragione, una simile forma di autocompiacimento appare assai sospetta e il sospetto è sufficiente per minare la pretesa di un privilegio legittimato dalla superiorità del proprio habitus epistemico. In questo modo l'alleanza tra distacco e disincanto va in frantumi e la questione del metodo più idoneo per indagare fruttuosamente il fenomeno religioso si ripropone con urgenza immutata.

3. *Pathei mathos*: metodici ma senza illusioni

Ma se il cortocircuito appena esaminato dipende unicamente dalla sovrapposizione, con relativo sovraccarico, di una configurazione culturale contingente (con la sua rete di immaginari, narrazioni, pratiche, istituzioni) a uno stile investigativo sostanzialmente valido, non basterebbe allora tenere separati distacco e disincanto per raggiungere l'obiettivo auspicato, cioè l'identificazione delle condizioni epistemiche minime per poter indagare in maniera equanime un ambito dell'esperienza umana essenzialmente incandescente? Di quale altro strumento disponiamo per raffreddare la temperatura del dibattito e stabilire la giusta distanza tra noi, individui collocati nello spazio e nel tempo, e ciò che ci preme conoscere, a parte una metodologia scientifica adeguata?

C'è qualcosa di vero in questa considerazione quietistica, ma anche qualcosa che non torna completamente¹³. Se per conoscenza metodica di un oggetto di studio intendiamo, infatti, il ricorso a evidenze non estemporanee e, di conseguenza, l'antipatia per la negligenza del senso comune e per il ricorso sistematico nella vita di ogni giorno alle conferme superficiali dei propri pregiudizi (quelli che oggi siamo soliti definire *bias*), non resta granché da aggiungere. Non esiste conoscenza senza impegno, onestà (anzitutto con sé stessi) e competenza disciplinare.

I problemi sorgono, tuttavia, quando il distanziamento metodico dal senso comune viene trasformato in un feticcio, a discapito della massima – fon-

¹² Cfr. E.S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹³ Per quanto segue cfr. l'equilibrato saggio di H.G. Gadamer, *Verità nelle scienze umane* (1953), in *Verità e metodo 2*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 49-55.

damentale per le scienze umane moderne – del «salvare i fenomeni»¹⁴. A ben vedere, alla base della metamorfosi del distacco/discernimento in disincanto/eliminazione nello studio scientifico della religione c'è anche un'illusione di autosufficienza. Se il metodo viene umilmente interpretato come una via provvisoria e incerta in direzione del fine auspicato (la produzione di un frammento di conoscenza ragionevolmente affidabile), il principale errore da cui guardarsi non consiste tanto nel mancato rispetto di una procedura, quanto piuttosto nello scambiare una traiettoria investigativa promettente per un vettore infallibile. Quando si indagano ambiti particolarmente sensibili della forma di vita umana, operare con metodo significa infatti soprattutto prepararsi a compiere continui aggiustamenti della propria indagine, quale che sia il suo livello di analiticità, secondo la logica non lineare dell'equilibrio riflessivo. Quest'ultimo va poi visto come l'esito finale di una performance cognitiva complessa che non ha nulla a che fare con uno status di privilegio gnoseologico. Alla sua base c'è piuttosto un atteggiamento di umiltà epistemica che predilige strategie conoscitive eclettiche a procedure stringentemente o esclusivamente deduttive o induttive.

Riprendendo il filo del ragionamento svolto nel paragrafo precedente, potremmo dire che senza il puntello del disincanto metodologico il metodo più idoneo per uno studio «rispettoso» della religione è riassumibile in due massime «ombrello». La prima sottolinea la rilevanza della dimensione ermeneutica in qualsiasi studio del fenomeno religioso. Quando si studia la «religione» non si può mai smettere di chiedersi di che cosa si stia esattamente parlando. Il concetto stesso di «religione» è da intendersi in sostanza come un segnaposto che funge da monito contro chiusure troppo precipitose del discorso, per un arricchimento continuo della dieta di esempi e per una revisione periodica delle distinzioni categoriali¹⁵.

Da questo punto di vista, al pari di concetti ugualmente plastici e versatili come natura umana o cultura, il termine «religione» serve per evocare o circoscrivere un dato significativo, sebbene opaco, dell'esistenza storica, nell'attesa di sostituirlo con concezioni più precise e pertinenti. A quale fenomeno mi riferisco? Che non tutto è come sembra, che nella vita esi-

¹⁴ Cfr. C. Taylor, *Conditions for a Mechanistic Theory of Behaviour*, in A.G. Karczmar - J.C. Eccles (eds.), *Brain and Human Behaviour*, Berlin, Springer, 1972, pp. 449-465. Ho esaminato a fondo la rilevanza per le scienze umane del motto classico «sozein ta phainomena» in P. Costa, *Natura e identità umana*, in P. Costa - F. Michellini (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 127-139.

¹⁵ Sul tema cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004, cap. 3; C. Taylor, *Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato*, in «Annali di studi religiosi», 20, 2019, pp. 9-22.

ste un fondo enigmatico che chiede di essere esplorato con strumenti non ordinari. Come ha osservato Giovanni Filoramo: «La peculiarità del fatto religioso, così come si è venuto determinando nella nostra tradizione, risiede proprio [nello] scarto differenziale tra ciò che una religione come sistema culturale è (prodotto umano puramente sociale, culturale, storico) e ciò che essa pretende di essere (realtà fondatrice e giustificatrice della società, della cultura, della storia): scarto che la «ragione» cerca di colmare e di piegare a suo favore, mentre la «fede del credente» lo difende e lo preserva con ogni mezzo. Proprio nell'irriducibilità di questo scarto risiede e consiste il paradosso distintivo della religione, comunque si decida poi di definirla»¹⁶. Lo sforzo ermeneutico connaturato allo studio scientifico della religione si compie precisamente all'interno di questo campo di tensione tra aspirazione ed effettività e il suo fine ultimo non potrà mai essere quello di stemperarlo con strategie di distanziamento e disimpegno, bensì di rendergli intellettualmente giustizia.

La seconda massima, invece, osteggia e sconsiglia qualsiasi forma di autarchia epistemica. Dal punto di vista epistemologico ciò equivale a una presa di posizione a favore di una forma di eclettismo metodologico che, al suo meglio, si traduce in un sano equilibrio riflessivo tra le informazioni affidabili di cui disponiamo grazie al lavoro meticoloso degli specialisti e un loro opportuno inquadramento o contestualizzazione storico-filosofici dai quali può derivare come effetto cognitivo ottimale un illuminante *pattern recognition*. Questa condizione di equilibrio precario è massimamente porosa rispetto ai campi disciplinari limitrofi e incline più all'inclusione che all'esclusione. Il suo ideale non può essere la padronanza o una qualche forma di «sovranità» epistemica assoluta, ma quella condizione di strana espropriazione ricentrante che Eschilo con un colpo di genio definì *pathei mathos*: la saggezza o perspicacia che sopraggiunge anche non intenzionalmente, persino quando ne faremmo volentieri a meno, a volte addirittura nell'apparente sonno della ragione¹⁷.

¹⁶ Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, p. 76. Sul «dual aspect of religion» cfr. anche H. de Vries, *Introduction: Why Still «Religion»?*, in H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 1-98, in particolare pp. 8-49.

¹⁷ Il brano dell'*Agamennone* (vv. 176-181) recita così: «È Zeus che ha aperto le vie della sapienza / ai mortali, stabilendo come valida legge: / "conoscenza attraverso la sofferenza". / Anche nel sonno stilla davanti al cuore / un'angoscia fatta di tormentosi ricordi: / anche a chi non vuole arriva la saggezza» (τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ- / σαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν. / στάζει δ' ἐν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας / μνησιπήμων πόνος: καὶ παρ' ἅ- / κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.). Per una visione opposta a quella difesa in queste pagine cfr. L.M. Antony, *For the Love of Reason*, in L.M. Antony (ed.), *Philosophers without Gods*, pp. 41-58.

Riassumendo: il succo della conoscenza metodica nello studio del fenomeno religioso sta, da un lato, nell'accettare la parziale opacità del proprio campo di indagine (a partire dalla ammissione preliminare che il concetto di religione è un concetto essenzialmente contestato) e, dall'altro, reagire con ottimismo a tale problematicità strutturale affinando pratiche di circolarità ermeneutica virtuose ed epistemicamente umili nel rifiuto di ogni ideale perfezionista di autosufficienza disciplinare. Ciò significa, tra l'altro, che non è possibile stabilire a priori se esista qualcosa di non rilevante ai fini della comprensione dello studio della religione e che, se pure esistono modi di riferirsi alla religione che non sono adeguati da un punto di vista scientifico, il primo dovere di chi la studia non è quello di autoattribuirsi il ruolo di agenti di una sorta di polizia epistemica guidata dal motto «Wozu noch Religion?»: per questa volta chiudiamo un occhio, ma prima o poi la questione andrà risolta alla radice.

Parlando in generale, anche se la persuasione, e non la conversione, è il *telos* epistemico sovraordinato per una comunità di esperti che ricercano la verità sulla base dello scambio più ampio possibile di informazioni e buone ragioni, esistono nondimeno progressi cognitivi che assomigliano a conversioni dello sguardo. In questo senso, lo studio scientifico della religione, uno sforzo *open-ended* per definizione, produce continuamente effetti sia sul piano delle conoscenze di primo grado sia su quello del riconoscimento (di un valore, un senso, un limite, un orizzonte, ecc.)¹⁸.

4. Eccessi della ragione

Rimane da discutere un'ultima questione su cui vorrei soffermarmi brevemente prima di concludere il mio bilancio retrospettivo. Prescindendo per un attimo dal problema metaepistemologico del ruolo del rispetto verso l'altro, in particolare verso l'altro subalterno, nella ricerca della verità, resta da capire se non permanga la questione di un rispetto più profondo che, in quanto animali dotati di *Logos*, Ragione, Intelletto, saremmo tenuti a dimostrare nei confronti di simili facoltà a loro modo «celesti», ideali, trascendenti. Nell'etica di Kant si trova notoriamente un'idea simile, che l'autore della *Critica della ragion pratica* formulò ricorrendo all'eloquente vocabolo tedesco *Achtung*: riverenza. Ma è più o meno tutto il pensiero

¹⁸ Per un approfondimento della distinzione tra sapere come conoscenza e sapere come riconoscimento rinvio al mio dialogo con Charles Larmore: *A che cosa serve il sapere?*, in «La società degli individui», 16, 2013, 1, pp. 125-136. Per un'analisi della «polisemia regolata» del concetto di riconoscimento, cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano, Cortina, 2005.

illuministico europeo che fa coincidere la vera posta in gioco del conflitto tra fede e ragione, o tra magistero teologico e filosofia, con l'*ethics of belief*, cioè col dovere epistemico di essere all'altezza della parte migliore di noi stessi nel momento in cui decidiamo di pensare con la nostra testa.

Da questa intuizione derivano, a cascata, tutta una serie di conseguenze ben note. Per cominciare, una visione maestosa della «dea» Ragione. Personalizzare una capacità umana per poterle rendere l'omaggio che il suo valore ci ispira è tutto sommato un peccato veniale, fintanto che l'autorità verso cui si compie il gesto di deferenza non ha né un corpo né una collocazione spazio-temporale. Personificare, nondimeno, significa identificare e identificare significa distinguere contrastivamente. Perciò a ogni visione maestosa della Ragione corrisponde una visione altrettanto maestosa della non-Ragione (o Sragione che sia). A quel punto, volente o nolente, la discussione è destinata a essere monopolizzata dall'urgenza di capire che cosa è Ragione e che cosa non lo è (sentimento, fede, superstizione, culto, pregiudizio, ideologia, oscurantismo, cocciutaggine, volubilità, stoltezza, follia, torto).

Per chi si occupa scientificamente di religione questa immagine della Ragione si ripercuote *d'emblée* sul modo di percepire il proprio oggetto di studio. Mentre metto a fuoco questa idea, il primo esempio che mi viene in mente è quello di Jürgen Habermas, più in particolare un'opera fuori dall'ordinario come *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁹. La fede, i riti, i culti, i miti sono chiaramente argomenti di frontiera per un pensatore che si autocomprende come un erede autocritico dell'illuminismo. Come si comporta la Ragione postmetafisica di fronte a questo tipo di alterità? Nella sostanza, come una traduttrice, cioè come una potenza inclusiva desiderosa di salvare la sostanza di un fenomeno culturale di cui intuisce l'importanza pur riconoscendone l'inattualità. D'altra parte, è proprio l'irrazionalità del presente a indurre una Ragione già impegnata a fare i conti con gli inconvenienti della propria maestosità a recuperare dal passato ciò di cui il critico sociale avverte la mancanza in una modernità in profonda crisi di identità: solidarietà, solennità, fiducia nel futuro.

Ma ha davvero senso parlare in questo caso di un'alterità epistemica? Fino a che punto la metafora topografica di un «esterno» rispetto al dominio

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 voll.), vol. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. vol. 2: *Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin, Suhrkamp, 2019. In italiano attualmente è disponibile solo la traduzione di un terzo del libro; cfr. J. Habermas, *Una storia della filosofia*, (3 voll.), vol. 1: *Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Milano, Feltrinelli, 2022. Per un'analisi approfondita del rapporto di Habermas con il passato religioso dell'umanità, cfr. P. Costa, *La città post-secolare*, cap. 7.

della Ragione può aiutarci a comprendere meglio il ruolo che i riti, i miti, i dogmi, i culti, hanno svolto e continuano a svolgere nell'esistenza umana?

La mia impressione è che un cambio di metafora possa essere non solo utile, ma auspicabile. Se anziché sostantivarla, si torna a concepire la ragione come uno spazio *sui generis*, uno spazio di ragioni a cui si può avere accesso in molti modi – agendo, ragionando, soffrendo, desiderando, obbedendo, ecc. – e dove con le ragioni si possono fare cose assai diverse – incorporarle, disincapsularle, isolarle, esprimerle, manipolarle, trasferirle in altri contesti, e via dicendo – diventa infatti più facile riconoscere il principale problema con cui bisogna misurarsi allorché se ne sondano i limiti. La vera questione, cioè, non è tanto che cosa ci sia oltre tale spazio, ma come vadano concepiti, immaginati, esplorati i suoi margini, le sue frontiere²⁰. Se, come ho sostenuto sopra, il modo meno problematico di servirsi del concetto di «religione» è impiegarlo come un concetto segnaposto, l'immagine della filosofia come la custode di una forma di sapere continuamente incuriosito e assorbito dai suoi stessi eccessi può riconciliarci con l'idea, a prima vista paradossale, che il luogo in cui più si fa sentire la tensione costitutiva del fenomeno religioso sia precisamente lì dove «lo studio della religione sfuma nello studio del tutto»²¹.

Per essere più chiari, se si accetta questo punto di vista, è giusto attendersi dallo studio della religione lo stesso tipo di complessità metodologica che si potrebbe incontrare in una disciplina che indagasse scientificamente i confini della forma di vita umana. Non avere paura di spingersi fino a quelle soglie epistemiche dove il convincersi presuppone una conversione dello sguardo, e la conoscenza più che a una forma di padronanza assomiglia a una cessione deliberata e negoziata di sovranità intellettuale, anche se non implica automaticamente un'imperdonabile mancanza di rispetto verso sua maestà la Ragione, è comunque un esempio paradigmatico di eccesso che dà molto da pensare e continuerà a farci riflettere ancora per molto tempo a venire²².

²⁰ Ho esposto e difeso questa concezione della ragione in *La ragione e i suoi eccessi*, Milano, Feltrinelli, 2014, cap. 2. In proposito si veda anche il mio dialogo con Italo Testa in «Etica & Politica», 19, 2016, 2, pp. 253-262, 317-324, disponibile a: <https://www.openstarts.units.it/collections/d20d4ad6-38ae-424e-bf23-d7a5d534a594> (consultato: 31 marzo 2023).

²¹ Cfr. A. Taves, *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 361: «The study of religion opens out at this point into the study of everything».

²² La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'Interregional Project Network IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund.

From Streets to Cyberspaces: The *Disembodiment* of Social Protests in Iran A Comparative Time-Perspective

Sara Hejazi

Abstract – While recent protests against religious police in Iran have obtained world-wide attention due to their physical, embodied presence and visibility not only on the streets of Iranian cities and villages but also beyond the national borders, the recent evolution of 2022's *Women, Life, Freedom* protests has turned the mobilization into dis-embodied forms of protest. This disembodiment represents the result of three major observable social facts related to contemporary social mobilization in the Iranian context. In the first place, Iran is a hyper-connected country, where the online has, since the end of the 1990's, represented a wide spread and concrete opportunity for the young generations to express dissent and challenge Islamic governmental restrictions, such as mandatory veiling and gender segregation. Secondly, protests in Iran have been going hybrid (being both online and offline) since 2009's *Rahesabz* Green Movement, although back then, technological means were less sophisticated; nonetheless, the 2022's protests rely on a pre-existing significant experience of online mobilization. Third, the harsh, physical repression of the *Women, Life, Freedom* movement has made it almost impossible for protesters to maintain a continuity in their physical presence on the streets and in public places. From a comparative time-perspective, these three conditions characterize *Women, Life, Freedom* movement as a disembodied social movement.

Keywords: disembodiment – social protests – womens' rights – Islam – revolutions

1. Introduction: A Hyper-Connected Country

When in 1993 Dr. Larijani, director of the Tehran Institute for the Study of Theoretical Physics and Mathematics, sent the country's first e-mail, which was a greeting to the administrators of the University of Vienna, none would have expected that thirty years later Internet users in Iran would have become as many as 69.3 million. They would have represented 78.6 percent of the entire population.

Today, Iran is not only connected to the Internet, but has digitized almost any aspect of everyday life; even the use of cash has now been practically eliminated, considering that every single transaction within the country takes place through bank cards or phone apps¹.

¹ I. Berman, *Iranian Devolution. Tehran Fights the Digital Future*, in «World Affairs», 178, 2015, 3,

Iran has had one of the fastest growing rates of digitalization in the world, becoming, in just a few years, the second country in the Middle East – preceded only by Israel – for the number of Internet users. Even the use of social media is now widespread among 48 million users who have at least one social account: this means that more than half of all Iranians use Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp, Telegram, but also Badoo, BeReal, LinkedIn, to name but a few. Nonetheless, the massive use of the Internet shall not be perceived as necessarily in opposition to religious Government and the Islamic Shi'a Theocracy².

While in Iran the internet is today controlled and limited by the State, often in conjunction with protests or periods of great social mobilization, the use of the internet was, at least initially, promoted and strongly desired by the islamic government itself, especially to support the technological advancement of the country during the decade of the Nineties that followed the end of the Iran-Iraq war³.

The Islamic Republic was originally enthusiast in welcoming the Internet, allowing the business and educational sectors to access the world wide web without interference, indeed promoting its diffusion, in a very different way compared to other Asian or Middle Eastern countries. While in China, for instance, technological innovation and the use of the Internet was adopted, initially, to connect the various sectors of government, i.e. as a form of intragovernmental communication from which the rest of society was practically excluded, Iran's first experience online was adopted within the university system, immediately including the student communities and the academic staff⁴.

Until a few decades ago, most of Iran's national Internet connections were in fact based on academia, consisting of a national university network, then implemented later over time by additional external links established by the National Agency Communications Centers, which provided services to both enterprises and government organizations. The

pp. 51-57; A. Arsanjani et al., *Challenges of the Iranian E-Banking Business Model in Digital Transformation*, in «Journal of Money and Economy», 14, 2019, 3, pp. 389-419. I refer here to my personal observation during my fieldwork stay in Iran, between June and July 2022.

² A. Johari, *Internet Use in Iran. Access, Social and Educational Issues*, in «Springer Educational Technology Research and Development», 50, 2002, 1, pp. 80-84.

³ H. Amirahmadi, *Economic Reconstruction of Iran: Costing the War Damage*, in «Third World Quarterly», 12, 1990, 1, pp. 26-47.

⁴ G. Yang, *A Chinese Internet? History, Practice, and Globalization*, in «Chinese Journal of Communication», 5, 2012, 1, pp. 49-54.

link between the web network and the university meant that until the mid-nineties, the development of telecommunications was dynamic and relatively independent of state control⁵.

Since the beginning of the second millennium, however, the first tensions have been in place between the state agency and the network regulation and control agency, i.e. the Data Communication Company of Iran (DCI) – and the private emerging sector. The problem was not so much to agree upon who should control what, with respect to the content conveyed by the network, but, rather, on how to improve the quality and availability of access to an increasingly necessary and popular technology; in short, the real question was how to make all of Iran wired.

Until 1997, the State had difficulty providing internet access to all areas of Iran and keeping up with the development needs of businesses even in the most remote parts of the country. It was above all the sector and private investments that sponsored the ‘wiring’ of the most peripheral areas⁶.

As a result, state information agencies have been displaced in the domestic telecommunications market and have ceded the ground to much more competitive private Internet Service Providers (ISPs), some from China, India and others locally developed.

First appearing in 1994, ISPs have created the basis for the development of the Iranian Internet, thanks to the growing pool of computer engineers who have graduated from the country’s popular ICT universities in those decades; wiring Iran has had the outcome, among other things, of promoting political activism online. As scholar Bruce Bimber noted back in 1998, in his analysis on the impact of the internet in the Northern American political context, in Iran the digital revolution gave rise to an «accelerated pluralism» and a movement towards the «fragmentation of the more traditional system of interest-based group politics and a shift toward a more fluid, issue-based group politics with less institutional coherence»⁷. For the first time, in fact, even in the most peripheral areas of the country, many Iranians have had the opportunity to cross cultural bound-

⁵ B. Rahimi, *CyberDissent. The Internet in Revolutionary Iran*, in «Middle East Review of International Affairs», 7, 2003, 3.

⁶ E.T. Brooking - S. Kianpour, *Iranian Digital Influence Efforts: Guerrilla Broadcasting for the Twenty-First Century*, in «Atlantic Council», Report. February 11, 2020: <https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/iranian-digital-influence-efforts-guerrilla-broadcasting-for-the-twenty-first-century/>.

⁷ B. Thermomix, *The Internet and Political Transformation. Populism Community and Accelerated Pluralism*, in «Polity», 31, 1998, 1, pp. 133-160.

aries of the nation without moving from their villages. This represented a push towards a deep change in the cultural framework of the first wired Iranian generation, in their way of perceiving personal freedoms and designing political issues: computer technology loomed as a remarkable development in human history as well as a potentially subversive tool⁸.

The creation of IRANET (Information and Communication Network of Iran) in 1993 marked the first major step towards introducing the Internet to the Iranian public. Orby providing full Internet access, e-mail services, e-publishing and website design, IRANET has contributed to the online launch of many enterprises, organizations, institutions, information activities⁹.

Since the beginning of the new millennium, the Internet has immediately shown itself in all its ambivalence: on the one hand it was clear that its scope was revolutionary and full of opportunities; on the other hand, it was equally clear that it would soon represent a great challenge for the Islamic Republic. As was already the case for literature, music and cinema, a censorship body had to be set up specifically dedicated to the web. Controlling the web would not just be limited to filtering online contents: depending on the different political events or urgencies, the government has decided to cut the connection of the entire nation for some periods (be they long or short), when the risk of protests became more imminent, or social unrest would be very high; government has thus invested in infrastructures that would make it possible to turn the connection of Iran on and off at will and depending on odds.

The ambivalent nature of the Internet in the Iranian context had implications to which the government reacted through choices that were never unitary nor linear. The digital revolution has represented further occasions for internal clashes within politics and parliament, enhancing antithetical positions.

For example, in May 2014, the body in charge of web censorship, the aforementioned DCI, passed a motion to ban the WhatsApp mobile messaging application; however, this decision was opposed by President Hassan Rohani and Mahmoud Vaezi, then Minister of Communications. It was not clear who had the last word, whether the censorship agency or the President of the Republic himself. The proposal to ban WhatsApp was in fact approved on April 30, 2014, i.e. shortly after the acquisition by Mark

⁸ A. Adeniran, *The Internet and Emergence of Yahooboy in Nigeria Sub-Cultures in Nigeria*, in «International Journal of Cyber Criminology», 2, 2008, 2, pp. 368-381.

⁹ E.T. Brooking - S. Kianpour, *Iran and the Internet*.

Zuckerberg of the \$ 19 billion messaging app, on the basis of the motivation (recurring in Iran) that American dominance in the country was displayed through the control of communication systems; for Rouhani, however, banning WhatsApp meant fomenting dissent and discontent among Iranians which would have represented an even greater threat¹⁰.

Since all other censorship bodies were nominally subordinate to the Supreme Council of Cyber Space (then chaired by Rouhani), it was the first time that the DCI censorship body decided to filter or restrict digital content independently of the Council.

Rouhani's opposition was read controversially among the ranks of the government; the DCI felt weakened; at the political level, there was great confusion about roles and responsibilities with respect to internet regulation, both among the Cyber Space Security Council and among members of the DCI. Not everyone accepted that it was the Supreme Council that had the last word on the proposals for censure and prohibition already approved; there were many criticisms of President Rohani. This incident was emblematic of the great difficulty facing the Iranian government, which was in fact caught between two great opposing needs: on the one hand, to protect the smooth running of activities in a country that was now digitized in the educational, economic, political and even religious sector; on the other hand, however, the new digital revolution, could have led Iran directly out of the Islamic revolution¹¹.

2. The Ḥalāl Internet Utopia

The Supreme Council of Cyber Space was born in 2012. It included senior officials of the Iranian intelligence apparatus and the Revolutionary Guard Corps from the outset. Its main task was to carry out comprehensive monitoring of the national and international space with the power to issue sweeping decrees regarding the network and its use, acting as a coordinating body for Iran's international cyber policies. These include state guidelines, to which anyone who uses the network must be subject. For example, Internet cafes – which are still numerous in Iranian cities – are obliged to record customers' personal information, including their private and personal data such as names, identification and telephone numbers,

¹⁰ A. Hamshemzadegan - A. Gholami, *Internet Censorship in Iran. An Inside Look*, in «Journal of Cyberspace Studies», 6, 2022, 2, pp. 183-204.

¹¹ M. Michaelsen, *Transforming Threats to Power. The International Politics of Authoritarian Internet Control in Iran*, in «International Journal of Communication», 12, 2018, pp. 3856-3876.

as well as to install CCTV cameras to visually record all users' faces¹².

The effort to control almost 80 million users is, however, truly titanic, if not perhaps impossible. For this reason, the Iranian government has, over the years, tried to find effective alternatives to maintain the precarious balance between wanting to be a highly digitized country and, at the same time, wanting to maintain the external appearance of an Islamically correct nation.

One of the most ambitious projects in this regard was, no doubt, the creation of a national intranet as a substitute for the global Internet. It was a fairly original idea: a sort of nationalization of the network, in order to create a virtual world 'purified' of everything that was considered *ḥarām* (forbidden) in the global internet¹³.

Gone online in August of 2012 «Internet ḥalāl», or «Second internet» was intended as a more sophisticated alternative to the filtering systems used by other authoritarian regimes. While these systems were limited, for example, to denying access to certain web contents, the Iranian *ḥalāl* Internet would simply redirect users to search engines, sites and online content already approved by the State.

In doing so, it would have cut off Iran's connection to the World Wide Web, while keeping the country connected; in short, it would have given the Iranian authorities the power to create an isolated reality approved by the regime, customized for its citizens, driven by Islamic culture and morality.

This cultural attitude is overall in line with attitudes toward any other kind of typically global products. For example, throughout the country there are no McDonald's fast food restaurants, but a thousand imitations of it and of fast food in general; American-style fast food is at least as popular as local restaurants, if not more so; the same goes with imitations of luxury goods: big global brands such as Gucci, Rolex, Nike are imitated, sold and bought, in Iran globalized items are camouflaged, hidden, Islamized, but very popular. In the same way, the *Ḥalāl* Internet would have provided a sort of legitimate, local copy of contents on the World Wide Web¹⁴.

It was an impossible effort, however, to reduce the global to the local¹⁵ or

¹² B. Rahimi, *CyberDissent*.

¹³ *Tightening the Net. Internet Security and Censorship in Iran*, Part. 1: The National Internet Project, London, Article 19 - Free World Center, 2016.

¹⁴ G. Golkarian, *Globalization and its Impact on Iranian Culture*, in «Universal Journal of History and Culture», 1, 2019, 1, pp. 1-11.

¹⁵ A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University

try to flatten the multi-faceted identities to the religious, nationalist one that the Iranian government was sponsoring. The majority of the Iranian population grew up during the post-war reconstruction, in a cultural *milieu* full of contradictions: while a capitalist economy was developing¹⁶, the Islamic framework was imposed with increasing vehemence. The nineties were characterized by relative economic growth, market liberalization, technological progress and a new consumerist logic resulting from the process of capitalization of the nation.

3. Going Hybrid. Online and Offline Protests

From a political point of view, the only ideology that has had its own appeal to young people in recent years and in the aftermath of 1979 Revolution, has been Islamic reformism, which, however, has quickly faded after the arrest of its main ideologues: the Kadivar siblings, its former political leader Mir Hosein Mousavi and his wife, the Islamic feminist reformist Zahra Rahnavaard.

The deconstruction of Islamic reformism¹⁷ brought about a vacuum over public life and political discourse, which turned politics into an unattractive sector for many young Iranian people.

The alternative to politics has been the great digital revolution that has determined new identities, aspirations and worldviews for this segment of the Iranian population¹⁸. A new anthropological type was born in contemporary Iran. The Islamized body has given way to the post-Islamic body, that is, a body that does not necessarily see itself hooked to the practices and dictates of religion, but rather to the dictates of fashions and lifestyles that transcend not only the boundaries of religion, but also those of the nation¹⁹.

For this reason, the forms of mobilization and activism of recent years and starting from 2009's Green Movement, are also profoundly different

of Minnesota Press, 1996.

¹⁶ R. Matthee, *Writing Capitalism into Iranian History*, in «Iranian Studies», 2023, 56, pp. 403-407.

¹⁷ K. Amirpour, *The Future of Iran's Reform Movement*, in «European Union Institute for Security Studies» (EUISS), 2006, pp. 29-40.

¹⁸ M. Kar, *Reformist Islam Versus Radical Islam in Iran*, in «The Brooking Project on US Relations with the Islamic World», Working Paper No. 4, 2004.

¹⁹ F. Vahdat, *Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity*, in «International Journal of Middle East Studies», 35, 2003, 4, pp. 599-631.

from those of previous generations.

Young Iranians, like their peers in other parts of the world, shifted from a constant reference to core political ideologies, which marked mostly the twentieth century, to softer, depoliticized, fragmented ideas²⁰.

The years of market liberalization in Iran have led to a path of depoliticization of the public sphere. The culture of purchasable services has been affirming: from healthcare to education, the privatization of public institutions has had a strong impact on Iranian society at large.

Young people have grown up attracted more by the possibilities and promises of consumerism and the perspective of improvement in lifestyles than by politics or religion.

The new opportunities to hold social ties through the web have revolutionized traditional gender relations, leisure, the way of planning family, lifestyles, sexuality – which has always been central to Iranian culture – overturning the patterns in which religion played a pivotal role. The relationship with sacred spaces, in particular with the places of worship, also reflect these changes.

The mosque, which was a multifunctional place serving as a meeting point for communities, strengthening ties, receiving moral and financial support, discussing politics etc., is now weakened and decentralized. Many of the mosque's traditional functions no longer take place within its walls, having been transformed into services that can be achieved outside, for example online²¹.

Young Iranians have developed an a-political, disembodied, post-ideological orientation, as Hamid Dabashi called it, whose main characteristic would be determined by the absence of commitment to social issues²², which instead represented the dominant characteristic of the previous generations and the 1979 revolutionaries.

Although protests over the death of Mahsa Jina Amini involved large numbers of demonstrators on the streets of Iranian cities and villages,

²⁰ M. Giugni - M. Grasso, *Talking About Youth: The Depoliticization of Young People in the Public Domain*, in «American Behavioral Scientist», 64, 2020, 5, pp. 591-607.

²¹ Z.M. Abdel Hady, *The Masjid Yesterday and Today*, in «CURS Center for International and Regional Studies», Georgetown University, No. 2, 2010.

²² H. Dabashi, *Interstitial Space of the Art of Protest*, in E. Mohamed - A. El-Desouky (eds.), *Cultural Production and Social Movements after the Arab Spring: Nationalism, Politics, and Transnational Identity*, London, I.B. Tauris, 2021, pp. 223-238.

the initially embodied rebellion against the existing political structures was substantially different from those Iran has experimented in the past. For instance, traditional demonstrations interchanged and intertwined with flash mobs, which are emblematic of how the new generation of Iranians is really characterized not so much by a political affiliation, or by national identity, but by a belonging to transnational and planetary ideas that are shared by young people from other countries as well²³.

Even protests against compulsory veiling represented the changing goals, tools and modalities behind contemporary youth activism, which brings together climate issues, women's rights and personal freedoms.

Already a few years ago, in 2017, a young woman in her 30's named Vida Movahed had taken off her veil on the street, tied it to a stick and waved it silently like a flag, while standing in the crowd. Her act of civil disobedience was filmed and circulated online, prompting other Iranian women to organize similar public protests and express their desire for individual freedom and personal autonomy. The flash mob was replicated multiple times online, shared on the network and enacted by girls and boys either alone or in small groups.

The innovative and effective use of new media and virtual spaces²⁴ together with social networks such as Instagram and Telegram have been instrumental in disembodied protests: it is impossible for contemporary activists to not film, post or share flash mobs and demonstrations, given that technology has the power to amplify²⁵ even isolated, limited gestures²⁶.

The intense use of social media and the individualistic, direct and transitory nature of contemporary protests show how they are driven by a multiplicity of positions, often fragmented and heterogeneous, which assume dynamic forms of collective action, while often being ambivalent.

²³ H. Rheingold, *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, New York, Basic Books, 2022.

²⁴ Which is replicated elsewhere: in Latin America, for instance. See M. Fuente, *Performance Constellations. Networks of Protests and Activism in Latin America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2019, where the power of embodied and digital networks in confronting neoliberal sociopolitical regimes in the Americas is well described.

²⁵ Amplification is grounded on the concept that borders between incorporeal and corporeal enunciation are therefore blurred, in any forms of human expression, including art. See, for instance, J. Dubatti, *Convivial Arts, Technovivial Arts, Liminal Arts: Pluralism and Singularities (Event, Experience, Praxis, Technology, Politics, Language, Epistemology, Pedagogy)*, in «Avances», 30, 2021.

²⁶ A. Sadaf - F. Shahira, *Gatekeeping and Citizen Journalism: The Use of Social Media during the Recent Uprisings in Iran, Egypt, and Libya*, in «Media, War & Conflict», 2013, 6, pp. 55-69.

These forms of dissent are rooted in 2009's Green Movement, however they recently have had an immediate and disruptive effect not only within Iranian borders, but also at an international level. The 2022 *Women, Life, Freedom* movement has definitively blurred the boundary between online and offline mobilization, which meant blurring the dividing lines between national borders and the rest of the world²⁷.

4. Disembodying for Survival: Streets or Cyberspace?

The revolutionary passion has now been supplanted by an era in which Iranians come to terms with an increasingly globally articulated reality. From this perspective, the Islamic establishment seems weak and lacking the sacredness it enjoyed in the very early days after the Islamic Revolution. Politics is becoming secularized, and so does Religion: the bureaucratization and rationalization of daily life have transformed the organization of the clergy; highly institutionalized religious formation is now part of a routine emptied of mysticism and ideology; in this sense, public policies that affect people's bodies and lives perform the sole task of maintaining the appearance of a political religiosity that is in fact already secularized.

The most recent Iranian protests combined the cyberspace and the streets for their display, not only because social networks made it easier to practically organize mobilizations and keep a virtual community together, but also because the cyberspace was central for the construction of an Iranian identity outside the national borders and especially in the West.

After years of *damnatio memoriae*, it was only through the 2009 Green Movement that Iran came to be heard and seen in the West: images and pictures of young Iranian girls demonstrating with green *hijabs* were published and republished on mainstream western media, familiarizing non Iranians with an aesthetically fascinating Iranian youth, with phrases and Persian slogans – such as *Marg bar dictator* (Death to the dictator) – that even resonated as far as in Sweden, transforming the *Rahesabz* – a local protest – into a global one.

As a youth protest against the election results that had reconfirmed Mahmoud Ahmadinejad as President of the Islamic Republic of Iran in June 2009, the Green Movement lasted about a semester, then changed its external form, favoring other channels than those that had promoted it

²⁷ M. Gillen, *Human Versus Inalienable Rights: Is There Still a Future for Online Protest in the Anonymous World*, in «European Journal for Law and Technology», 3, 2012, 1.

from the beginning, surviving in the cyberspace, but disappearing from the streets. The spontaneous movements of the people dissolved to make room for a more radical politicization of the protest that took place between the stakeholders of the Iranian political scene of the time: the supreme leader Ali Khamenei, President Mahmoud Ahmadinejad, and their opponents, represented then by the reformists Mir Hossein Mousavi and Mehdi Karroubi. Even then, the approximately 4000 people arrested during those protests²⁸, many of whom were keynote representatives of culture, jurisprudence and journalism sectors, contributed to suffocate the movement, pushing it to leave the streets. Something similar happened with the more recent *Women, Life, Freedom* movement. Suppression, mass arrests and public executions, pushed the mobilization from the streets to the cyber space²⁹.

What strikes as a great difference in these 2 similar patterns is the popular quests that underlie today's protests compared to those of 2009.

The Green Movement moved popular protest for greater rights, for respect for the Iranian constitution, and, above all, for greater freedom of management of public spaces, even if it did not explicitly aim at a secularization of state institutions, nor at a secularization of Iran at large; for the first time, however, in 2009, a delegitimizing discourse emerged not so much against the Islamic Republic itself, as of its present version, that is, corrupt, not guaranteed by an effective and charismatic supreme leader. The political discourse was reformist in all respects.

Moreover, while the 2009 protests had as their reference a political ideology, namely the reformist one led by Mir Hosein Mousavi, the protests of 2022 had none. Arising spontaneously, in a capillary and discontinuous way, *Women, Life Freedom* movement has appeared, perhaps for this very reason, fragile and uncontrollable and have clashed with highly repressive forms of authoritarianism. Recent years have in fact marked a progressive escalation of political repression in Iran and this was particularly evident with the presidential elections of 2021, which saw an electoral participation among the lowest in the history of the Islamic Republic, precisely because it had a list of candidates with a very low degree of popularity among voters.

²⁸ P. Misagh, *The Rise and Demise of the Green Movement*, in B. Rahimi (ed.), *Democracy in Iran: Why It Failed and How It Might Succeed*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 2016, pp. 206-244.

²⁹ B. Rahimi, *Affinities of Dissent. Cyberspace, Performative Networks and the Iranian Green Movement*, in «CyberOrient», 5, 2011, 2, pp. 4-23.

Raisi's limited popularity and the progressive delegitimization of the government in general is also evident in the way the protests have changed. When systems are authoritarian, it is more likely that the protests do not have an organized political opposition, also because they lack a free press organ and even independent social organizations such as unions or student unions that can structure in a more unified way³⁰. Participation in the protests was also transversal to social classes and income groups, and the leading role of women and youth was another hallmark of this latest movement. Finally, even the slogans were characterized, much more clearly than in the past, by phrases openly against the Supreme Leader, which explicitly called for the removal of Ali Khamenei.

The emergence of a transnational public sphere, of which many Iranians residing in the country are now a part, in dialogue with the Iranians of the diaspora, irrevocably determines the desire and the need for change that seems to be now an unstoppable, disembodied, process.

Conclusions

Women, Life, Freedom protests took shape in a precise space-time, in the Islamic Republic of Iran at the end of September 2022. Nonetheless, they must be understood through two fundamental elements:

the first is that the mobilizations must be read in continuity with a series of protests that periodically – starting from 2009 in an increasingly acute way – have shaken the country in recent years.

The second is that this protest in *particular* became almost immediately global, disembodied and detached from national borders, attracting international attention at large thanks to its nature.

Like all great mobilizations, *Women, Life and Freedom* began with a triggering event, immediately equipped itself with clear and easily recognizable symbols on a large scale by tradition and culture, and then overcame national borders thanks to disembodied flash mobs and demonstrations through social networks, the power of the images that accompanied it and the ease with which it was possible to identify with the political discourse of protest in its trivialized version: the liberation of women from an oppressive regime.

³⁰ C. Boix - M. Svoblik, *The Foundations of Limited Authoritarian Government: Institutions and Power-Sharing in Dictatorships*, in «The Journal of Politics», 75, 2, 2013, pp. 732-744.

Women, Life, Freedom is a spontaneous protest, perhaps for this reason it has a chance to endure: it is impossible to decapitate since it does not have a head or a leadership.

In cyclical waves, Iranians have taken to the streets for different reasons, most notably since 2009. What makes the current protests different from the past is that they are not part of a political project. Rather, it is the issue of the physical and social body that has taken hold, by becoming visible both online and offline; in this sense, the protests have to do with physical bodies that have entered a public space normally forbidden to them, through a process of disembodiment via cyberspace. There have been no political declarations; bodies have tried to reappropriate forbidden practices such as revealing themselves, seeking their autonomy, within the social space and through the virtual space. Hannah Arendt comes to mind with her notion of «space of appearance»³¹: if power operates with the aim of structuring public and private space in such a way as to make the appearance of some social bodies substantially difficult or impossible, appearing is in itself a form of protest, be this appearance online or offline.

³¹ H. Arendt, *On Revolution*, New York, Penguin, 1963.

Rational Palintropy, or: The Productive Tension of the History of Ideas

Enrico Piergiacomì

abstract – This is a short paper that spells out the sources of inspiration of my work as a historian of philosophy, namely a non-metaphysical version of Heraclitus' theory of the unity of opposites, and aims to clarify the key ideas of this methodology through four case-studies that are either at an advanced or early stage. I will summarize my investigation into the following philosophical traditions, or unities of (apparent?) opposites: (A) atomistic theology (= unity of materialism and spiritualism); (B) religious hedonism (= unity of hedonism and religion); (C) the scientific poem (= unity of science and poetry); (4) rational theories on performative arts (= unity of reason and performance).

Keywords: de-polarization – methodology – poetics – religion – science

«... διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος
ἄρμονή ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης
diverging, it accords with itself: a palintropic
harmony, as of a bow and a lyre»¹.

(Heraclitus, *On Nature*, fragment 22 B 51)

1. Introduction

The choice of a line of research implies a commitment to a principle of unity. Most of the time, this unitary factor could coincide with the chosen topic of inquiry, within a larger field. For example, although scholars of literature use distinct methodologies, make recourse to various styles of argument, study more authors or topics, differ in their goals (some might be more theoretical, other historically-philologically focused), the principle of unity of each researcher could indeed be thematic. One scholar could dedicate one's entire life to define the verse-form, another to the intersection between the genre of the novel and history of art, another to the criteria that allow us to understand when a text could be qualified as 'literary' and how to distinguish it from 'non-literary' texts, and so on. This unitary direction allows to find in even the most unsys-

¹ In H. Diels - W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratierk*, Berlin, Weidmann, 1956 (from now on just DK) = fr. 9 D49; A. Laks - G. Most (eds.), *Early Greek Philosophy*, 9 vols., Cambridge MA - London, Harvard University Press, 2016 (from now on just LM).

tematic researcher a coherent direction, rather than the abandonment to disorder and chaos.

My general principle of unity is surely the large spectrum of the history of philosophy or ideas, with a special interest in the ancient period (5th century AD-6th century BC) and its reception in the Renaissance / early modern eras (14th-17th centuries AD). In this respect, the philosophical dimension is the thematic object of my inquiry, although the use of philology comes first. Indeed, before expressing any personal opinion, I reconstruct as objectively (or better: impartially) as I can what ideas were defended by a philosopher, a group of philosophers, or an intellectual movement, basing my reconstruction on existing evidence. This allows me also to define what the term «philosophy»² really meant for these thinkers who may have not considered themselves as philosophers, like the so-called «Pre-Socratics»³. After such a philological enterprise, I move to the actual interpretation of these philosophical doctrines and ideas, for example by evaluating their consistency, their weak and strong points, but especially if they can still dialogue with the present. Sometimes the outcome may be that these philosophers are still interesting because they are very different from us, namely they address contemporary problems in ways that might challenge our certainties, our prejudices, or what we consider 'intuitive', if not 'natural'. In the footsteps of what Bertold Brecht argued (e.g.) in *A Short Organum for the Theatre* about the theatrical stage, I call this process a «distancing effect» (*Verfremdungseffekt*)⁴.

However, if I am asked to specify my line of research more in detail, I would answer that I run into a sort of paradox. I am especially intrigued by what could appear *prima facie* impossible: to unify opposite areas, concepts, and lifestyles. The paradox is then that my unity consists in fascination with disunity, or in finding a bridge between remote spheres of inquiry under the theoretical and the practical levels.

² Which is still controversial. Cf. T. Nagel, *What Does it All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

³ L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete (e nemmeno con Socrate)*, Bologna, Diogene Multimedia, 2015.

⁴ J. Willett, *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, New York, Hill and Wang, 1964, pp. 179-205.

In order to clarify my case, it could be useful to briefly recall the precedent of Heraclitus, quoted in the epigraph of my essay⁵. Despite some surviving attempts to attribute to him the theory of the continuous flux or constant change of things, which was instead defended by his pupil Cratylus, it is today clear that he argued, on the contrary, that our world is a stable and coherent whole, which he qualifies as a «harmony» of conflicting appearances. If we affirm that reality is multiform, it is because we do not recognize this unifying or harmonical principle that lies beyond what we falsely divide and distinguish. For instance, cold and hot are unified opposites, for they are different extremes of a whole that continuously transform and yet remains identical, i.e. temperature. Heraclitus also claims, according again to the maxim quoted in the epigraph, that this harmony produces a productive tension: the transmutation of the appearances is «palintropic» (παλίντροπος), namely its direction (τρόπος) goes back and forth (παλίν). Finally, he compares this tension to the one found in a bow and a lyre. These two objects are not chosen arbitrarily, but especially the second. For a lyre can produce a beautiful harmony precisely because its strings continuously produce opposites tones.

Without accepting any metaphysical and ethical implications of the Heraclitean doctrine, like the identification of this harmony with God (B 67 DK, D48 LM) and the divinization of conflict (cf. B 53 DK, D64 LM: «War is the father of all and the king of all»), I tend to find this perspective quite inspirational under the methodological point of view. It can be possible that, after a close inspection, many concepts, lifestyles, and so on that we tend to oppose could be harmonized, hence brought to a productive 'tension' and used to challenge our ordinary preconceptions. And since my research activity concerns the history of ideas, I tend to do more precisely historical-philosophical inquiries that show that these oppositions have been often already denied/criticized in the past. The goal of my unitary principle of study would consist, in other words, to reconstruct and reenact some minor or even neglected intellectual traditions.

Of course, such a research direction can raise further questions. If the distinction between opposites is illusory, then when and why was it created? Is a false opposition either an error of the mind and a cultural construction, or is it the outcome of an overinterpretation of some elements grounded on reality? What benefits (cognitive, ethical-political, etc.) are bestowed by replacing the unity of some opposites to their separation? And many others.

⁵ For more details on this thinker, cf. C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

I would go much beyond the limits of this paper, if I tried to give an abstract answer to these questions, as well as an exact discussion or definition of complex words like «opposites», «reality», and «harmony». In what follows, I prefer instead to summarize four case-studies that are still under investigation, with the hope that this synthesis will at least clarify some parts of my general 'Heraclitean' methodology.

2. Materialism and Spirituality

Marx's definition of religion as the opium of the people⁶ is an excellent example of the present opposition between a spiritualistic worldview and a materialistic one. Materialism *per se* seems to be the enemy of spiritualism, for it destroys the pillars of all spiritual beliefs, such as the immortality/incorporeality of the self, the conception of a providential God who rules everything with intelligence/love, and the human capacity to transcend the spatial-temporal sphere. In this respect, if one is a materialist, then she/he is an atheist. Conversely, if one is a spiritualist, then she/he shares a non-materialistic conception of reality.

There are two ways to try to unify the opposites of spiritualism and materialism. On the one hand, a spiritualist could argue that matter is spiritual, for instance could claim that the material self is immortal, or that one can find the presence of God even in the most irrational and ugly phenomena of the human world. I have not yet explored this alternative, although it seems that such a view could be endorsed by pantheists and mystics that interpreted the spirit as a form of special matter, such as Anne Conway⁷. On the other hand, it is also promising to proceed in the opposite direction, namely to study the possibility for a staunch materialist to recognize the existence of some divinity and a form of transcendence. In this latter case, the necessary co-implication of materialism and atheism will turn out to be false, or at least not grounded.

I think that this line of research can find promising material in Hellenistic Greek philosophy (4th-1st centuries BC), especially in Epicureanism. This movement was founded by the philosopher Epicurus, who was a materialist who defended atomism, or the reduction of everything to atoms and void, thus implying that the soul/self is also atomic and will not sur-

⁶ Cf. here e.g., E. Pedersen, *Religion is the Opium of People: An Investigation into the Intellectual Context of Marx's Critique of Religion*, in «History of Political Thought», 36, 2015, 2, pp. 354-387.

⁷ On which cf. J. Borcherding, *Loving the Body, Loving the Soul: Conway's Vitalist Critique of Cartesian and Morean Dualism*, in «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», 9, 2019, pp. 1-36.

vive death⁸. Yet Epicurus did not deny the existence of the gods and even transcendentalism. Indeed, his whole theology attempts precisely to show that the gods exist, are infinite in number, are eternal despite being atomic compounds that constantly emit atoms that ‘touch’ our minds, enjoy a blissful life, and can be emulated by humans, who will then reach their same blessedness and a sort of immortality. This last puzzling point is grounded by the fact that philosophy bestows a sort of ‘changelessness’ to its adherents, such as the immunity to fear, the self-sufficiency that descends from the rational control of desires, or the independence from external events⁹. The perspective also explains the mutual veneration between Epicureans as divine beings, exemplified by the fragment of a letter of Epicurus to his pupil Colotes¹⁰.

One could object that the Epicurean gods were also conceived as detached from human affairs (*Her.* §§ 76-77, 81), that therefore Epicureanism destroys providentialism, and that the positive role of divinity is limited to the incarnation of a model of happiness. The answer to the difficulty is that this denial of providence is not the consequence of atheism, but rather an element that was reread under a different conception of the spiritual life. It is interesting to consider the case-study of the prayer, which Epicurus and his followers continued to perform to know the essence of the gods and to receive their atoms (cf. here Cicero, *On the Nature of the Gods*, book I, §§ 43-49 = fr. 352 Us.), thus achieving a better understanding of divine blessedness and learning how to recreate it in the human sphere. In this respect, there is a kind of providence even in Epicureanism. If the gods did not exist, we would not receive their atoms and we would have no knowledge of the divine which allows us to discover the essence of / the means for our happiness.

I have argued at length in favor of the seriousness of Epicurean theology¹¹. My next move would be to try and study in much greater detail its connection with politics, hence the sphere of action that an ordinary materialist finds incompatible with any form of spiritualism. It would be interesting to attempt the reconstruction of the social-religious activity of the «Epicurean priests», namely Epicureans that were responsible of the cult of some

⁸ Cf. e.g. his *Epistle to Herodotus* (from now on just *Her.*), §§ 63-68, in F. Verde (ed.), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, pp. 51-53.

⁹ Cf. the entire *Epistle to Menoeceus*, in G. Arrighetti (ed.), *Epicuro: Opere*, 2nd revised edition, Torino, Einaudi, 1973, pp. 106-117 (from now on just Arr).

¹⁰ Fr. 141, ed. by H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887 (= fr. 65 Arr).

¹¹ E. Piergiacomini, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2017.

traditional deities – that were indeed conceived as providential – and contributed to the spiritual guidance of the community. Some of these characters have been already identified by the French scholar Renée Koch¹², but it would be worthwhile to ascertain in concrete terms what religious duties they performed, how they put them in agreement with the conception of the detached gods, and especially what their positive political contributions were. This research would also reinforce the claim that one can identify a form of ‘providentialism’ even in Epicureanism.

3. Hedonism and Religion

Close to the tradition that I have finished to summarize is what I tentatively call the «religious hedonistic» movement. This flourished especially in the Renaissance period thanks to the work of some Christian philosophers and theologians who attempted to unify two apparent opposites: religion and hedonism. Today, indeed, these two dimensions are often spontaneously separated. According to the ordinary conception, the religious agent will despise pleasure as sinful and avoid all worldly pleasurable temptations (food, sex, wealth, etc.), while the hedonist will search for these things only and find unpleasant the ascetic/retired lifestyle of those who are completely or mostly dedicated to God.

Such an opposition relies at least on two hidden assumptions that are challenged by Christian hedonists. On the one hand, the ordinary conception supposes that religion and hedonism differ because of their object: the former searches for God, the latter for pleasure. But the religious hedonist actually admits that she/he searches for the divine or the supernatural because she/he finds in it «satisfaction», «joy», «love», «sense of fulfillment»: something that can ultimately be read as a hedonistic principle. The disagreement between the religious agents and the hedonistic ones exists in words only, not in deeds. So, for instance, the religious hedonist Lorenzo Valla (1407-1457) represents in book III of his dialogue *On Pleasure* a speech by the Franciscan Antonio da Rho, who claims that Christians receive pleasurable reactions when they love God:

«Loving itself is delight, or pleasure, or beatitude, or happiness, or charity, which is the final end or goal for which all other things are. Hence, I do not agree that God ought to be loved for his own sake, as if love itself and delight existed for the sake of an end and were not themselves an end»¹³.

¹² R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005, pp. 226-230.

¹³ M. de Panizza Lorch, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Paderborn, Fink, 1985, p. 275.

On the other hand, the opposition religion vs. pleasure is based on the questionable assumption that one cannot enjoy at the same time spiritual joy and non-sinful worldly delight. It is also possible, according to the Christian hedonists, to attempt to achieve both by exercising reason and some religious virtues¹⁴. Here, the strategies for finding both spiritual and worldly pleasures could differ, depending on how one conceives this virtuous activity. To return once more to Lorenzo Valla, or more precisely to the speech of Antonio da Rho, his idea is that renouncing worldly foods, beauties, wealth, and so on enables to achieve a transcended or spiritualized version of these delights. Here is one of the many passages:

«... the body and blood of our Lord and King, Jesus Christ, will be ministered to us, even from his very hands, in that most honorable, celebrated, and in truth Godly banquet. This food and drink will be of such sweetness that I might almost say the sense of taste will conquer the other senses. We shall never be satiated with this nourishment; it will not permit hunger and thirst to return, but will leave a continuous sweetness in our mouths ...»¹⁵.

Another example is provided instead by the religious views of the Christian hedonist Pierre Gassendi (1592-1655)¹⁶. His *Syntagma philosophicum* (or *Philosophical Synthesis*)¹⁷ attempts to put religion in agreement with hedonism not by appealing to transfiguration, but by affirming that both spiritual and worldly things deserve attention. God providentially created the world so that we can have many pleasurable experiences (SP II, 661a-662b, 678b-679a, 700b-702a, 710a-b) and promised to us that, after death, we will be supremely happy in contact with the angels and other incorporeals (SP II, 635a, 651b). This means that a true Christian will try to maximize the delight both in the temporary existence in this world and in the eternal future life. If she/he will aim only to one extreme of the spectrum, she/he will have a lesser pleasure, when she/he could have had a greater one.

A major problem of this tradition is that one cannot exclude that «religious hedonism» was sincerely defended by these thinkers. Indeed, Valla and Gassendi are presented by some scholars as atheists and libertines who used the religious language/conceptualization in order to

¹⁴ On this topic, cf. now L. Nauta, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard, I Tatti Studies in Italian Renaissance History, 2009, spec. chapter II.5.

¹⁵ M. de Panizza Lorch, *A Defense of Life*, p. 301.

¹⁶ Cf. in general M. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹⁷ Now in T. Gregory (ed.), *Pierre Gassendi: Opera omnia*, 6 vols., Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann, 1964, vols. 1-2 (from now on, just SP).

hide their all-too-human hedonistic ideas and thus avoid prosecution for defending the latter too openly. This is also proven by the fact that their arguments create many tensions and problems, which suddenly disappear if we present these thinkers as non-religious¹⁸. I am not convinced by such a reading, for it is based on an implicit projection of our present assumptions onto the past. Since we think today that no unity between religion and pleasure is possible, then Valla and Gassendi could not have really believed in a religious foundation of the life of pleasure. Finally, the tensions and problems opened by their arguments can be actually read positively. These should generate the above-mentioned «distancing effect» from our certainties and induce us to reconsider what we consider intuitively true.

4. Science and Poetry

A third case-study that can challenge a present opposition is the historical tradition of the scientific poem. Nowadays, indeed, this would sound as a contradiction in terms. With 'science', one generally refers to firm and impersonal/objective knowledge of reality, through rational methods and repeated experiments/observations. The term 'poetry' apparently refers, instead, to qualities placed at the opposite side of the spectrum. For poets are the champions of subjectivity, who describe their personal feelings and precarious visions of the world, making recourse to images and expressions that are beautiful but also arbitrary.

However, if the unity between science and poetry sounds today absurd, in the past it would have sounded as plain and familiar. At the beginning of Greek culture, poetry was considered the principal way for transmitting in an oral form the scientific knowledge of the time, as one can see from the Homeric poems, defined by Eric Havelock as «tribal encyclopedias»¹⁹, and the works of early philosophers-poets like Parmenides, Empedocles, Lucretius. This form of communication soon had to compete with the written prose of medicine and science, but continued to survive throughout the centuries and until today.

¹⁸ *Mutatis mutandis*, cf. F. Gaeta, *Lorenzo Valla: filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1955; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1983.

¹⁹ Cf. the seminal book of E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 1963, *passim*, but spec. pp. 66-70.

And although there exist some contemporary attempts at scientific poetry²⁰, they remain a minority.

Now, in order to attempt a sort of 'return to the past', or into this coalescence between science and poetry, I find particularly intriguing a focus on the work of Girolamo Fracastoro (1478-1553). This Italian poet, philosopher, and practitioner wrote numerous works, including the scientific poem *Syphilis* (1530)²¹ and the dialogue on poetics *Naugerius* (1549)²². Both these texts contain explicit and implicit arguments that defend poetry's fusion with science, hence a foundation of the scientific poem. On this occasion, I will limit my analysis to three points.

The first can be derived from Fracastoro's reflection on admiration and beauty. The character Naugerius that gives the name to the dialogue affirms that one of the poet's duties is to create beautiful speeches that generate a sense of marvel toward the universe. He also adds that a poet is not necessarily one who writes in verses:

«... if there were no poets, no one would know the beauties of the world, for the nations without poets are without refinement, without urbanity, without beauty. Moreover, I give the name of poet not only to one who writes and makes verses, but to one who is a poet by nature, although he writes nothing; and the poet by nature is one who can be seized and moved by the true beauties of things, and who, if he happens to speak, is able to speak and write through them» (*Na.*, p. 71).

The reference to the «poet by nature» hints, in my opinion, also at the scientist, who can generate this same sense of marvel and beauty during a scientific inquiry. In the scientific poem *Syphilis*, Fracastoro himself says that studying the dangerous and horrific essence of contagion implies a marvelous contemplation of the power of nature (*Sy.* p. 172, vv. 259-260: *super omnia miram / naturam*). Therefore, poetry and science can be united, because they produce the same ecstatic and even 'quasi-religious' awe towards the universe.

²⁰ See for instance, in Italian culture, the attempts of A. Anedda, *Geografie*, Milano, Garzanti, 2021, and F. Buffoni, *Betelgeuse e altre poesie scientifiche*, Milano, Mondadori, 2021. For more extensive references, cf. the brilliant book of S. Illingworth, *A Sonnet to Science. Scientists and Their Poetry*, Manchester, Manchester University Press, 2019.

²¹ G. Fracastoro, *Opera omnia*, Venezia, Giunta, 1555, pp. 170-185, from now on just *Sy*.

²² R. Kelso (ed.), *Girolamo Fracastoro Naugerius, sive de poetica dialogus*, with an introduction by M. Bundy, Illinois, University of Illinois Press, 1924 (from now on just *Na.*). On its content, cf. S. Pearce, *Fracastoro on Syphilis: Science and Poetry in Theory and Practice*, in P. Antonello - S. Gilson (eds.), *Science and Literature in Italian Culture from Dante to Calvino*, Oxford, European Humanities Research Center, 2004, pp. 115-135.

The second argument has contemporary relevance. Poetry is a way to disseminate science, namely to teach how to express in a clear and attractive way the theoretical knowledge of the world. A scientific poem has then the capacity to communicate the discoveries of scientists and, extensively, to put them into useful practice:

«... it is evident how useful the poet's style is, so far as style is concerned. For in itself it means knowledge of all the excellencies, all the beauties in every form of speech ... For the same reason, if the poet imitates the things which belong to the intellect he will teach more because he omits no beauty which can be attributed to things, while all the others are limited, inasmuch as they seek not all, but only some of the beauties» (*Na.*, pp. 67-68).

The third and final argument in favor of the coalescence between poetry and science is that the poet will have to acquire scientific knowledge and the scientist will need to become poetic, if both intend to translate intellectual contents in good form. In other words, the unity between the two fields is desirable because it will bring to a perfect exposition of ideas. A scientific poem appears to be a way to translate into concrete/vivid language the abstract and difficult theories of science:

«If men wish to know about agriculture, natural science, philosophy, and any other subjects that the poet has written about, they will go to the poet, not those who wish to know the bare and in a way rude facts, but those who desire to see objects, as it were, alive, perfected and adorned with their appropriate beauties» (*Na.*, p. 71).

«Therefore the poet too if he writes of agriculture, or of nature, is ignorant of these things to the extent that he is a poet and skilled in writing, but knows them to the extent that he has learned them. Besides, it is necessary to know, if one wishes to teach. It is not necessary to know a great deal, but to know exactly» (*Na.*, p. 73).

Ideally, then, scientists and poets should try to cooperate in writing a scientific poem, for this will boost both rational inquiry and efficient dissemination. Poetry and science can aspire to the same goals – i.e., knowledge and beauty – with their dedication to a unique literary genre.

5. Reason and Performance

One last case-study that I would like to consider is the potential unity between reason, or inquiry through controlled practice and argument, with the performative arts. At a first sight, this could appear a repetition of the problem posed by the scientific poem. Performance is indeed a form of poetry, while reason is the human faculty used in philosophy and science. In reality, although performative arts are akin to other poetic productions because they pursue beauty and wonder, they are also different since

they try to evoke on the scene something that cannot be fully expressed in words, and hence is more mysterious and can only be foreshortened through the performers' bodies in action²³. It follows that, if it is true that all performances are poetical, the reverse claim that all poems are performative is not equally valid.

Providing that we accept the distinction between the third and fourth case-studies, one can again perceive as puzzling the attempt to unify those opposites. Reason tries to ground everything on logic and argument, but performance strives to achieve something that cannot be logically argued. However, in my project *Teatrosafia*²⁴, I try precisely to bridge these two extremes that seem to be refractory to any dialectical synthesis. This apparent impossibility could be overcome through two complementary strategies: a reflection on the mysteries of the performative arts and an attempt to add a performative quality to rational argumentation. I call the former «theatrical philosophy», the latter «philosophical theater».

The first strategy is explored with the study of the conceptions of the performative acts in ancient philosophers. These tried to explain the dynamic of the scene, its psychological and cognitive effects, its sources (whether a specific technique, or inspiration), its impact on the sociological and political spheres: all things that somehow give a linguistic and logical expression to the essence of an artistic event that cannot be expressed linguistically, or logically. The unity between reason and performance is then found through a paradoxical theoretical move, namely through reasoning about the impenetrable.

As regards the second strategy, by studying this same tradition I attempt to show that some ancient thinkers recognized performative elements even in philosophy itself. One may think of Xenophanes of Colophon (570-478 BC), who attempted to substitute the performances of rhapsodes – who recited Homer's poems that represented the gods as engaging in vicious/evil conduct – with new verses that describe moral and invariably good deities (fr. 20 B 10-26 DK = fr. 8 D7-21 LM). It is also possible to focus on Plato's philosophical dialogues, whose true meaning can be expressed not by a character who argues in favor of a specific rational thesis, but by the general evolution of the discussion and some interesting scenes that might even contradict what is explicitly said by Socrates, or the protagonist of most Platonic texts. A good example is passage 505c of

23 C. Morganti, *La grazia non pensa. Discorsi intorno al teatro*, Imola, Cue Press, 2018, pp. 25-28.

24 E. Piergiacomi, *Teatrosafia*: <https://www.teatroecritica.net/tag/teatrosafia/>.

the *Gorgias*²⁵, where the Socratic defense of justice as intrinsically worthy of choice is implicitly presented on the scene as powerless to convince Callicles: a man that declares that a selfish search of personal utility must be pursued on any occasion, even at the expense of the laws and the well-being of the community. The sign of Socrates' failure is that, in this extract of the dialogue, he does not find people available to speak with him and he is forced to develop his apology of virtue alone. Therefore, his words express a certain message, but are contradicted by his isolation and by the passivity of the other characters, hence by an act of performance and not explicit philosophical reasoning²⁶. To conclude, another way to unify performance and reason is to stage a philosophical dialogue and to show how often the actions of a performance can signify more than what is explicitly said.

If it is then plausible to conceive such a unification, it will follow that a rational message may be conveyed through non-rational means. Reason becomes extremely powerful when it is embedded in a performance, and conversely a performance becomes even more fascinating or mysterious if one tries to describe its essence through intellectual speculation.

Conclusions

In this essay, I have tried to present my research as an historian of ideas who attempts to work at an interdisciplinary level, focusing on the interactions between many areas of inquiry. In my investigations, I find particularly attractive the goal to try to unify perspectives that are normally considered to be incompatible opposites, mainly through historical reconstructions of thinkers or philosophical traditions which had already challenged a specific opposition. Given this approach, my job essentially consists in re-discovering theories of the past. Hence, I am less of an original inventor and more of an erudite who tries to apply his knowledge of ancient/modern philosophy to contemporary philosophical discussions.

Moreover, I tried to clarify my goal through a brief consideration of four case-studies. The first is the atomistic theology of Epicurus, which shows that materialism and spiritualism can be unified with the belief in gods that do not intervene in human affairs and cannot reward us with a bless-

25 J.M. Cooper - D.S. Hutchinson (eds.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis - Cambridge MA, Hackett, 1997, p. 850.

26 On the performative elements of the Platonic texts, cf. e.g. the collection of essays of F. De Luise (ed.), *Il teatro platonico della virtù*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2017.

ed life after death, but nonetheless can be venerated and imitated as perfect models of blessedness. The second one consists in the tradition of Christian hedonism, whose adherents argue in favor of the unity of religion and pleasure either by transfiguring the pleasurable things of the world into their spiritual counterparts, or by inviting to search for the delights of the spirit. The third case-study is represented by the scientific poem, which I am starting to examine with a special focus on Girolamo Fracastoro, who gives three sound reasons for pursuing this peculiar literary genre (generation of the sense of marvel, effective dissemination of science, and the capacity to translate abstract ideas into very vivid-concrete expressions). The fourth and last tradition that I have isolated consists in ancient philosophical theories on performance, as well as in the writings of some philosophers that tried to stage either the victory of reason over false beliefs (Xenophanes), or on the contrary the limits of philosophical inquiry (Plato). This allows me to conceptualize the hybrid nature of theatrical philosophy and the philosophical theater.

All these oppositions can be just illusory, or they can be much more nuanced than it is usually believed. The history of ideas shows that opposites can mutually transform into each other and have a dialectical interaction, in a way that is very similar to the «palintropic» harmony described by Heraclitus. For sure, unification can result in 'tensions' and raise many problems, doubts, and objections. But this – I believe – is one of the reasons that make these four traditions or case-studies particularly worthy of analysis and attention.

Violence, Chaos and Theophany in *Habakkuk 3*

Debora Tonelli

Abstract – Divine violence often causes scandal, since the current image of divinity is one-dimensional, focused on features such as mercy, justice, forgiveness, etc. In reality, the Bible – First and New Testaments – is not afraid to present many faces of God, even those that are scandalous to us. The aim of this paper is to show the role of divine violence in restoring order in the cosmos through the analysis of one of the most complex texts of the First Testament: *Abakkuk 3*. The restoration of the cosmic order is also the restoration of good and earthly justice. It is evident, however, that the world of the contemporary reader is different from that of the author and his readers: textual analysis shows the distance that separates them and, at the same time, opens up a space of issues that solicits numerous questions about our way of place ourselves in front of religion and the divine, on our presuppositions and our expectations.

Keywords: divine violence – psalm of lament – theophany – chaos

1. Introduction

The ancient cosmogonies tell of a primordial chaos until the intervention of a divinity brings order to the existing. This also happens in the Bible, where Elohîm makes order by distinguishing the time (day, night)¹ and space (earth, water, sky)²: everything is put in its place. Looking at what was done, the narrator says that «God saw that it was good», where the adjective *tov* (good) expresses not a moral judgment but the fact that what was done complies with his plans. The ordering of the cosmos corresponds to what He wanted. In the ancient world, religious cults and political systems contributed to the maintenance of this order, that is, to stability and harmony. However, this does not mean that everyday life was peaceful: wars and conflicts were frequent and reflected what was happening in the divine world. Thus, for example, even in the Bible, victory in war is not due to men, but to the divinity who guides and protects them. Divine world and the human world were interdependent.

¹ Gn 1, 4.

² Gn 1, 7.9.

As always happens when dealing with ancient texts, over the centuries, the lexicon and literary images used by biblical authors and editors have gradually lost the immediacy of their meaning, because the world of the reader is profoundly different from that of the authors and their narratives. Theophanies, often narrated with images of divine violence, are among the most significant in this area, also because the biblical authors prefer the 'staging' of their own testimony of God to the argument aimed at convincing the listener. For them, inner faith, liturgical practices and the mystery in which God is enveloped were all one.

Through the analysis of *Habakkuk 3*, I reflect on the images of divine violence that describe the restoration of order and the overcoming of chaos. However, a single text cannot provide an overview of the biblical tradition, composed over a very large period of time.

Returning to the text means confronting the complexity of its world and the difference that remains with the world of the reader. However, this gap should not be interpreted as a loss, but as a space for questioning, in which we have the opportunity to reflect on the complexity of the religion and on the way in which we can place ourselves in front of it.

The essay takes into account the editorial position which is not aimed at biblical scholars and theologians, therefore, after a general overview of the text, I will focus on some of its literary characteristics. Finally, the reflection will be focused on the theophanic images. It will not be possible or necessary to clarify everything, rather it will be possible to suggest the complexity of the text and the experience of faith that it bears witness to and in which religious images and imaginaries are rooted. The latter give rise to systems of practices and beliefs. Over time, however, such practices and beliefs lose their direct link with their source and become incomprehensible. When one reaches this point, the time has come to rethink one's knowledge of God and its forms of expression.

2. Habakkuk 3, 1-19

The prayer of the prophet Habakkuk is in the third and last chapter of the prophetic book of the same name in the collection of the Twelve Minor Prophets. Despite the fact that they have been handed down in a single scroll, this does not mean that these books constitute a literary unit³. In fact, scholars are divided between those who try to reconstruct

³ E. Ben Zvi, *Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations*, in J.W.

the redaction of the individual books within the context of the collection and those who prefer to study them individually. Here, the choice is to analyze the composition independently, referring to other places in the OT to the extent in which they are important for contextualizing or going deeper into some textual elements which contribute to understanding the violent images of the divinity. However, the subject of the composition is a great deal broader, and the violence exercised by God is only one of the ways in which He is revealed. The attention of the one who is praying is wholly focused on the divine providence, on which the effective realization of the plan of God solely depends⁴. He, in fact, is *nābî*⁵ literally «called», that is, the one who speaks in the name of the divinity. That does not mean that he foresees the future but that, in his observing of current affairs, he knows how to grasp the principal aspects and to interpret them along the lines revealed to him by God.

The prayer is framed by the autobiographical events concerning the prophet who operated between the VII and the VI century B.C. but, as always happens in the OT, the redaction of the composition does not coincide with the historical activity of the one praying since, in fact, the former occupies a broader period, probably as far as the post-Exilic period⁶. For reasons which we cannot consider here, the attribution of the composition to the prophet relates to the theological imagery which is in the background and which generates a play of allusions and references that has specific intentions with respect to the reader: it consists in offering him the key to read events and future scenarios. The prophetic vision takes shape as a cognitive capacity of reality and not simply as imagination: the prophet's observing is oriented to understand events and insert them into a horizon of meaning able to provide the direction of those events. This ability to give form to reality is expressed in images and language which are not always immediately clear to the modern reader

Watts - P.R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 126-156.

⁴ E. Achtermeier, *Naum-Malachi*, John Knox, Atlanta GA, 1986, p. 54.

⁵ The English «prophet» comes from the Greek πρόφημι «proclaimer». Hebrew has several terms for designating the prophet: in addition to *nābî*, we find *rō'eh* «seer»; *hōzeh* «seer» and the expression «man of God». In general, the prophet is one who, inspired by God and without the aid of divinatory techniques, reveals the divine message. M. Weippert, *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in G. Mauer - U. Magen (eds.), «Ad bene et fideliter seminandum». *Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987*, Kevelaer - Neukirchen - Vluyn, Butzon & Bercker, 1988, pp. 287-319, here pp. 289-290.

⁶ L. Peritt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 43.

because inserted in a distant literary context which can be reconstructed only by means of those texts which one is trying to decipher. Some literary difficulties remain insoluble; some verses are untranslatable; and others have a meaning which is not immediately evident as is clear also from the ancient translations. However, our aim is not to reconstruct a hypothetical text, but to understand how it is that the prophet claimed to grasp the divine revelation in violent events despite giving value to the peace that followed them. In other words: if peace was also something valuable for the authors of this composition, why do they attribute violent actions to God and even praise them?

What does it mean «to pray»? Which is the theological role of the literary images of divine violence?

3. Dating and Author

The dating of this composition is uncertain and depends above all on the language and images employed. In a general way, we can affirm that scholars agree in attributing a long redactional process to the book of *Habakkuk* and, in particular, to chapter 3⁷, that was transmitted and re-elaborated in order to respond to questions that arose in successive periods. That contributed to rendering the composition very complex⁸ or even enigmatic⁹.

The prophetic figure who gives his name to the book has a historical origin but he is not recognized as being the source of the book which seems, instead, to satisfy a demand much later than the period in which he operated. The prophetic activity of Habakkuk was recovered whether because it had retained a certain authority or whether it was consistent with the testimony which the authors of the composition intended to transmit, that is, the superiority of Yhwh over the forces of nature and the enemies of Israel. This operation of recovery of the past projected into the future attributes to the text the double function of middle term between the author and the reader, and, at the same time, it is the object of intentions (on the part of the author) and interpretations (on the part of the reader) which cannot be defined once for all.

⁷ R.D. Haak, *Habakkuk*, Leiden, Brill, 1992, pp. 78-104; T. Hiebert (ed.), *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Atlanta GA, Scholars Press, 1986, pp. 81-128; D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, Missoula MT, Society of Biblical Literature, 1972.

⁸ P. Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, Köln - Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1977.

⁹ U. Cassuto, *Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Text*, reprinted in *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem, Magnes, 1975, vol. 2, pp. 3-15.

4. Some Literary Features

In the title of the composition (*Hab 3, 1*)¹⁰, it is said that it is a *ṭ^epillāh*, that is, a prayer, of the *nābî'* Habakkuk. The characteristics of this prayer are the object of discussion among scholars. For example, according to Perlitt¹¹, the principal theme of the book is the prophet's question about the plans of God, that is about the future of the promise made to Abraham about the prosperity of his people (1, 2) and then also of all the human race and about the «why» of the waiting (1, 3. 13). These questions are transformed into hope (2, 3) and then into thanksgiving and praise (3, 18).

With regard to the purpose of the composition, Achtemeier¹² claims that *Hab 3, 3-15* is a hymn that recounts a vision in which the prophet Habakkuk sees the punishment inflicted by God on the Babylonians and the other nations of the earth (v. 12). For Hiebert¹³, instead, it is an ancient song of triumph which was sung during the liturgy from what can be deduced from the musical directions (vv. 3a. 9a. 13. 19). This composition is independent of the first two chapters of the Book and had a long redactional history, influenced by Ugaritic and Akkadian¹⁴.

Haak puts forward a different argument, considering the book of Habakkuk in its unity. Starting out from the fact that the third chapter is recorded in the scroll of Murabba'ât and in the Greek scroll of Nahal Hever, he maintains that *Habakkuk 3* was included in a corpus of contemporary traditions¹⁵. However, there is still no answer to the question concerning the existence of an oral tradition preceding the written one. Despite the fact that most studies attribute an oral origin to the prophetic tradition, in the case of *Habakkuk 3*, Haak claims that the complexity of the text derives – on the contrary – from the fact that the work originated in written form¹⁶.

From this brief survey, we can draw some considerations: *Habakkuk 3* is a literarily complex composition with a long redactional history attested in

¹⁰ Hereafter, for the quotation of the verses of *Habakkuk* I'll use the official abbreviation of the book *Hab*.

¹¹ L. Perlitt, *Die Propheten Nahum*, pp. 42-44.

¹² E. Achtemeier, *Naum-Malachi*, pp. 53-54.

¹³ T. Hiebert (ed.), *God of My Victory*, pp. 1-59.

¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵ See also P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, T. XVIII, 1944, pp. 247-248.

¹⁶ R.D. Haak, *Habakkuk*, pp. 151-152.

different traditions and preceded by an oral tradition. The archaisms, the use of complex stylistic forms such as inclusion, parallelisms, the alternation of verbal conjugations, the presence of conjugations which do not always have a grammatical function and the choice of keywords render this poem literarily different from the first two chapters of the book and certainly the fruit of a deliberate literary redaction.

We have no reason to deny the historical existence of the prophet Habakkuk, but I share the hypothesis of those who hold that he was not the real author of the composition. Rather, we ought to understand the attribution of the composition to the prophet as part of a stylistic strategy on the part of its real authors: the figure of this prophet must certainly have been known in different traditions and enjoyed authority. The recovery of his message in the post-Exilic period was meant to be a way of making a powerful affirmation of hope in a God who was able to rule/overturn the cosmos and to defeat the historical enemies of Israel.

Other literary characteristics, such as the preservation of ancient linguistic forms, the salvage of images which come from ancient traditions, the attribution of the composition to a prophet who lived well before the Exile, allow us to glimpse the action of several hands in the redaction of the final text. The archaic vocabulary and the authority of the prophet were tools for attributing value to the composition and guaranteeing its circulation. The poetic form and the fact that it was sung served, on the other hand, to engage the readers/listeners in the prophecy of Habakkuk: the song and the prayer testify to the triumph of Yhwh over the gods, the cosmos and his historical enemies. The prophet's visions thus become the prayer of the faithful: the text becomes the bridge between an imagined past and a possible future.

5. The Text

The chapter 3 of the book of *Habakkuk* is written in a poetic form and was set to music. In this case too, it is impossible to reconstruct the melody, something, moreover, which would help with understanding the tone of some statements, above all where the vocabulary and the images are not comprehensible and we have, once more, to trust in conjectures. In putting forward the translation of the composition, the intention is, as far as possible, to understand its form and content without seeking to smooth out the textual difficulties in the name of a simplifying – and false – literary coherence. In fact, the basic idea consists in holding that the vi-

olent images of God cannot be understood outside the literary context in which they are found and that, therefore, the question about the divine violence can be answered only by the analysis of a specific context. It can emerge also thanks to those textual critical issues which prevent facile accommodations.

*Title*¹⁷

1 Prayer¹⁸ of the prophet¹⁹ Habakkuk on tones of lamentation.

Introduction

2 Yhwh, I have heard²⁰ your proclamation.

I have feared, Yhwh, your work.

Over time you have made it known,

over time make it known

in anger²¹ you have remembered²² mercy²³.

¹⁷ Translation by the author.

¹⁸ The title of the composition (v. 1) contains abundant information on its self-definition: *ṯ*pillāh* is «prayer». In *Habakkuk 3*, *ṯ*pillāh* is both prayer and prophetic vision, offering of self and profession of faith.

¹⁹ Beside the figure of the *nābī'*, with lesser emphasis, the OT names other figures: *rō'eh* «seer», *'iš (hā)'ēlōhīm* «man of God». In 1 Kgs 18, 22, Elijah describes himself as the *nābī' l' jhwh*, in opposition to the prophets of Baal (1 Kgs 19, 10). A little further on (1 Kgs 19, 36), Elijah is called *hanābī'*, «the prophet», and the article performs the function of emphasizing his role, «Elijah is *the true* prophet». In *Hab 3*, 1, the addition of the article to the substantive *nābī'* is consistent with the books of Haggai and Zechariah in which the prophetic title is added to the proper name (Hag 1, 3. 12; 2, 1. 10; Zech 1, 7). Cf. J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1995.

²⁰ In the Semitic languages, the root *šm'* signifies «listen», also in the sense of «obey». Her in v. 2 and v. 16.

²¹ *Hab 3*, 2.7.16b.

²² In this case, *zkr* expresses a spiritual task: «remember mercy». God's remembering ensures that his anger does not get the upper hand.

²³ In *Hab 3*, 2, the term retains its base meaning of «maternal womb» and refers to that set of feelings which derives from it: «mercy», «compassion». Referring to Yhwh, *ṯm* can be translated with «mercy» (Ps 116, 5).

Theophany and victory of Yhwh

- 3 elôhā comes from Teman,
 and the Holy One from Mount Paran, *selah*²⁴.
 His splendour covers the heavens,
 and his praise fills the earth.
- 4 and his splendour becomes like light²⁵,
 two horns²⁶ from his hand for Him,
 and there (is the) hiding place of his power.
- 5 Before his face goes (the) plague,
 and the flame follows in his footsteps.
- 6 He stood, he measured the earth.
 He looked and shook (the) nations.
 The mountains of eternity were shattered.
 the perpetual hills bowed low,
 the paths as ever for Him.
- 7 I saw affliction,
 under the tents of Cushan.
 The tents of the land of Midian quiver with fear.
- 8 Perhaps you blazed in the rivers, O Yhwh?
 Perhaps your anger in the rivers?
 Perhaps your wrath in the sea?
 When you rode on your horses

²⁴ The significance of *selāh* is not clear, and, outside *Hab* 3, 3. 9. 13, it appears only in the Psalms. It is not an indication of a caesura or of a liturgical use of the text. In the Greek translation, it is rendered with the word διάψαλμα.

²⁵ The description of the theophany by means of light recalls other biblical passages such as Ps 18, 8-16; Amos 5, 20; Is 30, 26; 60, 19.

²⁶ *Garnajim* is a feminine dual noun which means «two horns». In the Ancient Near East, at Ugarit in particular, the symbol of the horn was frequently associated with divinities and kings, T. Hiebert (ed.), *God of My Victory*, pp. 17-18.

- with your chariots of salvation.
- 9 You bared your bow completely,
(the) oaths (are) with the arrows of the discourse, *selah*.
You divided the earth (with the) rivers²⁷.
- 10 They saw you, the mountains trembled.
A rainstorm passed by.
Your voice established (the) abyss,
its hand was raised on high.
- 11 Sun²⁸ (and) moon²⁹ stood their height,
through the light of your arrows they go,
through the brightness of the gleam of your sword.
- 12 In wrath you marched (on the) earth,
in anger you smote the nations.
- 13 You went out³⁰ to free your people,
to free your anointed one³¹.
You shattered peaks³² in the house of the ungodly.

²⁷ To understand the meaning of the colon, it is necessary to understand a preposition which attributes an instrumental value to the noun *nʿhārôṭ*, «you divided the earth with the rivers». The subject understood is always Yhwh who was named in v. 8. This verse is formed out of two distinct images: the first bicolon describes the preparation for war, but the reference to the oaths is not clear. The final colon, on the other hand, describes the subdivision of the earth with the rivers.

²⁸ In the most ancient witnesses, *šmš*, «sun» was the name of a divinity in the Ebla, Ugarit and South Arabian pantheons, see E. Lipinski, «šemeš», in G. Johannes Botterweck et al. (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 2009, vol. IX, pp. 677-687. The OT shows awareness of the ancient Canaanite cult of the sun both through toponyms (Josh 15, 10; 18, 17; 19, 41; 21, 16) and the image of the chariot of the sun (2 Kgs 23, 11), which can be seen as analogous to the «chariot of Yhwh» of Ezekiel 1, but condemns it (Deut 17, 3; 2 Kgs 23, 5. 11; Ezek 8, 16-17; Job 31, 26). It is beyond doubt that the sun was worshipped in the Ancient Near East, but it cannot be maintained with equal certainty that Yhwh was worshipped as a solar divinity.

²⁹ In *Hab* 3, 11, together with the sun, it becomes an instrument for the manifestation of the power of God.

³⁰ This verb is often used to describe Yhwh who goes out to battle: Jdg 4, 4; 5, 4; Pss 68, 8; 108, 12; 2 Sam 5, 24; Is 42, 13.

³¹ Pss 89, 39. 52; 132, 10.

³² The scenario comes from ancient Egypt, Ugarit and Akkadia, see 1 Sam 12, 3. 5.

- To (laying?) bare, standing on their neck, *selah*.
- 14 You pierced the back and the neck³³,
his villages they ravage³⁴
to overwhelm me their exultation,
like eating the poor in a secret place.
- 15 You marched in the sea (with) your horses,
(in the) clay mud of many waters.

Psalm of lament

- 16 I heard and my innards trembled,
my lips quivered at the voice,
rottenness entered my bones
and under me I tremble.
That (However) I remain firm in the day of trouble,
while I go up against the oppressing people.

Trust in God

- 17 Since the fig does not blossom
and there is no fruit on the vines,
there has been an increased failure in the crop of the olive
and the fields are not yielding food.
You have destroyed the livestock from the pen and there is no
herd in the stalls.
- 18 And I will exult in Yhwh³⁵

³³ Verse 14 is incomprehensible, and textual criticism can help to understand it only in part, see T. Hiebert (ed.), *God of My Victory*, pp. 36-38.

³⁴ This part of the verse is incomprehensible, and Albright did not translate it: W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London, Garden City, 1968, p. 49.

³⁵ Pss 149, 5;68, 5.

I will rejoice in the God of my salvation.
 19 Yhwh my Lord, my strength³⁶ makes my feet
 like deer³⁷ and makes me walk on my high places.

Coda

To the choirmaster, with the stringed instruments.

The text is syntactically complex, and it is not always possible to clarify its grammar. The translation presents numerous difficulties and forces us to make choices which remain uncertain. It is possible, however, to follow the thread of the prayer. The subdivision of the text can easily be recognized: the central body is constituted by a theophany, subdivided into two stanzas (vv. 3-7; 8-15), enclosed between v. 2 and vv. 16-19. Despite that, scholars explain the structure of the composition and its purpose in various ways, but they agree in the subdivision of the scenes: v. 1 title; vv. 2. 16-19 frame; vv. 3-15 theophany, subdivided into vv. 3-7 and 8-15. In fact, in my view, although having an inclusive function, v. 16 can be considered an independent scene, a psalm of lament in which the worshipper focuses on his own state of mind in a way that is something more than a literary inclusion. The theophany, which constitutes the central body of the poem, is the most ancient nucleus around which, in later periods, the figure of the prophet was developed (vv. 2. 16. 18-19). The theophany thus became a vision.

6. *The mise en scène*

Bearing in mind the complexity, only hinted at here, of the poem, I can now reflect on its content and to understand the context in which we are present at the drama of the violent action of God.

The song of the prophet Habakkuk, as the title calls it (v. 1), is a prayer on tones of lament: this title explains and, at the same time, gives direction to the hearing of the composition. It is not a liturgical song or a song of

³⁶ Ps 18; 2 Sam 22, 33-34, or else «army», see T. Hiebert (ed.), *God of My Victory*, p. 56.

³⁷ According to Haak, we could have here an image that expresses a sense of security since in the OT the deer is fertile, see Gen 49, 21; Jer 14, 5. Moreover, if one accepts a military significance for *hjl* and *'jlwt*, then *rglj* could be translated with «infantry».

joy, but a prayer, that is, a request in the tone of a lament. Those who hear it can prepare the soul to share it. Naming the prophet as the author of the prayer makes it clear that is not just any lament, not the expression of any suffering but an authoritative interpretation of reality. In a way similar to the previous compositions, here too, the first scene (v. 2) contains already the whole event which will then be recounted in the following verses. Right from the beginning, it is understood that the autobiographical events of the prophet have to do with the work of Yhwh which has been revealed over time. The action of God is characterized by two contrasting sentiments, namely wrath, which is later dampened, so to speak, by compassion. In the biblical tradition, the term used to express the latter, *ṣḥm*, stands for the «maternal womb» and the sentiments that are connected with it: God's wrath is extinguished like that of a mother in whom prevail compassion, mercy and tenderness.

In the second scene (vv. 3-7), we are present at a theophany and the reactions of the enemy peoples. In the vision of Habakkuk, God is not immobile, but walks and acts (v. 5-6), and his action immediately has two effects: the first is directly provoked by Him and consists in shaking the nations (v. 6b); the second is a consequence of his action and consists in the prostration of nature before Him as a sign of recognition of his superiority (v. 6cde). Both of these effects are the source of the terror which fills the historical enemies of his people (v. 7). We can, therefore, observe a correspondence between the action of God (v. 6b) and the worry which immobilizes the enemies of Cushan and Madian (v. 7).

The second part of the theophany (vv. 8-15)³⁸ is characterized by the alternation between the divine action and the reaction of nature (vv. 8-11. 15) and, within that, by the divine action against the earthly enemies (vv. 12-14). God's wrath is counterposed with the salvation of which he is the author. The image of the divinity on a chariot of war (vv. 8-9) who bares his bow can be explained in two ways: the first makes it go back to the oath made to the tribes of Israel, but the difficulty of the verse does not allow us to pick up further elements in this direction; the second consists in tracing it back to the military practice of the Bronze Age and the early Iron Age in which the bow had become the principal weapon of the chariot of war, and the chariots were equipped with containers of bows and quivers to carry the weapons which were not in use³⁹. The authors of this

³⁸ The text presents numerous difficulties, see A. Passoni Dall'Acqua, «YHWH si adira contro Neharaim». Il mitema della lotta cosmica in *Abacuc 3,8-15*, in «Materia giudaica», 10, 2005, 1, pp. 33-56.

³⁹ Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, New York,

scene had terrestrial conflicts in mind, but also the Akkadian and Ugaritic literature, and they attribute to their divinity the most powerful weapons of the period. The theophany involves – and subverts – all the elements of nature (vv. 10-11).

7. From Theophany to Vision

The use of the first person (vv. 2. 16. 18-19), instead of the impersonal form of the third, transforms the ancient theophanic traditions into a prophetic vision, that is, into experience and confession of faith, while the southern origin of 'elôhā/Yhwh (v. 3ab) locates the divinity in an earthly scenario in order to go on to exalt his heavenly splendour (v. 3cd-4). The distinction of the location into earthly and heavenly is, however, only scenographic. As Assmann explains, for the ancients:

«The theme of myth was not the essence of the deities, but rather ... the essence of reality ... Myths establish and enclose the area in which human actions and experience can be oriented. The stories they tell about deities are supposed to bring to light the meaningful structure of reality. Myths are always set in the past, and they always refer to the present. What they relate about the past is supposed to shed light on the present»⁴⁰.

That also goes for the representation of the God of Israel in a twofold way: firstly, because the conception of the divinity and the narration of the myth are again those of the Near Eastern tradition; secondly, because the use which is made of the contents of the ancient traditions is intended to throw a new light on the way of conceiving the divinity in the present and on the meaning of events. The intention is to transform and form the way of looking at reality. Thus, the march in the sea spoken of in v. 15 not only describes the vision but refers to the affirmation of the superiority of Yhwh over the waters which – as in Exodus 15 – were at one time the dwelling place of other divinities⁴¹. Therefore, the alternation and interweaving between mythic event and historical reality in the second part of the theophany are intended to show their reciprocal interpenetration: reality is what is being signified by the myth.

McGraw Hill, 1963.

⁴⁰ J. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2001, p. 112.

⁴¹ It is the war of God against chaos, see: M. Dietrich - O. Loretz, (eds.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (AOAT, 232), Kevelaer - Neukirchen - Vluyn, Butzon & Bercker, 1993.

8. The Psalm of Lament

With an abrupt change of scene, v. 16 shifts attention on to the worshipper once more: the words are those of the ancient prophet, but, in singing and reciting them in the first person, they become one's 'own'. The vision of the prophet becomes the hope of the individual: sentiments of fear, terror, distress and exultation reveal a very profound interior religious experience appropriated by the individual in the choral celebration. Those who redacted and transmitted this composition, were aware of the importance of this identification between text and reader. If, on the one hand, the authority of the prophet is employed to reinforce that of the hymn, on the other hand, every faithful person who recites it *is* a prophet. The vocabulary (*šama'tij*; *watirgaz*) partly repeats that of v. 2, forming with it an inclusion which encloses the theophany within the lament of the prophet. Not only that, within this inclusion each worshipper becomes a spectator of the theophany. The worshipper is simultaneously the one who sings and the one who is present at the scene described in the hymn; he is both within the vision and outside it. The ugliness and precarious nature of his body is echoed by the dissonance of the sentiments expressed: on the one hand, fear and distress at what he has seen and heard, on the other hand, a sensation of stability and security which comes from the same things which have caused his terror.

9. The Destruction of Nature and the Trust of the Worshipper

The worshipper is present at the theophany and, like nature, remains shocked (v. 16), but, for him, the end has not been decreed. On the contrary, «I remain/I shall stay firm in the day of distress» (v. 16e). This «firmness» (*'anûah*) leads us to read the devastation of v. 17 with different eyes: no longer with the passion and zeal of destructive anger, but as a condemnation that has already happened. The final scene (vv. 17-19) retraces in an insistent way the action and reaction of the characters in the poem: it begins with a description of the destruction which follows the theophany and ends with the worshipper's profession of faith. Everything has been accomplished, and, when v. 17 returns to the devastation of nature (Pss 105, 32- 33; 78, 47), it does not describe the theophany, but its consequences, and, so, on the one hand, nature has lost its own fertility, on the other hand (vv. 18-19), it is precisely this scenario that shows the prophet the greatness of Yhwh and gives him hope in the future.

At this point, the analogy between the sentiments of the prophet and those of nature is ended precisely because, in being present at the submission of the latter, the former rejoices and hopes in salvation (vv. 18-19). This scene of devastation is counterposed by the joy of the worshipper who unites himself to the victory of Yhwh. The prophet's joy is not bound up with an everyday episode: he has not been present at a secular war but at the action of God who has led him to salvation. The use of the future tells us that this will again be achieved completely, and, at the same time, in his enthusiastic expression of his opinion, the prophet affirms that he is certain that this will happen: the prophetic vision is not a prediction but a careful examination of events which is able to grasp their deep sense and ultimate direction because he puts aside all human fear and turns with trust to God.

The concluding image refers to that of the king who is walking on the peaks of the mountains⁴². In fact, the image comes from the iconographic tradition of the storm-god and could be utilized also for the king inasmuch as he alone is worthy to occupy the places dwelt in by the divinity (Ps 41, 13). By means of this representation, the king corresponds to Yhwh who dwells on the heights, and the earthly kingship corresponds to the cosmic one.

From the description of the scene, one understands how the narrative unfolds on several levels at the same time: the theophany, the historical enemies, the polemic against chaos, and the prophet's confession of faith which – in fact – are part of a single dimension. These different levels flow together with the intention of exalting the victory of Yhwh, who gives hope to the worshipper and, at the same time, declares the nothingness of the foreign divinities. It is in this context that the prophet exalts the violence with which God triumphs over his enemies, instilling fear in them and infusing hope and strength in those who are faithful to him. The perspective of the composition is one-sided and aims, on the one hand, at exalting the divine power, and, on the other hand, of infusing strength in those who hope in God. Once again, the only weapons available to the faithful are their faith and the song with which they confess it.

⁴² W.B. Barrik, «The Word Bmh in the Old Testament», PhD diss., University of Chicago, 1977.

10. The War against Chaos

The text of *Habakkuk 3* is very complex but it is in this form that it has become canonical despite the fact that it was already problematic in ancient times, as appears from the other translations. The interpretation of an ancient text always requires an intercultural translation, primarily a linguistic one, due, firstly, to the heterogeneity of the semic system in which the text is composed in relation to the language of the interpreter; secondly, due to the need to decode such signs⁴³. In the process of decoding, the modern reader is gradually persuaded to ask if he still possesses the requirements of the reader imagined by the author. This question, which seems to reach to the heart of things, is in reality also the presupposition of the author-text-reader interaction since the reader can understand the message of the text only if he already possesses, at least in part, the minimum requisites for such an interpretation.

In *Habakkuk 3*, the prophet is alone. His isolation is still more evident as the prayer unfolds since he is the sole narrator and the sole spectator of the facts. The musical indications (vv. 3. 9. 19) allow us to understand its liturgical and musical use: what is narrated is a theophany and the emotional reaction of the worshipper. This prayer recounts a theophany which seems to have happened already, but only in the vision of the prophet, and, at the end, there is a look to the future with the sign of hope. The prayer of Habakkuk does not recount things that have happened, but what the prophet hopes will happen by generating temporal overlaps between the time of the prayer, the time of the facts recounted, their projection into the future and the time of the worshipper who is reciting the prayer, renewing at the same time the vision and the hope of its realization. Thus, we have a complex temporal dimension, inasmuch as what has been recounted as past has to be realized again and becomes a future hope which is renewed each time the prayer is sung in the liturgy.

This complex temporal dimension is activated not only through the alternation of the verbal conjugations but also by the use of the first person in vv. 2ab. 16. 18 19: within a prayer that was recited during liturgical functions, the use of this form had the ability to involve the individual in an intimate way. The words are those of the ancient prophet, but, when one sings and recites them in the first person, they become one's 'own'. The vision of the prophet becomes the hope of the individual: the senti-

⁴³ G. Del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica Ugarítica*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1984, p. 11.

ments of fear, terror, distress and exultation reveal a very profound interior religious experience which the individual makes his own in the choral celebration. Those who redacted and handed on this composition were aware of this identification between text and reader. If, on the one hand, the authority of the prophet is employed to reinforce that of the hymn, on the other hand, every faithful person who recites it *is* a prophet.

The inclusion of the hymn within verses which speak in the first person places each worshipper within the most ancient – partially desacralized – tradition transmitted by the images of the theophany. The use of different names to refer to the God of Israel (vv. 22b. 3. 8a. 19a), his origin from the South (v. 3ab), the images which are scattered in the theophany (vv. 3c- 15), in which the ancient gods are un-divinized⁴⁴ and nature is subjected to his passing, everything which refers to more ancient traditions is recovered to press the worshipper beyond those traditions. We can say, therefore, that, the defeat of the earthly enemies is a consequence of a quite other battle: that of God against Chaos, which – inevitably – rebounds on those who worship those chaotic divinities. So too, the ancient god of the plague worshipped at Ugarit as *rašapu/rašap*⁴⁵ is replaced with the image of the plague (*rešeph*, al v. 5). According to Perlitt, the union of plague and epidemic [pestilence] indicates that these evils have to be placed on the same plane and that must be interpreted as a symptom of their demythologization: they are no longer autonomous divinities, but earthly consequences of the presence of God⁴⁶.

The worshipper, the faithful one who sings during the liturgy, is present at the passage of God and, in this vision, overcomes any hesitation which holds him bound to the ancient gods. The song is intended to celebrate the victory of Yhwh over the ancient forces of chaos and, at the same time, stands out as a confession of faith of the one who is singing. To this end, Yhwh's splendor covers the heavens and the plague is no longer a divinity but a «sickness» (vv. 3c-5) which becomes a tool in the hands of Yhwh. The eternal mountains, ancient dwellings of the gods, are shattered at his passage (v. 6). With the end of the ancient gods decreed, the consequence is the end of their worshippers: the earthly enemies who dwell in Cushan and Midian are filled with terror (v. 7). The rivers, the sea

⁴⁴ M. Weippert, *Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie*, in H. Weippert - K. Seybold - M. Weippert (eds.), *Beiträge zur Prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 1985, pp. 55-87.

⁴⁵ L. Perlitt, *Die Propheten Nahum*, p. 87.

⁴⁶ *Ibidem*; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield, Sheffield Academic, 1998.

and also the stars dwelling of the ancient divinities, are fragile elements of the creation with which Yhwh divided the earth: the mythical elements of the battle against chaos are employed to demonstrate the manifestation of Yhwh in all his dread⁴⁷.

After having presented the elements of nature one by one in their total submission to Yhwh, the vision turns to the historical enemies of Israel (vv. 12-14). The manifestation of God is, at the same time, a judgement against the peoples who are hammered (*Hab 3*, 12. 13) and a promise of salvation for his own people (*Hab 3*, 13a). The images employed always come from the tradition: v. 13 refers to the royal theology of the pre-Exilic period in which the actions of the king were strongly bound up with those of the gods, especially in cosmic conflicts⁴⁸. Heavenly world and earthly world enter into contact by means of the figure of the king or, in this case, the prophet.

The ancient war between the divinities, at the end of which the victor destroyed and disposed of the corpse of the vanquished is now reproduced as a war between God and the enemies of his people, but the meaning of this conflict is not earthly: «The cosmos which originates after this victory is then understood as a reality which is based permanently on an unstable equilibrium which threatens to be shattered at every moment and which therefore needs an effort to maintain it»⁴⁹.

In the destruction of nature, the prophet acclaims the superiority of Yhwh and, at the same time, describes his act of punishment: the ancient forces of chaos are no longer divine and become an instrument in the hands of the one God, the Creator. The images of upheaval and destruction are matched initially by the fear of the prophet who is petrified by the greatness of God (vv. 2. 16). At a second stage, however, this apocalyptic scenario is the source of his trust (vv. 17-19). This change of sentiment would not be comprehensible unless it presupposed that, initially, he was present at the advance of Yhwh, with the fear of his being involved or with the fear unleashed by a battle between God and nature. While the prophet is present at the un-divinization of nature, he sees also the defeat of the earthly enemies (v. 7): Yhwh's dominion over chaos is also salvation for his people (v. 6b. 8de. 13) which thus turns out to be inserted in a cosmogonic dimension.

⁴⁷ L. Perlitt, *Die Propheten Nahum*, p. 89; R. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington DC, The Catholic Biblical Association of America, 1994, pp. 49-51.

⁴⁸ R.D. Haak, *Habakkuk*, pp. 98-99.

⁴⁹ G.L. Prato, *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici*, Roma, Carocci, 2013, p. 102.

11. Conclusion: Beyond Staging

The vocabulary used to describe the divine violence is that of the wrath of God against his enemies. The regulatory activity of the cosmos is a way of liberating and saving his people, thus re-establishing justice and order. With his prayer, Habakkuk wishes to communicate to the reader that the enemy will not remain unpunished because the greatness of God is such as to overturn the cosmos:

«The wrath of God which approaches is not concerned with the rivers but with the people. This is the purpose of the violent theophany: the judgement of the people. The solemn 'Einerschreiten' [stride] of Yhwh is once again an element of the description of the theophany (Jdg 5, 4; Ps 68, 8). As judge, he comes with 'bitterness' and 'wrath' »⁵⁰.

The answer to the rhetorical question in v. 8 comes in v. 12: God's violence is provoked by his indignation against his enemies and he wishes to restore justice. In the face of Yhwh's wrath, the prophet expresses different states of mind, dissonant among themselves and with respect to nature (vv. 2, 16, 17-19): the terror which they experience is various: nature is destroyed and subjected; the worshipper, on the other hand, is seized by a religious terror. The ambivalence of these states of mind reflects the ambivalence of the divine violence: destructive for the one, saving for the other. The recitation of the song requires a participation in this sacred terror. The only positive image of nature that is offered in the prayer is precisely that of the deer, to which the prophet compares himself, giving life to an image that is light and bucolic.

The last scene of the hymn throws a different light on the verses which precede it: after the destruction, we are present at an unexpected pacification. The desolation of nature is in parallel with the serenity of the worshipper, who understands that this is a sign of the victory of Yhwh. The language and images of violence and terror are now counterposed with images and words of peace, of joy even. The victory of Yhwh is not temporary but signals the beginning of a new age, that of salvation in which the prophet is able to exult in God and involve in his exultation all those who recite his prayer.

Yhwh is the principal person of the narration while the worshipper is the protagonist of his drama together with those who repeat it during the liturgy. So prayer and prophetic vision will be present each time the song is recited and hope renewed. It is characterized by three levels: one is

⁵⁰ L. Peritt, *Die Propheten Nahum*, p. 91. See Is 10, 5, 25; Zeph 3, 8.

precisely that of prayer, formed by the vision of the theophany and the future hope. The prayer has by its nature a trans-temporal dimension: although it is ancient, it returns to being present each time it is recited. Therefore, it does not belong to the period in which it was composed but to that of the worshipper. A second level concerns the meaning which the theophany has for the contemporaries of the prophet: the images of which it is composed belong to the religious tradition of the Ancient Near East but are being employed to affirm a new theological vision, resulting from a conscious reflection. A third level, directly linked to the preceding, is of a historical type: in putting forward the image of a God who is superior to the other gods, we have a polemic against the religious tradition of the enemy peoples, they too defeated by the intervention of God.

As prayer, *Habakkuk 3* is addressed to the worshipper of every period, offering him the image of his own God and the words for his confession of faith. To the extent in which it is a theological reflection, the composition exalts the vision of the warlike and victorious God who is able to free and save his people and against whom no enemy will be able to prevail. Finally, in its historical state, it is addressed to its contemporaries who were able to decode the images which animate it and to grasp the different use which is being made of it. But the historical nature of the song is also the continual renewal of the hope which is fulfilled in history. The message common to these three dimensions is the celebration of the victory of Yhwh over his enemies and the possibility of hope which derives from that.

As I clarified at the beginning, a single text cannot explain the divine violence narrated in the biblical texts, both because they tell different forms of violence and because these texts express different conceptions of it, without confronting each other. In fact, in the biblical *corpus* a historiography of divine violence doesn't exist. However, *Habakkuk 3* provides some tools to understand more generally some aspects of divine violence and I would like to name a few. The first one is that divine violence against the enemies of Israel is always a form of justice: it serves to defend Israel and restore earthly order. Divine action and earthly order are interdependent.

A second characteristic is that Yhwh is the first deity to act directly on the earth. This expresses a new theological vision: divine violence argues against the theology of enemy peoples and goes on the stage a different role of nature.

Finally, I would like to underline the perspective of the biblical authors: violence carried out by God is always legitimate. It is therefore not sub-

jected to judgment nor arouses scandal: divine violence defends Israel, restores justice and the earthly order, unmaskes the falsehood of the enemy gods. All of this obviously does not eliminate our moral questions, but pushes us to remember that the biblical authors write with assumptions and purposes different from ours. Textual analysis is undoubtedly one of the fundamental tools for understanding differences and continuing to question ourselves, for the benefit of our moral progress.

Un metodo, molti metodi per accostare la complessità. Le sfide della ricerca in bioetica

Lucia Galvagni

Abstract – The method of research in bioethics can be considered paradigmatic in order to reflect on and understand the specificities and limits of the fields of study that are proposed as multi-, inter- and trans-disciplinary. After illustrating the different levels at which bioethics is articulated, the article illustrates some research conducted with people in situations of disability in order to look at this condition through an ‘ethical’ lense.

Keywords: applied ethics and bioethics – multi- and interdisciplinarity – action-research – people with disability – capabilities

Parlare di metodo rappresenta una questione complessa per i filosofi, dal momento che il metodo costituisce un aspetto essenziale nella discussione filosofica. Nel 1637 René Descartes pubblicò – anonimamente – il suo famoso testo *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*¹. Il discorso sul metodo di Cartesio riprende e tematizza una questione attorno alla quale il dibattito in età moderna si fece acceso e divenne fondamentale in particolare a partire da quel momento: la questione riguardava i percorsi della ragione e le modalità di costruire argomentazioni e procedere nel complesso – e sempre pericoloso – percorso di ricerca della verità nelle scienze.

Forse per il ruolo centrale che il *Discorso sul metodo* ha avuto nella tradizione filosofica, il confronto con la questione del metodo riguarda non soltanto coloro che intendano condurre una riflessione filosofica, ma ogni studioso che voglia procedere con rigore nel confronto su temi rilevanti per i diversi ambiti disciplinari che mirano ad essere e a venir riconosciuti come scientifici.

Il percorso di ricerca sul metodo si presenta ancor oggi complesso ed impegnativo. Per poter garantire il rigore della ricerca bisogna infatti dimostrare di aver identificato, adottato e seguito un procedimento di ricerca valido, comprovato, possibilmente generalizzabile. A giustificare tale approccio si lavora perciò nei diversi contesti di ricerca, con lo scopo di trovare metodi adeguati a rispondere alle esigenze e alle domande di

¹ Cartesio, *Discorso sul metodo*, in Cartesio, *Opere filosofiche 1*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

ricerca. Nel corso del tempo si è dimostrata l'importanza di consentire un confronto e uno scambio tra discipline anche molto diverse tra loro, per raffrontare i metodi di lavoro, ripensarli e adattarli ai diversi contesti di studio e affrontare e comprendere meglio così la complessità dei fenomeni e delle realtà che si intendono analizzare.

Nel parlare di metodo oggi si ricorre pertanto al confronto tra diverse discipline che possono portare un contributo importante nell'ottenere una scientificità più rigorosa e completa e garantire al medesimo tempo – lì dove le ricerche prevedano il coinvolgimento di persone – forme di attenzione più alta per i soggetti che in esse vengono coinvolti. Per questo oggi si parla molto di multi-, inter- e transdisciplinarietà, ad indicare ricerche e studi che vengono condotti ricorrendo a contenuti e metodi di discipline differenti²: succede così che si confrontino tra loro le scienze umane e le scienze sociali, ma anche gli ambiti umanistici e quelli scientifici, o ancora le scienze umane e sociali e l'ambito tecnologico.

Per capire come si costruisce un lavoro di ricerca multi-, inter- e transdisciplinare riflettiamo su un ambito di ricerca specifico, quello della bioetica, che è nata come movimento sociale alla fine degli anni Sessanta e nel tempo si è costituita come disciplina di studio, insegnamento e ricerca, cercando un proprio statuto e una propria metodologia³. La bioetica porta un contributo sia in termini teorici, che in forme più pratiche, lì dove essa è chiamata a mediare situazioni etiche complesse, ad individuare i principi morali di riferimento rispetto a scenari o a temi particolari o ad essere interlocutrice rispetto a politiche, linee di indirizzo e leggi inerenti agli scenari complessi che le evoluzioni in biologia, in medicina e nell'ambito delle nuove tecnologie applicate alla vita implicano⁴.

² Vediamo oggi attualizzate forme di ricerca e formazione interdisciplinari, ma l'attenzione per il confronto tra diverse discipline ha una lunga tradizione: si veda in merito Center for Educational Research and Innovation, *Interdisciplinarity. Problems of Teaching and Research in Universities*, Paris, Organization for Economic Cooperation and Development, 1972.

³ Warren T. Reich ha definito la bioetica come «lo studio sistematico delle dimensioni morali – comprendenti la visione morale, la decisione, le condotte, le politiche – delle scienze della vita e della cura della salute, attraverso una varietà di metodologie in un contesto interdisciplinare». Questa definizione – che risente del lavoro svolto per capire come argomentare rispetto alle complesse questioni etiche che si presentavano nel dibattito – pone in evidenza la questione del metodo e la componente dell'interdisciplinarietà, che hanno caratterizzato il dibattito e la disciplina bioetica sin dal suo inizio, negli anni Sessanta e Settanta. La definizione di W.T. Reich è ripresa da S.G. Post (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, New York, Macmillan, 2004, p. 11. Per una panoramica sulla disciplina si veda R.K. Veatch - L.M. Guidry-Grimes, *The Basics of Bioethics*, New York, Routledge, 2020.

⁴ P. Boitte - B. Cadoré - D. Jacquemin - S. Zorrilla, *Pour une bioéthique clinique. Médicalisation de la société, questionnement éthique et pratiques de soins*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002.

1. Il dibattito sull'etica applicata e sull'etica pratica

In ambito filosofico, lo studio dell'etica è stato considerato nel tempo come un percorso perlopiù teorico. Ma le questioni etiche, così come quelle inerenti alle religioni, richiedono anche di riflettere su contesti specifici e concreti. A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso si è così iniziato a considerare scenari e problemi specifici – più concreti e pratici – identificando per l'etica un nuovo ambito, definito poi negli anni Settanta con il termine di «etica applicata» – «*angewandte Ethik*» in tedesco e «*applied ethics*» in inglese – e di «etica pratica» – in tedesco «*praktische Ethik*» e «*practical ethics*» in inglese⁵: i due termini presentano somiglianze e differenze.

Nel riferirsi all'etica applicata si presuppone la possibilità di portare la riflessione e il ragionamento etici all'interno di scenari e ambiti più specifici, dando per presupposto che l'etica sia qualcosa da «applicare» appunto a tali scenari e contesti, quasi che essi ne fossero privi e avessero necessità di identificare dei riferimenti etici più specifici a seconda dell'ambito analizzato⁶.

L'espressione «etica pratica» sottolinea invece che l'approccio adottato in quest'ambito è volto innanzitutto a considerare il contributo che l'etica può portare sia a livello teorico che a livello pratico, considerando come si possano compiere scelte e come prendere decisioni in ambiti particolari e in scenari concreti⁷.

Di queste distinzioni e definizioni si è molto discusso sul piano teorico⁸, dal momento che da un lato non si ritiene possibile effettuare una semplice applicazione di principi morali, poiché in ambito morale è sempre necessario un esercizio interpretativo ai fini di capire come affrontare una questione

⁵ Per una ricostruzione del dibattito di area tedesca in merito si veda A. Bondolfi, *Tendenze e temi di bioetica nei paesi di lingua tedesca*, in A. Bondolfi, *Primum non nocere. Studi di etica biomedica*, Comano, Edizioni Alice, 1992, pp. 85-116.

⁶ A. Pieper - U. Thurnherr (eds.), *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München, C.H. Beck Verlag, 1998; M. Reichlin, *Le etiche applicate e la bioetica*, in M. Reichlin, *Fondamenti di bioetica*, Bologna, Il Mulino, 2021, pp. 13-28.

⁷ P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1988; B. Cadoré - P.Y. Van Gils - M. Englert, *Quell'éthique pratique en médecine?*, Bruxelles, E.C.C.E., 1996.

⁸ A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, EDB, 1986; T.L. Beauchamp, *The Nature of Applied Ethics*, in R.G. Frey - C. Heath Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell, 2005, pp. 1-16.

etica complessa e a quali principi fare riferimento⁹; d'altra parte non si ritiene del tutto pertinente considerare l'etica come soltanto «pratica»: benché Aristotele la collocasse tra i cosiddetti «saperi pratici», l'etica ha anche e prevede sempre una propria dimensione teorica, alla quale è importante – e necessario, quando si lavori in un ambito filosofico, teologico e più generalmente di studio – fare riferimento¹⁰. Una critica, mossa sin dall'inizio di tale dibattito, sottolinea come in entrambi i casi si rischi di sottovalutare un aspetto fondamentale del processo di argomentazione e decisione morale. Una riflessione propriamente etica non può essere realizzata se non a partire dalla mediazione che viene fatta da un soggetto, da una persona o più persone, le quali arrivano a formulare un'argomentazione, un ragionamento, una riflessione, che rappresentano il loro modo di rapportarsi con uno scenario incerto, difficile o moralmente complesso, tenendo conto del proprio orientamento e di principi e norme morali che regolano la vita della comunità e della società in cui vivono¹¹.

L'etica si colloca tradizionalmente all'incrocio di pratiche e saperi. Il duplice tratto – teorico e pratico – del dibattito e dei temi in discussione emerge con chiarezza nei lavori di filosofi che ad essi hanno dedicato la loro ricerca, realizzando approfondimenti teorici, per poi muovere in direzione di un'analisi di scenari più specifici e pratici¹². Questo situarsi ed essere collocato tra la teoria e la prassi riguarda forse anche lo studio delle religioni, dal momento che esse hanno una propria tradizione, dei testi e delle dottrine di riferimento, ma implicano e si riferiscono a delle pratiche concrete, nelle quali il credo religioso, la religiosità, le religioni si manifestano.

Nel condurre ricerca in tali ambiti si deve pertanto tener conto di questa condizione, sapendo bilanciare il piano della teoria e quello della prassi, portando l'approccio riflessivo e critico, tipico della filosofia, su scenari concreti e situazioni specifiche¹³.

⁹ J.F. Malherbe, *Les crises de l'incertitude. Essais d'éthique critique III*, Montréal, Liber, 2006.

¹⁰ E. Berti, *L'argomentazione del giudizio etico nella tradizione aristotelica*, in C. Viafora - S. Mocellin (eds.), *L'argomentazione del giudizio bioetico. Teorie a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 43-54.

¹¹ Questa è la posizione sostenuta ad esempio da J. Ladrière, *La mediazione del soggetto*, in J. Ladrière, *L'etica nell'universo della razionalità*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 81-147 e D. Mieth, *Der experientielle Ansatz*, in D. Mieth, *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg Schweiz - Freiburg Wien, Universitätsverlag - Verlag Herder, 1998, pp. 11-75.

¹² A partire da una riflessione e un'analisi teorica della nozione di «responsabilità» e del suo valore morale, Hans Jonas passò ad esempio a considerare come tale principio si potesse modulare nella prassi. Si veda H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1993 e H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997.

¹³ Nell'illustrare il rapporto tra etica e morale, Paul Ricoeur ha definito la prospettiva etica, evi-

2. I diversi livelli di un'analisi «interdisciplinare»

Nel corso dei suoi cinquant'anni di storia, la riflessione bioetica si è sviluppata e articolata su diversi livelli e anche per questo la ricerca in tale ambito viene condotta ricorrendo a metodi differenti¹⁴.

Su di un primo livello, più teorico, si riflette sui possibili modi di argomentare nell'ambito dell'etica. Si possono così riprendere le teorie etiche e i modi dell'argomentazione e si può far riferimento a studi e ricerche di tipo speculativo¹⁵. Questa parte della ricerca è il piano più teorico e filosofico della bioetica, che costituisce però un riferimento costante anche quando si lavora e si ragiona su livelli e questioni più pratici¹⁶.

Un secondo livello è rappresentato da situazioni concrete, rispetto alle quali la bioetica viene interpellata per farne un'analisi, condurre un ragionamento, costruire un'argomentazione morale e realizzare infine una deliberazione pratica¹⁷. In questa riflessione ci si rapporta a scenari e casi concreti, nei quali le persone coinvolte devono fare scelte e prendere decisioni: questo ambito di ricerca e di intervento viene definito nel dibattito con i termini di «etica medica» e di «etica clinica»¹⁸. L'analisi e la riflessione etica vengono condotte in questi casi per fornire un supporto rispetto a decisioni da prendere e azioni da intraprendere, quando il caso è presente o *a posteriori*, per rileggere una situazione e riflettere, con chi l'ha vissuta, sulle scelte fatte. In questo caso si parla di un livello pratico e casistico della bioetica¹⁹.

denziando i diversi, complementari ruoli che la norma morale e la saggezza pratica giocano in tale ambito. P. Ricoeur, *Etica e morale*, Brescia, Morcelliana, 2007.

¹⁴ M. Reichlin, *Observations on the epistemological status of bioethics*, in «Journal of Medicine and Philosophy» 19, 1994, 1, pp. 79-102.

¹⁵ B. Cadoré, *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Louvain-la-Neuve - Montréal, Artel - Fides, 1994.

¹⁶ G. Khushf (ed.), *Handbook of Bioethics: Taking Stock of the Field from a Philosophical Perspective*, Dordrecht, Kluwer, 2004.

¹⁷ S. Casati, *La deliberazione etica e la pratica clinica*, Moncalieri, C.G. Edizioni Medico Scientifiche, 2003.

¹⁸ T.L. Beauchamp - J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Firenze, le Lettere, 1999; J.-F. Malherbe, *Sujet de vie ou objet de soins ? Introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007.

¹⁹ Ci sono molti modi di guardare ad uno scenario pratico: Sugarman e Sulmasy li hanno definiti come i diversi «modi di guardare a un merlo», cfr. D.P. Sulmasy - J. Sugarman, *The Many Methods of Medical Ethics (Or, Thirteen Ways of Looking at a Blackbird)*, in D.P. Sulmasy - J. Sugarman (eds.), *Methods in Medical Ethics*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2010, pp. 3-19. Per quanto riguarda più in particolare il valore della casistica e la rivisitazione che di essa è stata fatta in epoca contemporanea, si veda la bella trattazione di A. Jonsen - S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History*

Su di un terzo livello, infine, c'è la possibilità di considerare quale impatto possano avere le questioni inerenti alla salute, la vita, la malattia, la morte, ma anche al nostro rapporto con le altre specie viventi, sul piano normativo e legale. Si tratta in questo caso di riflettere e di capire come tradurre in regole e norme le visioni, i valori e i riferimenti morali presenti nelle società, alla luce del quadro normativo di riferimento e di situazioni e realtà nuove che si devono affrontare. Questo è il livello legale e politico della bioetica, che rimanda oggi più specificamente al contributo che portano e alla ricerca che conducono il biodiritto e la biopolitica²⁰.

I modi di riflettere e di intervenire in ciascuno di questi ambiti sono molteplici e differenti: nel primo caso si può far riferimento a modelli e teorie etiche²¹, nel secondo si possono considerare diversi metodi per accostare e ragionare sulle situazioni pratiche²², mentre per quanto riguarda il livello giuridico è necessario considerare come vengano interpretati all'interno di una società il rapporto tra norme e valori e insieme i comportamenti, le convinzioni e le attitudini morali²³.

Quando si lavora, quando si fa ricerca nell'ambito della bioetica si riflette passando costantemente da un livello all'altro – partendo spesso da uno scenario pratico e concreto, per considerare il piano morale normativo e realizzare una riflessione più teorica, tornando poi al piano concreto per identificare soluzioni, scelte e decisioni possibili.

3. La metodologia: un percorso in costante revisione

Ci sono alcune sfide che si pongono a chi voglia occuparsi di etica non solo sul piano teorico, ma anche nella sua dimensione più pratica, considerando i contesti specifici della medicina e della sanità.

La prima sfida riguarda una questione di linguaggi, di universi linguistici e concettuali: cosa implica e cosa significa muoversi in contesti per capire i quali si devono apprendere – almeno in parte – linguaggi diversi?

of *Moral Reasoning*, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press, 1988.

²⁰ Si vedano P. Borsellino, *Bioetica tra "moralità" e diritto*, Milano, Raffaello Cortina, 2009 e C. Casonato, *Introduzione al biodiritto*, Torino, Giappichelli, 2012.

²¹ R. Mordacci, *Un'introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano, Feltrinelli, 2003.

²² L. Galvagni, *Percorsi di etica clinica*, Bologna, EDB, 2003.

²³ A. Bondolfi, *Aspetti etico-giuridici ed etico-politici della bioetica*, in A. Bondolfi, *Primum non nocere*, pp. 41-71.

Quale metodo, quali metodi si possono adottare per prepararsi a lavorare in quest'ambito?

La seconda sfida è rappresentata dalla necessità di identificare e rammentare le potenzialità e i limiti della riflessione condotta in questi ambiti: se mettere a confronto discipline e linguaggi differenti è sempre una ricchezza, i percorsi formativi necessari per entrare in questo dialogo e per mantenere un confronto di livello alto sono lunghi e non sempre semplici da costruire. Il bisogno di confronto, di scambio, di apprendimento e di ridefinizione rimane costante, evolve nel tempo e fa capire il valore e la necessità della multidisciplinarietà e dell'interdisciplinarietà²⁴.

La terza sfida è legata alla questione del rigore scientifico e al problema della collocazione all'interno di un dibattito che – oltre che accademico – è anche culturale. Costruire e mantenere il rigore sul piano scientifico e metodologico è un impegno costante per chi intenda fare un percorso di studio e di ricerca interdisciplinari, dal momento che rimane costante il bisogno di integrare e ampliare conoscenze e competenze²⁵.

In bioetica e nell'etica della medicina è complesso comprendere le situazioni che riguardano la realtà clinica se non ci si pone in ascolto dei clinici, di medici, biologi o genetisti, che permettono di acquisire chiavi interpretative, metodologie e linguaggi diversi, che consentono di capire meglio i fenomeni sui quali si va a ragionare e a riflettere. Questo implica entrare in una dimensione di multidisciplinarietà.

L'interdisciplinarietà prevede di acquisire questi diversi linguaggi, alcune conoscenze proprie di altre discipline per confrontarsi su situazioni che richiedono una capacità di ragionamento modulare, nella quale la domanda clinica può venir formulata da un filosofo e viceversa l'interrogativo etico può essere espresso dal clinico. Per riuscire ad essere interdisciplinari è necessario allora entrare nei diversi universi concettuali, linguistici e teorici e riuscire a creare un linguaggio nuovo, che ad essi attinga²⁶. Ai fini di costruire uno scambio e un dialogo non basta conoscere l'universo linguistico dell'altro, entrare nel suo gioco linguistico e comprenderlo, ma – riprendendo la riflessione di Ludwig Wittgenstein

²⁴ L. Kopelman, *Bioethics and Humanities: What Makes us one Field?*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 23, 1998, 4, pp. 356-368.

²⁵ D. Adler - R. Zlotnik Shaul, *Disciplining Bioethics: Towards a Standard of Methodological Rigor in Bioethics Research*, in «Accountability in Research», 19, 2021, 3, pp. 187-207.

²⁶ P. Boitte - J.-P. Cobbaut, *L'éthique comme apprentissage collectif*, in D. Jacquemin - D. de Broucker (eds.), *Manuel de soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2014, pp. 184-192.

– si deve anche costruire un terzo gioco linguistico, che è composto da commistioni del primo e del secondo, ma che di fatto rappresenta una modalità, un gioco linguistico nuovo²⁷.

Multidisciplinarietà e interdisciplinarietà – che hanno caratterizzato sin dal suo inizio l’ambito di studio e di intervento della bioetica – richiamano un approccio che oggi sembra riguardare molte discipline, che integrano competenze diverse per affrontare lo studio di realtà e fenomeni complessi sui quali si svolgono ricerche. Queste considerazioni possono valere forse anche nell’ambito dello studio delle religioni e della ricerca che si può condurre su di esse.

Si sta progressivamente – e sempre di più in questi anni – facendo strada anche una dimensione trans-disciplinare, nella quale lo scambio non riguarda solo i linguaggi e le nozioni, ma anche e soprattutto i metodi di ricerca e le diverse modalità di studiare, analizzare e riflettere su di un fenomeno. Questo tratto trans-disciplinare sta emergendo in maniera molto evidente anche in bioetica e diventerà sempre più marcato anche a seguito dell’introduzione di nuove tecnologie – si pensi ad esempio alle cosiddette “tecnologie convergenti” – in medicina e nella sanità²⁸. Anche in questo caso, le logiche e le conoscenze che si presumono e che vengono coinvolte sono molte e diverse rispetto a quelle già ritenute indispensabili. Esse richiedono ancora una volta l’acquisizione di competenze nuove e risentono delle possibilità e degli scenari nuovi che il ricorso a tali tecnologie implica, nei diversi ambiti di studio e di intervento della medicina e per la cura della salute.

4. Difficoltà ed *empasse* della ricerca in etica della medicina

Quando si osservano scenari che riportano in primo piano il pluralismo morale, così come nel guardare al fenomeno del pluralismo religioso, per fare un intervento, entrare nel merito e attuare una mediazione, piuttosto che quando ci si debba «formare» per fare ricerca, ci si trova nella necessità di affinare strumenti di studio e metodi d’indagine, per accostare la molteplicità di visioni morali, orientamenti e credenze e coglierne le specificità. Quasi che un crescendo della diversità implichi e richieda inevitabilmente un affinamento di metodi che consentano di apprezzare

²⁷ J.-F. Malherbe, *Elementi per un’etica clinica. Condizioni dell’alleanza terapeutica*, Trento, FBK Press, 2014, pp. 152-154.

²⁸ L. Caenazzo - L. Mariani - R. Pegoraro (eds.), *Convergence of New Emerging Technologies. Ethical Challenges and New Responsibilities*, Padova, Piccin, 2017.

tale complessità, interpretarla e restituire – oltretutto una lettura teorica e una riflessione in merito – anche degli strumenti operativi per muoversi in tali contesti e di fronte a queste situazioni.

Non è sempre facile parlare di etica con chi opera nel mondo della medicina, della sanità e dell'assistenza. Non è facile farlo in particolare quando le formazioni sono molto differenti e può succedere che – nel provare a tematizzare la componente e il contributo dell'etica – si incontrino forme di resistenza, di rifiuto, di mancata comprensione. Una complessità ulteriore la si riscontra quando e dove si considerano la componente e la dimensione religiosa e quella spirituale nell'ambito delle cure²⁹. Qui l'attenzione alle esigenze esistenziali delle persone, siano essi pazienti o curanti, può portare ad interrogarsi sul loro orientamento, quando questo sia rilevante per le scelte che si devono fare e per le decisioni che si devono prendere: anche per cogliere queste componenti è importante attrezzarsi con strumenti di indagine più avanzati e specifici³⁰.

Gli orientamenti etici, così come quelli religiosi, vanno capiti, intuiti a volte, perché spesso essi emergono in modi all'apparenza «estemporanei» nei racconti e nei discorsi dei curanti e dei pazienti³¹. Va mantenuta una particolare «delicatezza» nell'affrontare e tematizzare la dimensione etica e quella religiosa all'interno delle realtà sanitarie³²: per questo esse rappresentano temi complessi da introdurre, ancor più quando le si voglia far diventare temi, variabili sui quali fare ricerca. Per entrare nel merito si può ricorrere allora a domande indirette, così come si possono considerare le componenti etiche, religiose e spirituali che emergono spontaneamente nei discorsi e nelle pratiche, per poi tematizzarli.

²⁹ Come emergono e cosa sono il religioso e lo spirituale oggi? Come li si può identificare? Nella difficoltà di fornire una definizione che ne consenta la comprensione, possiamo comunque dire che essi si esprimono nella forma di credenze e di pratiche, così come nella ricerca che del religioso le persone talora fanno e manifestano. Inoltre la questione del sacro e la dimensione della trascendenza a volte fanno capolino nei discorsi e nelle realtà: le si può raccogliere e su di esse serve poi in qualche modo – e ancora – indagare.

³⁰ Si veda M. Cobb - C. Puchalski - B. Rumbold (eds.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford, Oxford University Press, 2012 e G. Jobin - A. Legault - N. Pujol (eds.), *L'accompagnement de l'expérience spirituelle en temps de maladie*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019.

³¹ L. Galvagni, *Clinical Narratives: Stories and Ethics in Healthcare*, in R. Pegoraro - L. Caenazzo - L. Mariani (eds.), *Introduction to Medical Humanities. Medicine and the Italian Artistic Heritage*, Cham, Springer, 2022, pp. 91-106.

³² S. Spinsanti, *Sulla terra in punta di piedi. La dimensione spirituale della cura*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 2021.

La difficoltà di approcciare e fare ricerca in ambiti come quello clinico e sanitario non è questione di poco conto. Una prima importante attenzione riguarda l'approccio metodologico da adottare, che varia a seconda dell'«oggetto», della realtà che si intende studiare, ma anche a seconda della domanda di ricerca che ci si pone.

Si può ricorrere ai metodi di ricerca delle scienze sociali, come l'osservazione partecipata, la ricerca azione, la ricerca intervento, che vengono ad esempio utilizzate negli ambiti e nelle situazioni di grande fragilità, di grande vulnerabilità³³. Nelle ricerche vengono così coinvolte persone che vivono e sperimentano queste situazioni, con i ricercatori che in queste comunità entrano e delle quali diventano parte, per un periodo, modificando così il proprio sguardo, la propria prospettiva e creando in tal modo uno scambio, che può modificare anche la percezione, l'auto-percezione e la consapevolezza che queste persone hanno³⁴.

Quando si approcciano i contesti in questo modo, quali questioni etiche emergono? E cosa può significare qui «etica»? Ci sono categorie teoriche ed interpretative che portiamo con noi nelle ricerche che costruiamo e conduciamo, e incontriamo prospettive e interpretazioni «interne», che riflettono il modo che hanno di vivere ed interpretare tali realtà e tali pratiche le persone che fanno parte delle comunità sulle quali e con le quali si fa ricerca. Ci si potrebbe chiedere a questo punto se le questioni etiche che emergono nel fare ricerca in questo modo siano sostanziali o piuttosto procedurali. Ci sembra di poter dire che l'etica deve essere intesa sempre come insieme sostanziale e procedurale³⁵. C'è bisogno di un'etica sostanziale per non venire meno ad una dimensione di rispetto, di tutela della fragilità – nel caso dei pazienti, ad esempio – piuttosto che della diversità. Allo stesso tempo però, per far sì che i principi e i riferimenti morali informino la prassi ed entrino nelle realtà più particolari e concrete, è indispensabile che l'etica possa diventare operativa anche attraverso approcci e procedure specifici³⁶.

³³ Si vedano le metodologie di ricerca presentate nel volume di J. Barus-Michel - E. Enriquez - A. Lèvy, *Dizionario di psicopsicologia*, a cura di C. Kaneklin - F. Olivetti Manoukian, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005 e L. Mortari, L. Zannini (edd), *La ricerca qualitativa in ambito sanitario*, Roma, Carocci, 2017.

³⁴ G. Aiguier - A. Loute, *L'intervention éthique en santé: un apprentissage collectif*, in «Nouvelles Pratiques Sociales» 2, 2016, pp. 158-172.

³⁵ Se consideriamo l'ambito delle nuove tecnologie e la ricerca con le nuove tecnologie, i profili inerenti alla privacy e a quella che possiamo definire come la tutela della libertà personale risultano essere di estremo rilievo. Anche la parte più formale e più procedurale rimanda ad una dimensione e ad un'interpretazione sostanziale della libertà.

³⁶ In tale direzione possono operare ad esempio i comitati etici, nelle loro diverse forme e con le loro diverse funzioni.

Quando si entra in una realtà, o più specificamente in una comunità, bisogna ricordare che il punto di vista che noi introduciamo e dal quale partiamo rimane sempre «orientato e situato». Questo richiede uno sforzo di «immersione» e insieme di «distanziamento» critico, sia quando non conosciamo quella comunità sia quando, al contrario, la conosciamo bene o addirittura ne siamo parte³⁷.

Il lavoro di ricerca che viene condotto con questi metodi implica una ripresa di quanto si raccoglie nel corso dell'indagine e richiede al medesimo tempo di identificare una cornice teorica e interpretativa entro la quale collocare le analisi e leggere quindi i risultati così raccolti.

5. Un'onerosa cittadinanza? Reinterpretare la disabilità secondo un approccio etico

Per capire come una ricerca condotta con metodi di tipo partecipativo e mediante forme di ricerca-azione possa favorire forme di inclusione e di «capacitazione» delle persone in esse coinvolte, ripercorriamo il lavoro che alcuni gruppi di ricerca – composti da ricercatori di etica, psicologia, pedagogia e diritto – hanno sviluppato nel tempo coinvolgendo persone con disabilità, al fine di favorire la loro partecipazione. Le condizioni di disabilità e di malattia possono chiedere di modificare e rivedere il modo di muoversi, di interagire e di abitare spazi e luoghi: tenere conto di tali condizioni implica rivedere il modo di pensare alla cittadinanza, per evitare esclusioni o discriminazioni e favorire – al contrario – l'inclusione e un reale esercizio della cosiddetta «cittadinanza»³⁸.

5.1 Metodologie di ricerca

Le domande di ricerca che guidano il lavoro di queste équipes riguardano i diritti delle persone che vivono situazioni di disabilità, la loro partecipazione, il tentativo di sviluppare approcci nuovi per quanto riguarda l'inclusione sociale e insieme – e più in particolare per quanto riguarda l'etica medica - la questione dell'accesso alle cure, al fine di favorire uno

³⁷ M.A. De Watcher, *Interdisciplinary Bioethics: But Where do we Start? A Reflection of Epoché as Method*, in «Journal of Medicine and Philosophy» 3, 1982, pp. 275-287.

³⁸ Si veda il lavoro di ricerca svolto dalle équipes di HADéPaS, *Handicap, Autonomie et Développement de la Participation Sociale*, e del CEM, il *Centre d'Ethique Médicale* dell'Università Cattolica di Lille, assieme all'Université du Québec à Montréal, presentato nelle settimane di studio *Semaine Handicap et citoyenneté* organizzate presso l'Université catholique de Lille (maggio 2016 e maggio 2017).

scambio tra le persone che ne sono destinatarie e quelle che di loro si prendono cura. Nei contesti francofoni si parla di ricerca condotta con, da e per - «*recherche avec, par et pour*» - le persone che sono considerate come particolarmente vulnerabili e che sono per questo più esposte al rischio di rimanere emarginate e venir discriminate. Un mutato sguardo sulla malattia e sulla disabilità presuppone e richiede un mutamento e un cambio di mentalità e di approcci all'interno della società stessa nella quale si vive. A partire da un'intenzione inclusiva, partecipativa ed emancipatoria, questi lavori di ricerca prevedono il coinvolgimento delle persone che vivono la disabilità e possono prevedere anche la formulazione comunitaria di documenti, indicazioni e policy su temi o realtà specifici³⁹.

Nel condurre ricerche partecipate e ricerca azione, si parte spesso da un bisogno o da un quesito che riguarda una realtà particolare, una comunità specifica, formulato da chi in cura persone con disabilità o con fragilità e potenzialmente anche da un ospite o da un paziente. Il quesito può riguardare ad esempio il rapporto tra professionisti sanitari e persone assistite ed essere finalizzato ad un miglioramento del rapporto: come si possono accostare, supportare ed accompagnare le persone che presentano disabilità fisiche, cognitive e/o mentali, quando si è nella posizione di curanti?

5.2 Un approccio differente alla malattia mentale e alla disabilità cognitiva

Per meglio capire la realtà della malattia mentale e le disabilità che essa implica si possono ascoltare la voce e l'esperienza di chi le vive in prima persona, cercando di capire come le persone che sperimentano situazioni di disabilità rappresentano la propria condizione e come si auto-rappresentano.

In un approccio di questo tipo l'attenzione è posta non sulle mancanze, o sulle deficienze, quanto piuttosto sulle capacità e sulle abilità presenti. Per favorire lo sviluppo, ma soprattutto l'espressione di tali abilità, si ricorre anche all'attivazione di *living lab*, laboratori creati e condotti in realtà che rappresentano i contesti di vita quotidiana per le persone coinvolte, animati da ricercatori ed educatori⁴⁰.

³⁹ Per il tramite della ricerca partecipativa si sviluppano forme di partecipazione volte anche all'emancipazione dei soggetti che alle ricerche prendono parte. Si veda M. Tremblay - V. Guerdan - M. Boukala - J.-P. Cobbaut (eds.), *La Convention des Nations Unies relative aux droits des personnes handicapées: une nouvelle éthique de la citoyenneté*, Wisconsin, Deep Education Press, 2019.

⁴⁰ Si veda A. D'Arripe - J.-P. Cobbaut - C. Routier, *Les pratiques émergentes d'émancipation, de prise de parole et d'éducation à la citoyenneté démocratique*, in M. Tremblay - V. Guerdan - M. Boukala, J.P. Cobbaut (eds.), *La Convention des Nations Unies*.

In questi laboratori ci si confronta sui diritti, sulla consapevolezza dell'essere cittadini e su temi legati alla vita quotidiana, come la comunicazione, il sostegno e l'accompagnamento, l'ambiente e i contesti di vita. Le persone possono parlare delle attitudini che hanno verso di sé – piuttosto che delle attitudini degli altri nei loro confronti – e di come raccontano la propria condizione.

Esistono alcune modalità «prevalenti» di vedere e rappresentare la disabilità cognitiva, che potremmo definire anche come delle «*grand-narratives*», delle narrazioni dominanti: una narrazione prevalente dal punto di vista sociale, ad esempio, considera le persone con disabilità cognitiva come fossero cristallizzate in una condizione infantile, fortemente limitate nelle dinamiche interpersonali e per quanto riguarda la loro capacità di socialità e socializzazione. Queste rappresentazioni, queste grandi-narrazioni, possono diventare delle categorie «fisse» e delle modalità prevalenti di guardare a queste persone, determinando così anche discorsi, azioni e interazioni nei loro confronti all'interno delle società.

La convinzione dell'importanza di dare parola e voce a chi fa parte di gruppi «minoritari», o considerati diversi, ha portato la filosofa Hilde Lindemann Nelson a considerare l'apporto essenziale dei racconti e delle narrazioni di sé. Tramite il racconto che di sé fa una persona appartenente ad un gruppo discriminato o ad una minoranza, tramite la sua voce, viene messa a disposizione una versione diversa della storia conosciuta sino a quel momento soltanto a partire dallo sguardo di soggetti che di quel gruppo e di quella comunità non fanno parte. Le contro-narrazioni, le *counter-narratives*, che le persone possono fornire consentono di modificare, rivedere, talvolta anche ribaltare le narrazioni dominanti, raccontando così un'altra «verità», fornendo più semplicemente una diversa interpretazione della medesima realtà⁴¹.

5.3 Riferimenti teorici e quadro normativo

Secondo Lindemann Nelson la nostra identità viene definita solo in parte dal modo con cui noi guardiamo a noi stessi, dal momento che essa si definisce anche a partire dal modo nel quale gli altri ci guardano e ci considerano: per questo le narrazioni dominanti, condivise socialmente, possono segnare la vita delle persone, relegandole in una posizione minoritaria, non consentendo loro di esprimere la propria libertà morale, la propria «*moral agency*» e quindi la loro capacità di agire e interagire, di scegliere e di esprimersi.

⁴¹ H. Lindemann Nelson, *Damaged Identities, Narrative Repairs*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

Anche la ricerca può contribuire a rivedere e modificare queste rappresentazioni. Il cambiamento che si ottiene è triplice: a partire da un cambiamento della rappresentazione che si fa e si dà di queste persone, cambia la relazione nei loro confronti e – nel medio e lungo periodo – questo mutamento consente di ottenere dei cambiamenti in termini sociali, culturali e politici.

Ci sono alcuni importanti riferimenti teorici, che rappresentano anche un quadro interpretativo delle realtà che si vanno a studiare e delle situazioni che si intende analizzare. La riflessione e il pensiero dell'economista Amartya Sen, che ha interpretato la libertà come la reale possibilità delle persone di godere di tale condizione, in diversi contesti e sui molti piani sui quali la libertà si può e si deve manifestare⁴², hanno dato inizio a un movimento volto a promuovere un diverso approccio allo sviluppo umano: tale approccio è stato definito come «approccio dello sviluppo umano e delle capacità»⁴³. La filosofa Marta Nussbaum, che del gruppo di lavoro sul «*capabilities approach*» ha fatto parte, ha ripreso questi temi rileggendoli con il taglio della filosofia e dell'etica. Spetta forse a lei il merito di aver ripensato e ricondotto importanti questioni sociali nell'ambito dell'etica e della filosofia morale, mantenendo la capacità riflessiva della filosofia, ma insieme considerando diversi scenari e contesti del mondo, dove la precarietà e l'instabilità economica, sociale e politica è alta e dove parlare di «agentività», benessere e giustizia non è mai scontato e non è semplice⁴⁴.

Le modalità di guardare alla disabilità, in particolare quando si tratta di disabilità cognitiva, sono diventate oggetto d'attenzione a livello globale anche grazie a prese di posizione di organismi internazionali e alle dichiarazioni sui diritti delle persone con disabilità: il documento che funge da riferimento a livello internazionale è in particolare la *Convenzione dell'ONU sui diritti delle persone con disabilità* del 2006⁴⁵.

⁴² A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2014.

⁴³ Si veda il lavoro svolto dalla Human Development and Capability Association, disponibile al link <https://hd-ca.org/> (ultimo accesso 2 maggio 2023).

⁴⁴ M. Nussbaum, *Creare capacità*, Bologna, Il Mulino, 2012.

⁴⁵ Si veda www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-2.html (ultimo accesso 2 maggio 2023).

5.4 Il laboratorio Capdroits: un contributo al riconoscimento dei diritti delle persone con disabilità

La *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità* può rappresentare il riferimento anche per capire come e quanto vengano garantiti i diritti alle e delle persone con disabilità. Ad ogni essere umano vengono riconosciuti gli stessi diritti fondamentali: chi vive una disabilità cognitiva, mentale o fisica ha diritti che vanno tutelati e promossi tenendo conto della sua particolare condizione di fragilità e vulnerabilità.

Nonostante il riconoscimento formale del diritto ad essere trattate in modo uguale (art. 12 della *Convenzione*) e a condurre una vita indipendente, scegliendo liberamente come partecipare alla vita sociale (art. 19), spesso le persone con disabilità percepiscono un difetto di ascolto rispetto ai loro bisogni personali e alla partecipazione sociale, dal momento che non sempre vengono loro garantite condizioni che consentano di esercitare di fatto questo diritto fondamentale⁴⁶.

Sul tema della vita indipendente e dell'autonomia il gruppo di ricerca Capdroits ha lavorato alcuni anni, organizzando incontri, forum e seminari scientifici e coinvolgendo nel percorso di ricerca ricercatori, educatori e persone con disabilità, pubblicando infine un documento, condiviso dai ricercatori e dalle persone interessate, nel quale vengono presentati tappe e risultati della ricerca⁴⁷.

Esiste anche un diritto a potersi esprimere e ad avere accesso alle informazioni: anche un modulo, un libretto informativo o una spiegazione ben fatti – quindi comprensibili e accessibili per chi li legge - diventano gli strumenti che permettono di garantire questo diritto.

La libertà può far riferimento alle libertà di movimento, di accesso al lavoro, di avere un tenore di vita adeguato per sé e per la propria famiglia: alle persone con disabilità vengono riconosciuti il diritto al matrimonio, alla famiglia, ad avere delle relazioni personali. Se da un lato la persona con disabilità può formare una famiglia, dall'altro si sancisce che la persona

⁴⁶ Le misure di tutela e curatela vengono spesso vissute come delle limitazioni pesanti all'esercizio della propria libertà, soprattutto per quanto riguarda le situazioni e le scelte della vita quotidiana. Vedi J.P. Cobbaut, *Quelle gouvernance sociale pour une société inclusive?*, in M.J. Thiel (ed.), *Les enjeux éthiques du handicap*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014, pp 265-278.

⁴⁷ Il gruppo di ricerca Capdroits si occupa di diritti umani, capacità e partecipazione delle persone con disabilità mentali e/o cognitive. Si veda il documento Communauté Mixte de Recherche Droits Humaines Capacités Participation - Capdroits, *L'autonomie de vie comme droit humaine. Une contribution aux débats sur les conditions personnelles, interpersonnelles et institutionnelles de l'autonomie*, 2022, disponibile sul sito: www.confcap-capdroits.org (ultimo accesso 9 maggio 2023).

non può venir separata dalla famiglia stessa contro la propria volontà. Le persone con disabilità sono libere di scegliere il luogo dove vivere: questa scelta, che può sembrare ovvia, non lo è, dato che spesso familiari e genitori di persone con disabilità sono restii – per un senso di protezione, a volte eccessivo – a permettere che i propri figli vadano a vivere in un altro luogo, con altre persone⁴⁸.

Le difficoltà percepite dalle persone in condizioni di disabilità si evidenziano anche attraverso un'analisi semantica: si parla di malattia psicologica, di malattia mentale, di tutela e di affidamento. Le persone percepiscono queste espressioni come parole che fanno male, offensive, discriminanti, traumatiche, mancanti di rispetto e che possono indurre un sentimento di vergogna.

Per quanto riguarda la tutela e la giustizia, le persone riportano a volte la sensazione di non avere i medesimi diritti e anche la realtà dell'accompagnamento e della tutela rappresenta spesso per loro un vincolo pesante. Chi vive una disabilità cognitiva e chi sperimenta la malattia mentale spesso non ha paura di esprimersi e anche per questo non è sempre semplice, né è scontata la relazione con chi ne esercita la tutela. Come far sì allora che il sostegno previsto da queste forme di accompagnamento diventi uno strumento che contribuisce allo sviluppo dell'autonomia personale? E come è possibile mantenere – nonostante e al di là di queste forme di sostegno – una vita e relazioni interpersonali spontanee e significative⁴⁹?

Nella ricerca condotta da Capdroits l'autonomia di vita e la vita indipendente vengono lette secondo un triplice asse: si considera l'autonomia secondo un approccio relazionale, si evidenzia l'importanza di rendere accessibili gli ambienti di vita e si sottolinea la necessità che le istituzioni si dimostrino disponibili a rivedere gli strumenti di accompagnamento delle persone con disabilità. Solo il loro coinvolgimento, infatti, consente di garantire una maggiore equità di diritto e di fatto⁵⁰.

5.5 Libertà, giustizia e capabilità

Pur nella consapevolezza di «essere cittadini», le persone con disabilità faticano a prendere parte alla vita sociale e ai momenti comunitari: per questo è importante identificare luoghi e implementare modi di favorire

⁴⁸ Si veda in merito il documentario di Stefano Lisci *Luca+Silvana* (2020), la cui presentazione è disponibile al link: <https://www.luca-silvana.it/il-film> (ultimo accesso 14 luglio 2023).

⁴⁹ V. Lingiardi, *Diagnosi e destino*, Torino, Einaudi, 2018.

⁵⁰ Capdroits, *L'autonomie de vie*, p. 73.

la partecipazione, riconoscendo i bisogni, le specificità e le risorse di ciascuno. In questo senso è importante l'interazione con le istituzioni, al fine di rivedere alcune misure e di ripensare e modificare alcune forme di accompagnamento, fin dove e per quanto possibile.

Anche le esperienze creative e le esperienze artistiche possono rappresentare – per chi in esse trova un proprio spazio e una modalità d'espressione – un'occasione di raccontare e raccontarsi e quindi di modificare le *grand-narratives* e gli stereotipi più diffusi e più duri da contrastare. Parlare in pubblico, ricorrendo per esempio alla mediazione della radio, può diventare un modo di favorire la partecipazione e di dar voce, in senso letterale e metaforico, alle persone che si possono così raccontare, modificando anche la percezione più diffusa nei loro confronti⁵¹.

Alcuni riferimenti etici portanti – nella forma di principi e valori morali e di pratiche considerate significative da un punto di vista morale — per operare questo cambiamento, su scala e in una dimensione sociale e politica, sono il riconoscimento, il dialogo e la partecipazione democratica, la compassione e la solidarietà, ispirata al principio della fraternità tra gli esseri umani, rimarcato e sancito nell'articolo 1 della *Dichiarazione Universale sui Diritti Umani*. Queste diverse riflessioni e tradizioni possono contribuire a definire un'«etica della cittadinanza», che sia inclusiva e aperta al riconoscimento e alla valorizzazione della diversità⁵².

Scriveva Susan Sontag che la malattia rappresenta «una cittadinanza più onerosa», un più alto prezzo da pagare⁵³: forse anche per il tramite delle narrazioni, dell'ascolto, della testimonianza, della scrittura e dell'azione creativa si può provare a porre rimedio a quella che può diventare – e che è stata definita – come un'ingiustizia epistemica, un'*epistemic injustice*⁵⁴. Si tratta di capire che il vissuto riporta, restituisce l'altra parte di quanto noi possiamo conoscere, rappresentare, accostare e così – forse

⁵¹ Lo strumento della radio consente uno scambio «mediato» e simbolico tra le persone: la partecipazione ha un valore terapeutico e favorisce l'ascolto, il confronto e può portare a dei cambiamenti di mentalità nel tempo. Radio Fragola a Trieste, Radio La Colifata a Buenos Aires e Radio Citron a Parigi sono esempi di un movimento iniziato negli anni Ottanta, finalizzato a ridurre lo stigma sociale verso le persone con malattia psichica e a sviluppare per e con loro nuove e più inclusive modalità di aggregazione e di partecipazione. Il programma *Laissez-nous penser*, messo in onda presso una radio locale, è stato sviluppato da HaDéPAS con persone del quartiere Humanicité a Lille.

⁵² M. Tremblay - V. Guerdan - M. Boukala - J.-P. Cobbaut, *L'approche fondée sur les droits : une nouvelle éthique de la citoyenneté*, in M. Tremblay - M. Boukala - V. Guerdan - J.P. Cobbaut (eds.), *La convention des Nations Unies*, p.6-42.

⁵³ S. Sontag, *Malattia come metafora. Il cancro e la sua mitologia*, Torino, Einaudi, 1979, p. 3.

⁵⁴ M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

– provare a capire meglio e curare. Per provare a rendere questa cittadinanza non più così onerosa, forse solo – e semplicemente – un po' più sostenibile, e umana.

Considerazioni (non) conclusive

Dalle ricerche condotte con modalità partecipate si possono ricavare importanti indicazioni e alcuni segnali anche rispetto a possibili evoluzioni future della ricerca in bioetica. In particolare si può osservare quanto già ci si è mossi in direzione di un maggior coinvolgimento delle persone che prendono parte alle ricerche – siano esse ricerche di tipo clinico, piuttosto che di taglio diverso, ad esempio di tipo comportamentale o sociale, ma anche ricerche condotte sulle nuove tecnologie, da quelle digitali a quelle di Intelligenza Artificiale. Per meglio cogliere gli aspetti più particolari e le caratteristiche tipiche di queste dinamiche, si ricorre a metodi di ricerca quantitativa e qualitativa⁵⁵; così come l'importanza del coinvolgimento, dell'informazione e della definizione di un consenso alla partecipazione da parte delle persone coinvolte prevede una sempre maggiore accessibilità rispetto alle ricerche in corso e una conoscenza e condivisione dei loro risultati: questo orientamento sta diventando prevalente nelle diverse ricerche, come si evidenzia lì dove si fa riferimento all'etica e all'integrità nella ricerca⁵⁶.

La dimensione della responsabilità – di quella morale e giuridica, così come di quella che viene definita oggi come «responsabilità sociale» – associata alle pratiche di cura e di ricerca, quelle biomediche così come quelle più ampiamente umanistiche, siano esse degli studi comportamentali, sociologici e psicologici, morali o giuridici, piuttosto che religiosi, è oggi centrale. Essa mostra la propria pregnanza lì dove i soggetti coinvolti sono considerati vulnerabili, o altamente vulnerabili e le questioni delle quali ci si occupa sono ritenute molto sensibili, ad esempio perché si parla della salute, dell'orientamento sessuale, di quello morale e politico o di quello spirituale e religioso. Tra i soggetti vulnerabili vengono indicati tutti quei gruppi di persone che – per condizioni innate o acquisite nel tempo – si trovino in una situazione di maggior vulnerabilità, che sono per questo più esposte a rischi di mancato rispetto, quando non addirittura di danno e di potenziale

⁵⁵ S. Banks - M. Brydon-Miller (eds.), *Ethics in Participatory Research for Health and Social Well-Being. Cases and Commentaries*, London - New York, Routledge, 2019.

⁵⁶ E. Valdés - J.A. Lecaros (eds.), *Handbook of Bioethical Decisions. Volume II: Scientific Integrity and Institutional Ethics*, Cham, Springer, 2023.

abuso, non solo sul piano interpersonale, ma anche su un piano istituzionale. Tra queste persone troviamo non solo le persone con disabilità – fisica, cognitiva o mentale –, ma anche chi è malato, anziano, ha una condizione di libertà limitata – ad esempio chi è in carcere o in una condizione di tutela speciale – e quei soggetti che per età non sono ancora o non sono più in grado di fornire il proprio consenso, pensiamo ai neonati, ai bambini, ai minori, alle persone che vivono una progressiva perdita di consapevolezza e di autocoscienza. Tra i soggetti vulnerabili vengono indicate anche le donne in gravidanza e le persone definite come «svantaggiate» per via della loro condizione educativa ed economica. L'importanza e insieme la difficoltà di fare ricerca coinvolgendo queste persone – anche per far luce e comprendere meglio la specificità delle situazioni che loro vivono e delle esperienze che loro fanno, e superare così progressivamente la cosiddetta «ingiustizia epistemica» – sono condizioni fondamentali, che vanno tenute presenti quando si intenda procedere a fare ricerca in questi ambiti.

Anche la ricerca si sta progressivamente muovendo in direzione di un'attenzione più particolare alle persone, alle loro condizioni di vita, ai contesti nei quali vivono, per progettare, costruire e realizzare ricerche che aiutino a comprendere meglio come le condizioni di vita possano incidere sui profili di salute e di malattia delle persone e per intervenire su tali contesti rendendoli progressivamente anche degli «ambienti capacitanti»⁵⁷, favorendo lo sviluppo degli esseri umani che in essi vivono⁵⁸.

Diventa forse così più evidente cosa significa portare l'etica nelle realtà di cura, ampiamente intese, e cosa può significare l'etica, che non è tanto applicata, quanto piuttosto letta ed interpretata alla luce delle condizioni particolari e contestuali nelle quali ci si trova e ci si muove. È questa un'etica che potremmo definire come più propriamente contestuale, che cerca di rileggere i principi ed i grandi riferimenti morali – che sono e restano universali – alla luce di condizioni particolari che si incontrano nella quotidianità, per far sì che quanto si elabora nella teoria aiuti a migliorare anche le pratiche, le culture e le realtà nelle quali ci troviamo a vivere e nelle quali ci troviamo immersi. Il metodo rappresenta il cammino, il percorso a partire dal quale si possono provare a modificare lo sguardo e le mentalità e realizzare così dei cambiamenti, al presente e in prospettiva.

⁵⁷ P. Falzon, *Enabling Environments, Enabling Organizations, Enabling Interventions: A Constructive Ergonomics Viewpoint*, in «ECCE '15: Proceedings of the European Conference on Cognitive Ergonomics 2015», 2015, pp. 1-3, DOI: <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2788412.2788416> (ultimo accesso 2 agosto 2023).

⁵⁸ T. Abma - S. Banks - T. Cook - S. Dias - W. Madsen - J. Springett - M.T. Wright, *Participatory Research for Health and Social Well-Being*, Berlin, Springer, 2019.

Methodological Agnosticism and Charitable Interpretation

How to Bracket Religious Truth Claims in the Study of Religions

Boris Rähme

Abstract – The article discusses the apparently conflictual relationship between two heuristic principles both of which are relevant to the study of religions: the principle of methodological agnosticism on the one hand, and the principle of charitable interpretation on the other. Methodological agnosticism recommends the religious studies researcher to bracket the question of the truth (or lack thereof) of religious beliefs, whereas the principle of charity states that to gain an adequate understanding of the contents of religious beliefs the religious studies researcher must start out from the assumption that those contents are true. *Prima facie*, the two methodological principles pull in opposite directions. The article argues that, despite appearances to the contrary, they can be reconciled.

Keywords: methodological agnosticism – principle of charity – bracketing – phenomenology – inference

1. Introduction

Should researchers in the field of religious studies take an etic or an emic perspective on religions? Should they restrict themselves to detached observation and explanation or rather seek to reconstruct and understand the experiences and points of view of religious believers and practitioners? Should they approach their objects of inquiry from an insider's or rather from an outsider's point of view? These questions have played center stage in early debates on the methodology of religious studies, and interest in them remains constant today¹. In what follows, I will dis-

Work on this paper was supported by the Interregional Project Network IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», Euregio Science Fund (4th call).

¹ To substantiate the latter claim: the overarching theme of the 2023 conference of the European Academy of Religion (EUARE), for instance, was «Religion from the Inside», and among the questions the conference organizers suggested for keynotes and panels were the following: «What are the differences between the external (etic) and internal (emic) point of view on a doctrine, sacred text, practice, or tradition?»; «What are the gains or opportunities of an emic perspective? What are its

cuss the apparently conflictual relationship between two heuristic principles both of which seem to be relevant to the study of religions: the principle of methodological agnosticism on the one hand, and the principle of charitable interpretation (principle of charity, for short) on the other. Very roughly, methodological agnosticism recommends the religious studies researcher to bracket the question of the truth (or lack thereof) of religious beliefs, whereas the principle of charity states that to gain an adequate understanding of the contents of religious beliefs the researcher must start out from the assumption that those contents are true. To anticipate: I will argue that, despite appearances to the contrary, the two methodological principles can be reconciled.

Section 2 introduces the idea of methodological agnosticism with regard to religious studies. By way of contextualization, the section begins with a brief presentation of Peter Berger's views on methodological atheism. It then proceeds with a critical discussion of Ninian Smart's conception of methodological agnosticism and Jason Blum's more recent contributions to the relevant debates. The selection of views and arguments taken into consideration is inevitably limited. Nonetheless, the critical discussion of the presented views is sufficient, or so I submit, for motivating what I take to be a reasonable and plausible conception of methodological agnosticism. Section 3 turns to the principle of charitable interpretation and proposes three possible formulations in terms of consistency, epistemic justification, and truth, respectively. Section 4 presents what may *prima facie* seem to be a rather evident tension or incompatibility between the principle of methodological agnosticism and the principle of charity couched in terms of truth. I argue that, even though it is *prima facie* plausible to see an incompatibility here, the tension between charity and agnosticism turns out to be merely apparent if one adopts a suitably weak reading of 'assuming truth'. Section 5 briefly expands on the claim that charity and agnosticism are compatible and clarifies what I take to be the limited, albeit legitimate, scope of the two principles as guidelines for research in religious studies.

2. Methodological Agnosticism

One of the few sustained treatments and defenses of methodological agnosticism in the study of religion can be found in Ninian Smart's *The*

distinctive risks?»; «How do different disciplines interact with emic and etic perspectives and with each other, including theology, philosophy, law, political science, anthropology, sociology, and cultural studies?» (see <https://www.europeanacademyofreligion.org/keynote-lectures-2023>).

Science of Religion and the Sociology of Knowledge, published in 1973². Smart develops his conception of methodological agnosticism largely out of a critique of Peter Berger's idea of methodological atheism in the sociology of religion, as presented in Berger's 1967 book *The Sacred Canopy*. Before turning to the discussion of methodological agnosticism proper, let me begin with a brief look at Berger's methodological atheism. Berger introduces the idea as follows:

«In all its manifestations, religion constitutes an immense projection of human meanings into the empty vastness of the universe – a projection, to be sure, which comes back as an alien reality to haunt its producers. Needless to say, it is impossible within the frame of reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that (or, more accurately refer to something else than the human world in which they empirically originate). In other words, every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a 'methodological atheism'»³.

The qualification «methodological» is to be understood in contrast to «ontological». Berger's idea is that, even though the sociologist of religion has no choice but to limit herself «to the empirically available», by adopting a methodologically atheist stance she can steer clear of ontological commitments regarding the existence or non-existence of supernatural (or transcendent) entities, processes or structures, i.e., she can avoid both accepting and rejecting the truth claims entailing such commitments which are implicit in the beliefs and practices under investigation. She can – and has to – do so, according to Berger, by putting «rigorous brackets» around questions about the ontological status of transcendent realities and setting them aside⁴: «Questions raised by sociological theory must be answered in terms falling within the latter's universe of discourse»⁵. Ontological questions regarding transcendent realities are outside sociology's domain of discourse. *A fortiori*, they are outside the purview of the

² N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1973.

³ P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 1967, p. 100.

⁴ See D.V. Porpora, *Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 36, 2006, 1, pp. 57-75, for observations on how Berger's methodological atheism in the sociology of religion related to his religious views outside sociology.

⁵ P. Berger, *The Sacred Canopy*, p. 179, also see p. 180.

sociology of religion. What remains inside, of course, are questions about whether and, if so, which and why ontological commitments are embedded in a given religious belief-system or practice⁶.

According to Smart, Berger's construal of bracketing in terms of a methodological atheism is unstable. It ultimately collapses because it is «effectively indistinguishable from atheism *tout court*»⁷. Rather than atheism it is agnosticism that should be adopted as a methodological stance in the study of religions. To delineate this methodological stance, Smart introduces a conceptual (and metaphysical) distinction between existence and reality, between what exists and what is real:

«In order to get over the cumbrous inelegancies that we are likely to run into in trying to maintain this methodological posture, I shall distinguish between objects which are *real* and objects which *exist*. In this usage, God is real for Christians whether or not he exists. The methodological agnosticism here being used is, then, agnosticism about the existence or otherwise [not about the reality or otherwise, B.R.] of the main foci of the belief system in question»⁸.

The distinction between reality and existence allows Smart to state, for instance, that a «description of a society with its gods will include the gods [as real, B.R.]. But by the principle of the bracket we neither affirm nor deny the existence of the gods»⁹. He wants to «open the possibility of treating the gods as real members of the community»¹⁰ without claiming that the gods exist.

However, one may wonder: why adopt a cumbersome and heavy-weight conceptual distinction between an entity's reality and an entity's existence if the conceptual work that Smart intends this distinction to do can arguably just as well be done by the simple distinction between a proposition that is taken to be true and a proposition that is true? Smart's response is that religions must not be equated with sets of propositional beliefs-*that*, with truth-takings¹¹, and «that it is wrong to analyze religious

⁶ As to the why-question, Berger proposes a sociological response in terms of projection and social construction. The present context does not require a discussion of Berger's projectionism and social constructivism.

⁷ N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, London - Basingstoke, Macmillan, 1973, p. 59.

⁸ N. Smart, *The Science of Religion*, p. 54, emphasis in orig.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ See *ibidem*, pp. 49-52.

objects in terms simply of religious beliefs»¹². According to Smart, to understand religions the researcher has to consider those objects «as objects of religious experience»¹³. But a simple distinction analogous to the one between a proposition taken to be true and a proposition that is true is readily at hand with regard to experience as well: taking oneself to be experiencing an X *versus* experiencing an X. The point of this distinction is, roughly, the following. A sentence like «Takeshi experiences an earthquake» expresses a true proposition only if there is an earthquake. As opposed to this, «Takeshi takes himself to be experiencing an earthquake» may express a true proposition even when there is no earthquake. With regard to the latter sentence, an advocate of Smart's distinction between reality and existence would presumably want to say that if it expresses a true proposition, then the earthquake is real for Takeshi independently of whether it exists. But this, one might object, obfuscates a perfectly unproblematic distinction with unnecessary and misleading talk of a real, albeit non-existent, earthquake.

Let me now turn to one notable voice in more recent debates on methodological agnosticism, atheism and naturalism in religious studies, Jason Blum's¹⁴. Blum sets out to defend what he takes to be important insights of the tradition of phenomenology of religion against «trenchant critiques» voiced by advocates of «social scientific approaches that construe religion in historical and/or socio-cultural terms, and seek to explain it as a naturalistic phenomenon»¹⁵. At the same time he concedes that, given «the manner in which phenomenology of religion has been described and deployed by many of its defenders, much of this criticism is warranted»¹⁶. Blum's goal, then, is to arrive at a revised conceptualization of the phenomenological method in religious studies that retains what he takes to be the strengths of the phenomenological tradition while being free of its weaknesses.

To this end, Blum distinguishes between the tasks of *interpreting* and *explaining* religions. He takes the interpretive task to be prior to the explan-

¹² *Ibidem*, p. 54.

¹³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴ See, for instance, J. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in «Journal of the American Academy of Religion», 80, 2012, 4, pp. 1025-1048; J. Blum, *The Question of Methodological Naturalism*, in J. Blum (ed.), *The Question of Methodological Naturalism*, Leiden, Brill, 2018, pp. 1-19; J. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, in «Journal of the American Academy of Religion», 89, 2021, 2, pp. 437-468.

¹⁵ J. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

¹⁶ *Ibidem*.

atory one¹⁷. It is through interpretation, more precisely through phenomenological «interpretation of the meaning of religion from the perspective of religious experience and consciousness»¹⁸, that religious studies researchers have to obtain part of the data which then, in a second step, may be explained in various and competing ways, including reductive and ontologically naturalist ways. It is important to stress that Blum does not claim that the phenomenological interpretation of religious experience suffices to collect all the data that would be necessary for providing a complete description of a given religious context. Nor does he claim that phenomenological interpretation of religious beliefs and practices somehow precludes explanation of those practices and beliefs in exclusively naturalistic terms. On the contrary:

«Explanations in terms of the categories of the social sciences are a necessary aspect of a full analysis of religion. Understanding – pursued through a phenomenological-interpretive method ... – is no less necessary an aspect of analysis»¹⁹.

There is much with which I am sympathetic in what Blum says about the importance of phenomenological interpretation for religious studies research, not least because he emphasizes that both the process and the results of such interpretation must be answerable to publicly available evidence²⁰. However, at some points in Blum's reasoning a problem closely connected to the one discussed above with regard to Smart's distinction between reality and existence would seem to recur. Blum writes: «The interpretive endeavor to disclose the meaning of religion as experienced by religious consciousness ... requires reference to supernatural or theological entities»²¹. Taken together with Blum's thesis that «phenomenology of religion ... need not posit any transcendent realm or entity»²², the claim that the interpretive endeavor of religious studies inevitably involves reference to supernatural entities is less than clear. Reference requires a referent, and the intention to refer requires the belief that there is a referent. If it were inevitable for the phenomenologist of religion to refer to the supernatural entities that the interpreted religious individu-

¹⁷ J. Blum, *Interpreting vs. Explaining: A Rejoinder to Robert Segal*, in «Journal of the American Academy of Religion», 82, 2014, 4, pp. 1152-1154.

¹⁸ J. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1026.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1045.

²⁰ See J. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, pp. 457-463.

²¹ J. Blum, *Retrieving Phenomenology*, p. 1031.

²² *Ibidem*, p. 1026.

als or groups take themselves to experience, then she would after all incur all the ontological commitments of her *interpretandum*. Against this criticism it might, perhaps, be held that Blum here simply uses the verb ‘to refer’ in a non-technical and generic sense, and that the objection is therefore overstated. But the same problem resurfaces in a different wording elsewhere:

«Protecting the integrity of the data and ensuring the accuracy of one’s interpretation will often require acknowledging supernatural metaphysical claims or assumptions. Such assumptions are, as previously noted, often inextricably interwoven into religion and therefore must be acknowledged in analysis ... With regard to the interpretive phase of analysis, the metaphysical assumptions embedded in the religious discourse or text clearly cannot be bracketed, and should not be bracketed even if it were possible to do so»²³.

This formulation would seem to run the risk of equivocating on the verbs ‘acknowledge’ and ‘bracket’. At any rate, it uses these verbs in an ambiguous way because it does not state clearly what it is that Blum thinks has to be acknowledged by the researcher and what it is that, according to him, cannot and should not be bracketed. What the researcher who tries to interpret and understand religious contexts certainly has to acknowledge is that the members of the groups she studies make claims to the truth of metaphysical propositions that entail the existence of some form of supernatural transcendence. However, she is under no pressure to acknowledge those claims themselves, i.e., she does not have to accept those claims. The relevant difference here is the one between accepting or acknowledging that a claim is being made and accepting or acknowledging the propositional content of the claim (as true). Methodological agnosticism concerns the latter, not the former.

My claim, at this point, boils down to the following: all that is needed to formulate a coherent and stable methodological agnosticism is the simple distinction between a proposition that is taken to be true and a proposition that is true, together with the equally simple distinction between taking oneself to be experiencing an X and experiencing an X.

3. Charitable Interpretation

In a generic formulation, the principle of charitable interpretation states that when interpreting and trying to understand the beliefs and actions of others we should strive to minimize the ascription of obvious absurdity,

²³ J. Blum, *Beyond Methodological Axioms*, p. 455.

obvious falsity (error), obvious irrationality and implausibility to the *interpretandum*²⁴. If we end up with an interpretation according to which our *interpretandum* contains obvious inconsistencies (contradictions), irrationality, falsehood or absurdity, then this is to be taken as casting doubt not so much on the *interpretandum* as on the proposed interpretation.

Much would have to be said about the divergent *statūs* that different philosophers have ascribed to various versions of the principle of charity and about the different arguments respectively provided to support them. The spectrum ranges from a heuristic rule of thumb to a constitutive condition of all linguistic communication and understanding, and versions of the principle have even been used in ambitious arguments against epistemological skepticism, for instance by Donald Davidson²⁵. I will have to leave discussion of these philosophical issues to one side.

We can think of principles of charitable interpretation along a spectrum that ranges from weak to strong. Perhaps the weakest formulation of a principle of charity regarding the interpretation of religious beliefs amounts to the requirement of anticipating or presuming the consistency of the *interpretandum*, i.e., the absence of logico-conceptual contradictions.

(A) If you wish to understand the religious beliefs of a person (or the shared religious beliefs of a group of persons) S, then interpret S's beliefs in such a way as to avoid the ascription of inconsistency to their propositional contents.

A considerably stronger version of the principle can be formulated in terms of epistemic justification or epistemic rationality.

(B) If you wish to understand the religious beliefs of a person (or the shared religious beliefs of a group of persons) S, then interpret S's beliefs under the assumption that S takes herself to be epistemically justified/rational in taking what she asserts to be true.

An arguably even more demanding version of the principle of charity can be couched in terms of truth.

²⁴ The name «principle of charity» was coined by N. Wilson, *Substances without Substrata*, in «Review of Metaphysics», 12, 1959, 4, pp. 521-539, here p. 532.

²⁵ For an excellent exposition and discussion of the principle of charity in D. Davidson see K. Glüer, *Donald Davidson. A Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, ch. 3, pp. 112-152. For an instructive discussion of the relation between Davidson's and Gadamer's conceptions of interpretation and understanding, see B. Ramberg, *Illuminating Language: Interpretation and Understanding in Gadamer and Davidson*, in C.G. Prado (ed.), *A House Divided. Comparing Analytic and Continental Philosophy*, New York, Prometheus, 2003, pp. 213-234.

(C) If you wish to understand the religious beliefs of a person (or the shared religious beliefs of a group of persons) S, then interpret S's beliefs under the assumption that what S believes is true.

It is important to stress that the various versions of the principle of charity expressed by formulations (A)-(C) can be thought of as *defeasible* maxims of interpretation. Obviously, sometimes people believe things that are inconsistent or false (sometimes both), or for which they lack epistemic justification. The point of (A)-(C), then, is not that only beliefs with consistent, epistemically justified and true propositional contents can be understood or comprehended in the first place. Their point is rather that if you want to understand S's beliefs, then you should not start out from the assumption that what S believes is inconsistent, unjustified, or fails to be true. In the present context, the truth-formulation (C) is of particular interest. In the next section I will address the question of how «assuming the truth of a belief» should be construed.

Unless charity in interpreting the words, actions and beliefs of others is thought of as a practice that we have no choice but to engage in²⁶, being charitable (in the relevant sense) can be described as a virtue. One might, for instance, say that it is an ethical virtue, one that guides those who possess it towards interpreting the actions and utterances of others in a fair, open-minded and respectful manner. Moreover, it is plausible to characterize charity as an intellectual or epistemic virtue, one that is closely connected to what is sometimes called «epistemic» or «intellectual humility», or to a fallibilistic attitude in contexts of interpretation²⁷. If you reach an interpretation that ascribes obvious falsehood or irrationality to your *interpretandum*, then chances are that you have made mistakes in your interpretive effort – or at least that is what you should presume for as long as this is feasible. Finally, charity in interpretation can be characterized as a virtue in terms of instrumental rationality, as an instrumental virtue, as it were: if your goal is to understand and maybe learn from your *interpretandum*, then you should strive to make as much sense of it as possible. Thus understood, charity is a means to a goal: understanding and/or learning. In my view, these different characterizations of charity in interpretation as a virtue do not exclude but rather complement each other.

²⁶ One advocate of this strong reading of charity is D. Davidson, *Radical Interpretation*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 125-139, here p. 137.

²⁷ See, for instance, K. Dormandy, *Intellectual Humility and Epistemic Trust*, in M. Alfano - M.P. Lynch - A. Tanesini (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, Abingdon - New York, Routledge, 2021, pp. 292-302.

Is charity in interpretation a virtue in religious studies as well? Maybe an epistemic or an instrumental virtue, or one grounded in research ethics? Perhaps it is, in at least one of these senses. But there seems to be a problem for the religious studies researcher who wants to gain understanding of religious persons or groups through charitable interpretation and at the same time adhere to methodological agnosticism, i.e., methodologically suspend judgment with regard to the religious truth claims explicitly or implicitly raised by the relevant groups or persons.

4. An apparent Problem: Is Methodological Agnosticism Incompatible with Charitable Interpretation?

It may seem obvious that the principle of methodological agnosticism and the principle of charitable interpretation formulated in terms of truth (formulation (C) above), pull in opposite directions. If both were accepted as expressing valid heuristic guidelines regarding the interpretive stage of the implementation of religious studies research, would not the researcher be placed in a double-bind situation? After all, adhering to methodological agnosticism would require her to suspend judgment regarding all truth claims that state or entail or presuppose the existence of transcendent or supernatural beings, processes or structures²⁸. Of course, the same would hold with regard to anything that states or entails or presupposes the negation of any such transcendence claim. At the same time, adhering to the principle of charity couched in terms of the presumption of truth would require her to interpret the beliefs of the religious person or group S that her research respectively focuses on under the assumption that what S believes is true – or at least to make a sustained effort to do so for as long as this is feasible. But it is hard to see how the researcher could pull off the trick. Adherence to the principle of methodological agnosticism precludes adherence to the principle of charitable interpretation couched in terms of truth and *vice versa*. You can either adhere to the former or you can adhere to the latter, but you cannot adhere to both simultaneously. In this practical or pragmatic sense, the two principles are incompatible with each other. Or so it would seem.

²⁸ Such paradigmatically religious truth claims can be distinguished from claims which, while not by themselves presupposing or implying commitment to some form of religious transcendence, are based on or grounded in paradigmatically religious commitments. The latter are one variety of what I have elsewhere called *religiously relevant* commitments. See B. Rähme, *Religious Disagreement and Religious Relevance: A Perspective from Contemporary Philosophical Epistemology*, in «ET-Studies», 11, 2020, 1, pp. 25-46.

But is this argument sound? Suppose for a moment that it is. Then one of the two methodological principles will have to be jettisoned – or reformulated and modified in such a way as to restore practical compatibility. For instance, one might argue that the gist of the principle of charitable interpretation is to be understood in terms of a presumption weaker than truth, perhaps in terms of epistemic justification (which is non-factive) or in terms of coherence or, weaker still, in terms of mere consistency (formulation (A) above).

However, this is not the path I want to follow here. Rather, I think that there is a natural way of understanding the principle of charity couched in terms of the assumption or presumption of truth in a way that allows one to hold that the tension between charity and agnosticism is a merely apparent one. An analogy with the role of assumptions in deductive argumentation is useful to illustrate the point I want to make here.

In deductive reasoning one may introduce an assumption at any stage of an argument in order to draw inferences *under that assumption*. To assume a proposition to be true is not equivalent to asserting it to be true or to presenting it as something that one believes to be true. One may, for instance, introduce the assumption that the earth is flat and draw inferences from it without committing oneself to the truth of the proposition that the earth is flat or of any proposition conditional upon the undischarged assumption that the earth is flat. In fact, one may be convinced that what one assumes is not true and still draw inferences from it. My claim is that to interpret the religious beliefs of a given individual, or the shared religious beliefs of a group, in a charitable way requires nothing more than something along the lines of this weak sense of ‘assuming truth’.

While admittedly pulled out of context, a quotation from Wittgenstein’s *Tractatus* can serve to further elucidate the point: «To understand a proposition means to know what is the case if it is true (One can understand it, therefore, without knowing whether it is true)»²⁹. If one does not take oneself to know whether a given proposition is true, then – assuming that assertions can be understood as knowledge claims³⁰ – it

²⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.024), London - New York, Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 25. Propositions expressed by analytic sentences are usually taken to be an exception to this rule. With regard to sentences like «all bachelors are unmarried», lack of assent to the expressed proposition can be taken to indicate lack of understanding.

³⁰ See, for instance, R. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 1994, p. 201: «assertions have the default status and significance of implicit knowledge claims ... Making an assertion ... is making a knowledge claim».

is epistemically incorrect for one to assert that proposition. And if one wants to bracket knowledge that one takes oneself to have for the sake of better understanding the potentially incompatible views of others through charitable interpretation, then the epistemically adequate attitude is a deliberate suspension of judgment for the sake of understanding, methodological agnosticism.

By employing the analogy with assumptions in deductive reasoning I do not mean to suggest that the practice of interpretation is nothing but the practice of drawing deductive inferences from assumed propositions. Even though deductive inference certainly has a role to play in the interpretation of beliefs and practices, interpretation is not restricted to this kind of reasoning.

As noted above, the principle of charity has been assigned different strengths and *statūs* by different philosophers. The reading of charitable interpretation proposed here is, arguably, at odds with philosophically ambitious conceptions of charity like the one advocated by Donald Davidson³¹. According to Davidson, «charity is not an option ... Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters»³². This clearly goes beyond the weak reading of charity in terms of assuming truth for sake of better understanding, which I have outlined in analogy to assuming the truth of a proposition for the sake of drawing out its deductive consequences. Elsewhere, Davidson expresses his version of the principle of charity in even stronger terms:

«If we cannot find a way to interpret the utterances and other behavior of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything»³³.

³¹ It may also be at odds with Hans-Georg Gadamer's idea of a *Vorgriff der Vollkommenheit* (anticipation of perfection) as formulated with regard to the interpretation of texts. See H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, London - New York, Continuum, 2004, p. 294. Gadamer's expression *Vorgriff der Vollkommenheit* is usually translated into English as «anticipation of completeness». This translation is misleading. «Completeness» is *Vollständigkeit*, *Vollkommenheit* is «perfection».

³² D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth*, pp. 183-198., here p. 197.

³³ D. Davidson, *Radical Interpretation*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth*, pp. 125-139, here p. 137. For an attempt to argue from a Davidsonian view of interpretation and understanding to the conclusion that «there simply is no I/O [insider/outsider, B.R.] problem, in the absolute sense in which this is often discussed in the academic study of religion», see M.Q. Gardiner - S. Engler, *Semantic Holism and the Insider–Outsider Problem*, in «Religious Studies», 48, 2012, 2, pp. 239-255, here p. 251.

If Davidson's philosophical arguments for this ambitious version of the principle of charity were sound, would the justification they provide carry over to a more ambitious conception of charity as a methodological guideline for interpretation in religious studies? I can only report, for the record, that I think it would not, at least not in a straightforward way. Discussion of this question is beyond the scope of the present article.

Conclusion

If the considerations presented above are on the right track, then the gist of the principles of charitable interpretation and methodological agnosticism can, respectively, be construed in terms that are independent of substantive philosophical theories³⁴. In particular, these principles can be couched in terms that do not presuppose the correctness of Smart's version of phenomenology, Gadamer's philosophical hermeneutics or Davidson's semantic holism and theory of radical interpretation. As for the principle of charity, it suffices to appeal to a notion of assuming truth for the sake of better understanding modeled in analogy to the familiar and noncommittal practice of assuming the truth of a proposition for the sake of learning what it – perhaps together with other assumed propositions – implies. And the principle of methodological agnosticism can do with a simple appeal to the familiar distinctions between what is true and what is taken to be true, and between what is experienced and what is taken to be experienced. I take these distinctions to be familiar in the sense that we employ them all the time in our everyday linguistic, communicative and interpretive practices.

That the two principles can be disentangled from the substantive philosophical theories in the context of which they were originally formulated may be taken to speak in their favor. It should be stressed, however, that this does (next to) nothing by way of justifying methodological agnosticism or the principle of charitable interpretation – either as philosophical claims or as methodological guidelines for religious studies. My goal here was the modest one of arguing that charity and agnosticism are not necessarily incompatible with each other, and that researchers in religious studies can coherently adopt both of them at the same time. But do they have to? Always?

³⁴ I do not claim that they can be formulated in terms that presuppose no theoretical assumptions whatsoever. The formulations proposed above rely on minimal theoretical assumptions regarding truth and propositions, for instance.

In my view, these two questions are rather idle. Craig Martin, a recent critic of methodological agnosticism based on phenomenological theory, is right in pointing out that, rather than employing methodological agnosticism or adopting a charitable attitude of interpretation, «much interesting and apparently legitimate work» in religion research starts out from the assumption that the ontological commitments embedded in the religious contexts under study are false³⁵. This alone casts doubt on inevitability, necessity or even just heuristic priority claims regarding the principles of charity and agnosticism.

³⁵ C. Martin, *Incapacitating Scholarship: Or, Why Methodological Agnosticism Is Impossible*, in J. Blum (ed.), *The Question of Methodological Naturalism*, pp. 53-73, here p. 67.

5. Perlustrazioni del campo religioso

Prospecting the Religious Field

Il Cristianesimo profondo e la sfida dei nuovi movimenti cristiani in Etiopia

Oswaldo Costantini

Abstract – This paper aims at analyzing the historical trajectories that draw the Ethiopian framework in which new evangelical and Pentecostal movement moves in. Particularly, it aims at exploring the strong tie between the Ethiopian State and the local orthodox Church. After a brief exploration of that tie, the paper offers an explanation of the evangelical penetration into the country even compared with previous non-orthodox missionaries. The article tries to shed light upon what is/was at stake in the religious conversions and about the wider struggle for the conquering of spaces in religious arena. In conclusion it will be summarized the distinguishing elements of the local context to rise up some opened reflections on the complexity encountered by the scholar who puts his/her hands in this object and area.

Keywords: Ethiopia – Christianity – Orthodox Church – Pentecostalism

1. Premessa

Il presente articolo si basa su diversi anni di lavoro sia etnografico sia bibliografico sul pentecostalismo nell'area tra Etiopia ed Eritrea e, soprattutto, nella diaspora dei due paesi. Sebbene l'ipotesi di partenza – la sfida politica che rappresenta l'evangelizzazione esterna a un paese in cui la tradizione locale di cristianesimo caratterizza l'interesse della società etiopica, dalla struttura economica alla produzione delle soggettività – segni un filo conduttore dell'intero testo, lo scopo primario è quello di produrre un testo «di servizio», dando le coordinate storiche e bibliografiche per le persone che intendono impegnarsi nell'avventura conoscitiva del cristianesimo etiopico ed eritreo, dei conflitti religiosi nell'area e/o nella conoscenza di queste popolazioni in Africa come nei contesti di immigrazione. Per questo motivo l'impegno fondamentale alla base di questo lavoro è la sintesi di bibliografie, dati e informazioni non disponibili in maniera accorpata e molto poco diffuse in lingua italiana. Per queste ragioni decido di mantenere l'ipotesi di partenza e farla correre lungo un percorso storico molto lungo e dunque impossibile da affrontare qui in maniera esaustiva, lasciando ai riferimenti bibliografici molto del lavoro parallelo.

2. Il cristianesimo profondo. L'impero etiopico e la Chiesa ortodossa

Il territorio che comprende gli altopiani di Eritrea ed Etiopia è stato teatro della più antica cristianizzazione dell'Africa subsahariana. Nonostante non si riesca a datare con precisione l'inizio del processo, si è soliti assumere come punto di partenza l'adozione della religione cristiana nella quarta decade del IV secolo d.C. da parte dei sovrani del Regno di Aksum¹, la formazione statale primigenia della Storia etiopica ed il più antico Stato africano². La conversione degli aksumiti segna il tracciato per la caratterizzazione dell'intera vicenda storica dell'area: lo sviluppo sui territori dell'altopiano di un tipo di cristianesimo monofisita che incorporò, per ragioni di affinità linguistica e culturale, la tradizione giudaica³; tutt'intorno all'altopiano si estende la fede islamica⁴. La conversione dei regnanti di Aksum caratterizzò la diffusione del cristianesimo etiopico come un processo il cui vettore di propagazione seguì una direzione dall'alto verso il basso e condusse ad una forte alleanza tra la nascente Chiesa ortodossa e il potere politico, dando alle istituzioni religiose un ruolo primario nel processo di formazione dello Stato etiopico⁵. Si diffuse quindi a livello locale il cristianesimo della tradizione ortodossa (copta) egiziana⁶, alla quale la Chiesa ortodossa etiopica *Tewahdo* (unità) restò legata sino al 1959⁷, anno in cui l'imperatore Haile Selassie I decise la sua nazionalizzazione⁸: da quel momento il patriarca non viene più designato dall'Egitto, ma dall'imperatore stesso. Questo tipo di cristianesimo si

¹ T. Eshete, *The Evangelical Movement of Ethiopia. Resistance and Resilience*, Waco, Baylor University Press, 2009.

² G.P. Calchi Novati, *Il corno d'Africa nella storia e nella politica*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994.

³ Esiste in Etiopia una componente ebraica, la cui genesi non è conosciuta, noti come Falascia o Beta-Israel.

⁴ G.P. Calchi Novati, *Il corno d'Africa nella storia e nella politica*. L'Islam è presente oggi nel Paese con 33,9% degli abitanti che aderiscono alla fede musulmana (E. Fantini - J. Hausteijn, *Introduction: The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, in «Pentecostudies», 12, 2013, 2, pp. 150-161).

⁵ T. Eshete, *The Evangelical Movement of Ethiopia*, p. 18.

⁶ K.J. Lundström - E. Gebremedhin (ed.), *Kenisha: the Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*, Trenton, The Red Sea Press, 2011.

⁷ Si tratta di un legame solo formale, poiché la Chiesa Tewahdo creerà un percorso autonomo e autoctono.

⁸ La Chiesa ortodossa Eritrea è compresa nella Chiesa ortodossa Etiopica. Le due chiese saranno infatti unite sino al 1993, anno della formalizzazione dell'indipendenza eritrea tramite referendum. In quell'anno la Chiesa eritrea sarà nazionalizzata e dotata di un proprio patriarca.

basa sul monofisismo, ovvero sull'idea che la natura del Cristo sarebbe una sola, quella divina, che avrebbe assorbito la natura umana al momento dell'incarnazione in una sostanziale unità⁹. Questa tesi era stata condannata al concilio di Calcedonia del 451 d.C., a favore di un principio teologico che accomunava la maggioranza delle chiese cristiane sin dall'inizio del V secolo: la persona di Cristo sarebbe stata composta da due elementi, quello divino e quello umano, uniti ma distinti tra loro. La regione etiopica si aprì alla fine del IV secolo all'attività dei monaci missionari che arrivarono soprattutto dalla Siria, a causa delle persecuzioni dei romani contro coloro che non seguivano le posizioni calcedoniane. Come risultato della loro evangelizzazione, la maggior parte del nord Etiopia venne cristianizzato, una buona parte delle sacre scritture fu tradotta in *ge'ez*, l'allora lingua vernacolare della regione che ancora oggi costituisce la lingua liturgica della Chiesa ortodossa etiopica ed eritrea. Questa evangelizzazione condusse ad una espansione del cristianesimo, in primo luogo, nelle aree dell'attuale Tigray, del Begemeder e dello Shoa. Successivamente, essa si espanderà in altre aree man mano che la Chiesa rafforzerà il suo ruolo nel processo di formazione dello Stato e si costituirà come corpus teologico e liturgico peculiare¹⁰. Nonostante l'affiliazione formale con la Chiesa copta egiziana, il cristianesimo etiopico si svilupperà lungo una direttrice abbastanza singolare dal punto di vista teologico, liturgico, pratico ed anche amministrativo: tra i tanti ruoli che la Chiesa svolgerà a posteriori è di notevole importanza quello di strutturazione del possesso della terra e della sua distribuzione¹¹. Ovvero un ruolo chiave nella struttura socioeconomica della società.

Con l'avvento della dinastia salomonica si sviluppò una narrazione che enfatizzava la loro discendenza dall'unione tra la regina di Saba e il re Salomone, da cui sarebbe nato Menelik I. In un testo del XIV secolo, il *Kebre Negast*, si sottolineano le origini ebraiche dello Stato etiopico e si rappresentano i re come esempi di fede cristiana¹². Fu in questo testo che si enfatizzò una delle narrazioni centrali della Chiesa ortodossa etiopica:

⁹ A. Cortonesi, *Il medioevo. Profilo di un millennio*, Roma, Carocci, 2009.

¹⁰ Per un approfondimento della liturgia ortodossa e della struttura della Chiesa si veda R. Pankhurst, *A Social History of Ethiopia. The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of the Emperor Téwdros II*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, 1990.

¹¹ T.R. Hepner, *Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora*, in «Identities: Global Studies in Culture and Power», 10, 2003, 3, pp. 269-293; K. Tronvoll, *The Process of Nation-Building in Post-War Eritrea: Created from below or Directed from above?*, in «The Journal of Modern African Studies», 36, 1998, 3, pp. 461-482.

¹² T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p.19.

la storia del trasporto dell'arca dell'alleanza (*tabot tz'yon*), da Gerusalemme all'Etiopia, da parte dell'imperatore Menelik, prelevata direttamente dal tempio di Salomone¹³.

Durante il regno di Zara Yacob (1438-1468) il rapporto tra Stato e Chiesa venne rafforzandosi: il regnante promosse azioni di evangelizzazione aggressiva; istituì regole per letture cerimoniali del *Libro dei miracoli di Maria* in tutte le chiese; inaugurò un ampio numero di festività dedicati ai vari aspetti della vita della Vergine¹⁴. Durante il suo regno la croce assunse centralità, sia in qualità di metafora, sia come simbolo efficace nel combattere i demoni; il fatto è testimoniato dalla pratica nata in quel periodo, ed in voga ancora oggi, di tatuare la croce sulle mani e sulla fronte¹⁵.

Nel XV e XVI secolo, alla prosecuzione dell'attività missionaria si accompagnarono periodi di difficoltà segnati dalle aggressioni di Ahmad Gragn, nella prima metà del XVI secolo. Esse provocarono grosse difficoltà alla dinastia salomonide risolte con l'intervento delle truppe portoghesi a difesa del regno cristiano dell'Etiopia in funzione anti-islamica. Al seguito dell'esercito portoghese, arrivarono i missionari gesuiti, i primi missionari non autoctoni dopo quelli del IV-V secolo¹⁶. L'impatto dei gesuiti non fu pacifico: la loro attività di predicazione si scontrava con alcune pratiche e teologie locali, con la conseguenza che furono bollati come «anti-mariani». Inoltre, data la loro appartenenza al mondo cattolico, i missionari difendevano le posizioni calcedoniane, scatenando una polemica sulla vecchia questione della natura di Gesù. Furono infine espulsi dal paese da parte dell'imperatore Susenyos. Non si trattò soltanto di una espulsione operata nella contingenza, quanto, piuttosto, essa divenne prassi e determinò una delle importanti caratteristiche del mondo etiopico, vale a dire la coesione interna e lo sviluppo, sul piano politico e religioso, di percorsi autoctoni. I successori di Susenyos, infatti, istituzionalizzarono la difesa del paese da qualsiasi influenza esterna¹⁷:

«Come conseguenza di questo radicale isolamento, la Chiesa esperì secoli di esclusione dal mondo esterno che hanno condotto al suo orientamento verso l'interno e la crescente indigenizzazione del proprio sistema di pratiche e credenze»¹⁸.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁶ L.F. Thomaz, *Portugal, Relations with*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 2, pp. 180-181.

¹⁷ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, originale in inglese, (trad. mia).

Dopo il periodo conosciuto come *Zemene Mesafint* (l'era dei principi, 1769-1855), durante il quale sia i poteri politici che quelli religiosi esperimentarono grandi difficoltà, l'avvento dell'imperatore Tewdros diede grande impulso agli affari della Chiesa¹⁹. Ufficializzò la dottrina dell'unità delle due nature – la dottrina *Tewahdo* –, la sola accettata dalla Chiesa etiopica²⁰. Su queste posizioni era anche il suo successore Yohannes IV, protagonista del Concilio di Boru Meda del 1878 e promotore dell'intensificazione dell'attività dei missionari della Chiesa ortodossa nel paese. Con la sua azione, il potere religioso si allineò formalmente alla monarchia imperiale, iniziando la «ordinazione divina» degli imperatori, e, inoltre, l'esazione delle tasse dallo Stato venne delegata alle istituzioni liturgiche²¹. La alleanza tra Chiesa e Stato si radicò con il dominio politico, culturale e religioso delle popolazioni cristiane dell'altopiano²². Il successore Menelik (1889-1913) fu protagonista di un'azione di sottomissione di diversi gruppi etnici e sociolinguistici all'interno dello Stato etiopico, operazione nella quale la Chiesa forniva un forte appoggio ideologico e funzionale:

«nei nuovi territori conquistati, la Chiesa divenne uno strumento politico ed istituzionale indispensabile per facilitare il processo di pacificazione ed assicurarsi l'alleanza dei poteri locali nella loro convergenza alla lealtà con il potere imperiale»²³.

Questo brevissimo, e obbligatoriamente riduttivo, resoconto dello sviluppo del cristianesimo ortodosso nella regione etiopica, ha lo scopo di dare al lavoro una profondità storica, consentendo la comprensione del *background* religioso sul quale le missioni protestanti storiche, e quelle più specificamente pentecostali, verranno a stabilirsi, ma esso vuole anche sottolineare le caratteristiche principali, le modalità ed i termini con i quali il cristianesimo ortodosso ha attecchito nella regione, mettendo in luce il suo ruolo nei secoli. Ciò che infatti emerge è il quadro di una Chiesa nazionale fortemente implicata nei processi politici, fatto di per sé sicuramente non unico. Ciò che però emerge come elemento originale, da prendere in considerazione in una qualsiasi analisi sulla religiosità etiopica, è il suo carattere di barriera verso l'esterno, che conduce sia ad un legame forte tra la Chiesa e lo Stato proprio nella difesa nei confronti dell'esterno,

¹⁹ Calchi Novati e Valsecchi descrivono invece questo imperatore come ostile alla Chiesa, che operò una parziale confisca dei beni del clero (G. Calchi Novati - P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*, Roma, Carocci, 2005, p. 157).

²⁰ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, pp. 25-27.

²¹ T.R. Hepner, *Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora*, p. 271.

²² *Ibidem*.

²³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 30.

sia, però, allo sviluppo di un *corpus* liturgico, pratico e teologico che possiede una sua singolarità ed originalità, in virtù di tali chiusure ed alleanze. La Chiesa si doterà infatti nei secoli di un suo proprio calendario, sarà esso il punto di riferimento nella strutturazione del tempo e dello spazio per le popolazioni cristiane dell’Etiopia, svolgerà dei ruoli amministrativi e svilupperà tradizioni terapeutiche peculiari²⁴. Questo insieme variegato di elementi che caratterizzano la Chiesa *Tewahdo* servono a farci capire le poste in gioco reali che sottendono il conflitto che verrà a crearsi quando altre denominazioni cristiane vengono a sfidare l’egemonia nel campo religioso di questa forma di cristianesimo, anche sul terreno delle pratiche terapeutiche, che diviene uno dei territori di lotta. Tibete Eshete riassume il ruolo della Chiesa ortodossa in questo modo:

«la Chiesa Ortodossa Etiopica è *profondamente* radicata nella cultura dell’Etiopia. Essa non fu soltanto la religione dell’Impero, ma fu considerata come la più *profonda* espressione dell’esistenza nazionale e la più importante forza culturale nella vita di molti etiopici. Haggai Ehrlich ha riassunto il ruolo della Chiesa, divenuta a suo avviso, “la ricetta completa per lo Stato, la cultura e lo stile di vita etiopico”. In sintesi, la fede Cristiana Ortodossa in Etiopia è una religione che abbraccia la cultura, la politica, la bandiera, l’identità e il nazionalismo, tutte messe in un unico pacchetto. ... la sua stretta connessione con lo Stato non solo ideologizza il suo messaggio, ma lo rende anche prigioniero della sua struttura di potere, così indebolendo la sua libera iniziativa. Quando la Chiesa si mosse al di fuori del ristretto ambito dell’altopiano etiopico e iniziò a raggiungere situazioni culturali diverse, essa fu costretta in qualche modo a seguire dei *modus operandi* più accomodanti, trasformandosi in una sorta di “religione armonica”. Il suo approccio integrante presenta un contrasto con le nuove forme di espressione del Cristianesimo – protestantesimo e pentecostalismo – che enfatizzano invece la salvezza personale e la separazione/distinzione»²⁵.

Sono tali caratteristiche, a mio avviso, a giustificare l’aggettivo «profondo», usato anche da Eshete nel passo appena citato, con cui ho scelto di caratterizzare il cristianesimo ortodosso etiopico. L’aggettivo è a mio avviso in grado di dare immediatamente conto di due caratteristiche peculiari del contesto descritto: un cristianesimo che ha una «profondità» storica unica nell’Africa subsahariana, ed un radicamento tra Chiesa, Stato e società civile, visibile sia nei grandi processi sia nell’esperienza quotidiana, che rende quel paese «profondamente» cristiano ortodosso.

²⁴ Sullo scontro relativo alle tradizioni terapeutiche, si veda P. Schirripa (ed.), *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura e cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, 2012.

²⁵ *Ibidem*, p. 35, originale in inglese (trad. mia, corsivi miei).

3. Il protestantesimo nella regione

Tralasciando, per motivi di spazio le varie missioni protestanti tra il XVII secolo e il XIX secolo²⁶, la cui attività non fu incisiva come quelle del periodo successivo, la missione che giocò il ruolo più importante fu sicuramente la *Swedish Evangelical Mission*. Fondata in Svezia alla metà dell'800 come associazione di missionari luterani con lo scopo di diffondere il *Vangelo* nel mondo, nel 1866 giunse a Massawa (attuale Eritrea) con l'obiettivo di stabilirsi tra le popolazioni oromo dell'Etiopia. L'obiettivo oromo fu impossibile da raggiungere e i missionari ripiegarono in area Kunama²⁷, nello Hamasien e sulle coste del Mar Rosso. Proprio da queste missioni partì un'opera di evangelizzazione destinata a raggiungere varie parti dell'Etiopia e ad espandersi fortemente in Eritrea dove, nel 1926, condusse alla formazione della *Evangelical Church of Eritrea*²⁸. Poco prima dell'occupazione italiana, si insediarono nel paese la *Sudan Interior Mission* (SIM), nel 1928, e la *Bible Churchmen's Missionary Society*. La SIM giunse mediante evangelici statunitensi appartenenti ad una organizzazione omonima fondata in Canada, a Toronto, nel 1897, da Rowland Victor Bingham, con l'obiettivo di evangelizzare varie aree africane²⁹. La teologia di riferimento era fortemente influenzata da un evangelismo fondamentalista che enfatizzava, tra le altre cose, la infallibilità della *Bibbia* e la conversione individuale come risultato di un sincero pentimento e da una confessione dei propri peccati³⁰. La SIM, a differenza delle attività missionarie precedenti, assunse un atteggiamento di rottura rispetto alla Chiesa ortodossa: l'obiettivo non era collaborare con il clero locale, bensì creare dei gruppi separati. In un decennio diede vita a sedici centri, la maggior parte nel sud, e la loro espansione fu fermata soltanto dall'invasione italiana che espulse i suoi missionari. I seguaci della *Bible Churchmen's Missionary Society* arrivarono invece in Etiopia negli anni Trenta, sotto la guida di Alex Buxton. La principale strategia di questa mis-

²⁶ Si veda G. Arèn, *Envoys of the Gospel of Ethiopia*, Stoccolma, EFS, 1999.

²⁷ Per la missione evangelica tra i Kunama si vedano G. Arèn, *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of Evangelical Church Mekane Yesus*, Stoccolma, EFS, 1978 e G. Dore, "Chi non ha una parente Andinna?" *Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell'alterità tra i Kunama d'Eritrea*, in «Ethnorema», 2007, 3, pp. 45-87.

²⁸ K.J. Lundström - E. Gebremedhin, *Kenisha*.

²⁹ A. Naty, *Protestant Christianity Among the Aari People of Southwest Ethiopia*, in V. Böll (ed.), *Ethiopian and the Missions. Historical and Anthropological Insights*, Münster - Berlin, Lit Verlag, 2005, pp. 141-152, here p. 145, note 12.

³⁰ T. Eshete, *The Sudan Interior Mission (SIM) in Ethiopia (1928-1970)*, in «Northeast African Studies», 6, 1999, 3, pp. 27-57.

sione era quella di costituire delle scuole per chierici e di diffondere le *Scritture* attraverso le pubblicazioni e le distribuzioni di letteratura, una tradizione che continua sino ad oggi³¹. Il gruppo che si formò intorno a questa missione diede luogo al *Serawit Kristos* (l'Esercito di Cristo, rinominato poi in Società dei Seguaci degli Apostoli) costituito soprattutto di giovani studenti che volevano interagire con la missione protestante, pur rimanendo legati alla Chiesa Ortodossa *Tewahdo*³²; l'Esercito di Cristo creò una nuova rivista per la diffusione delle proprie idee, la «*Mesekere Berhan*» (testimonianza della luce), nella quale venivano spiegati concetti biblici e teologici in termini popolari, con aneddoti e morali riprese da alcuni passaggi tratti dal *Vecchio e Nuovo Testamento*³³.

Il contatto con la Chiesa ortodossa fu sempre ambivalente: se, da un lato, gli evangelici accettarono alcune idee ortodosse, dall'altro, enfatizzavano il ruolo di Gesù come unico salvatore e criticavano le idee ortodosse sull'intercessione dei santi e della madonna³⁴, una polemica che si ritrova oggi, con rinnovato vigore, nelle chiese pentecostali che considerano queste pratiche come «venerazione degli idoli». Inoltre, essi rifiutavano l'uso della *Bibbia* ortodossa, poiché essa è costituita da 81 libri, di cui fanno parte i 66 testi biblici con l'aggiunta dei 15 capitoli, appartenenti alla tradizione locale, delle «storie dei santi».

L'occupazione italiana³⁵ costituisce un periodo complesso: nei confronti della Chiesa ortodossa, il governo coloniale adottò una strategia di indebolimento in favore della Chiesa cattolica, fortemente promossa dall'Italia³⁶. Furono i missionari evangelici ad essere però ostracizzati dal governo coloniale: i protestanti furono perseguitati ed espulsi dal paese, in Etiopia come in Eritrea, applicando lo stesso tipo di politica valido all'interno dei confini nazionali all'indomani dei *Patti Lateranensi*³⁷. Nel 1942, un anno dopo la fine dell'occupazione italiana, il numero di evangelici in Etiopia si

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pp. 73-76, 90-94.

³⁵ Dal punto di vista formale solo l'Eritrea fu colonia italiana, mentre l'Etiopia riuscì a resistere al progetto imperiale italiano: non fu mai creato un governo coloniale, ma soltanto una occupazione militare tra il 1936 e il 1941.

³⁶ *Ibidem*, p. 37.

³⁷ J. Launhardt, *Protestantism*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 3, pp. 223-227.

stima fosse intorno alle 20.000 unità³⁸. Con la restaurazione del potere imperiale da parte dell'imperatore Haile Selassie I nel 1941, la Chiesa ortodossa fu incitata ad aumentare la sua opera di evangelizzazione anche mediante l'uso delle lingue vernacolari nelle predicazioni³⁹. Fu tuttavia proprio Haile Selassie che, in questa idea di modernizzazione del paese, mostrò una apertura verso i missionari occidentali: nel 1944, attuò una politica di riconoscimento e istituzionalizzazione delle chiese protestanti⁴⁰, concedendo loro il permesso di predicare in alcune aree del paese, mentre altre zone rimanevano a monopolio ortodosso⁴¹.

L'apertura religiosa, seppure relativa e limitata, incoraggiò l'attività missionaria, che vide il suo periodo di maggiore importanza negli anni Cinquanta. I missionari pentecostali svedesi e finlandesi, che arrivarono in Etiopia dalla metà del decennio, in questa situazione di semi-tolleranza, furono i protagonisti nel campo dell'evangelizzazione. I missionari finlandesi fondarono la loro missione ad Addis Abeba nel 1951, attraverso la *Free Finnish Foreign Mission*, mentre quelli svedesi diedero vita, nel 1959 ad Awasa, alla *Swedish Philadelphia Church Mission*⁴². Alla fine della decade, vennero fondate alcune delle denominazioni destinate a divenire le più importanti realtà del cristianesimo non ortodosso in Etiopia: i protestanti sopravvissuti alle persecuzioni italiane si unirono alla *Mekane Yesus*, la prima denominazione luterana fondata nel paese nel 1959, e nel 1963 venne fondata la Chiesa battista *Kale Heywet* (lett. = parola di vita), due denominazioni che contano oggi circa quattro milioni di fedeli ciascuna. Nel 1962, nasceva la Chiesa mennonita *Meseret Kristos* (lett. = fondata su Cristo), una denominazione oggi di «soli» 230.000 seguaci.

È importante evidenziare una caratteristica importante del pentecostalismo e del protestantesimo etiopico: sebbene esso inizi con l'azione di alcuni missionari statunitensi negli anni Trenta⁴³, il movimento etiopico non ha radici nordamericane⁴⁴, poiché l'influenza di questi missionari fu

³⁸ *Ibidem*, p. 225.

³⁹ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 38

⁴⁰ E. Fantini, *Go Pente! The Charismatic Renewal of the Evangelical Movement in Ethiopia*, in E. Fiquet - G. Prunier (eds.), *Contemporary Ethiopia*, London, Hurst, 2012.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² J. Haustein, *Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia*, in «Ethnos», 76, 2011, 4, pp. 534-552.

⁴³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 149.

⁴⁴ J. Haustein, *Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian*

di scarso rilievo rispetto a quella nord europea, in continuità con quanto era accaduto per le denominazioni evangeliche classiche.

Nel clima sopra descritto, si alimenta la crescita di un movimento pentecostale autoctono che vede due percorsi: l'indigenizzazione di alcune denominazioni fondate dai missionari stranieri. La *Gennet Church* (Chiesa del Paradiso) e la *Heywet Birhan Church* (Chiesa della Luce della Vita), ad esempio, fondate dai missionari, divennero solo successivamente chiese indipendenti o autoctone⁴⁵. Il secondo percorso risiede nella fondazione di quella che attualmente è la più importante denominazione pentecostale etiopica: la *YeEthiopiawyan Mulu Wengel Haimanoch Byetkristiyan* (conosciuta nella sua versione inglese *Ethiopian Full Gospel Believers Church*), abbreviata a livello popolare in *Mulu Wenghel*. Come altri gruppi pentecostali che si sviluppavano nel paese in quegli anni, la *Mulu Wengel* nacque intorno agli studenti universitari della *Haile Selassie I University*, anche in contrapposizione ai gruppi di studenti radicali, che, a loro volta, accusavano i pentecostali di essere un progetto della CIA⁴⁶. Tra questi studenti e quelli marxisti esisteva, nota ancora Eshete, una differenza ontologica poiché i pentecostali si basavano su una micro-rivoluzione individuale, in chiara contrapposizione ad una ideologia rivoluzionaria di tipo marxista⁴⁷. Si sviluppò fortemente un linguaggio che descriveva – appoggiandosi su parti delle *Sacre Scritture*, come *Romani 1 e 4*, *Galatei 1* – la conversione al cristianesimo come una presa di coscienza della propria condizione di peccatore e come compimento di una decisione personale di ricevere la salvezza per sé basata sul lavoro redentivo compiuto da Gesù Cristo⁴⁸. La scelta di seguire la religione pentecostale diveniva allora una decisione personale che si contrapponeva alla religione ereditata dalla famiglia⁴⁹; in tale discorso assume una importanza primaria la nozione pentecostale di «rinascita» (*born-again*) – uno degli elementi oggetto di scontro con la Chiesa ortodossa etiopica – che seguiva il loro nuovo incontro spirituale, descritto come *getan magnet* (incontrare/trovare il signore) oppure, *getan meqebel* (ricevere il signore), basandosi su *Ro-*

Society, in «Evangelisches Missionswerk Deutschland», pp. 45-52.

⁴⁵ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 154-168.

⁴⁸ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 165. Tale idea era già presente in forma diversa negli insegnamenti della *Sudan Interior Mission* (oggi *Serving In Mission*), cfr. T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 80.

⁴⁹ *Ibidem*.

*mani 10:9*⁵⁰. Durante questo fermento spirituale, però, le condizioni politiche cambiarono e, già negli ultimi anni di Haile Selassie I, il movimento iniziò ad attrarre numerose antipatie. Dal 1967, i pentecostali subirono aggressioni da parte degli ortodossi, i quali esprimevano ostilità verso un movimento da loro percepito come una forma deviante di cristianesimo che corrompeva la società etiopica⁵¹. Giornali ufficiali come «Addis Zemen» o «Ethiopian Herald» li bollavano come «setta», «religione sconosciuta», «virus straniero» e «*pentecosti*». I critici vedevano nelle pratiche pentecostali la mancanza di *chewanet*, la riservatezza e gentilezza che si suppone siano alla base del soggetto etiopico, circostanza che li rendeva contro culturali e antisociali agli occhi degli ortodossi⁵². Elementi quali la (asserita) assenza di gerarchia, gli incontri liturgici e di preghiera notturni o nei giorni feriali, il cantare urlato e, più in generale, un allontanamento da quelli che sono appunto i canoni di riservatezza e compostezza del contesto etiopico, erano ciò che maggiormente infastidiva e contrastava con la fede tradizionale ortodossa⁵³. Lo stesso fatto, come giustamente sottolinea Eshete, che uomini e donne laiche potevano andare al pulpito e predicare senza alcun abito clericale, era un forte elemento di contrasto⁵⁴, poiché, aggiungerei, rompeva quella tradizionale forte divisione tra *menfassawi* ed *alemawi* (spirituale e laico/mondano) radicata nella struttura e nella gerarchia della società etiopica⁵⁵. Quando il movimento pentecostale iniziò ad attrarre anche fasce meno giovani della popolazione, l'ostilità crebbe e l'opposizione si fece più forte e pressante⁵⁶. Come evidenzia ancora Eshete:

«il movimento pentecostale ruppe le tradizioni cristiane esistenti, ortodosse o collegate ad essa, nei punti chiave che ruotavano intorno alle idee sul battesimo dello Spirito Santo, che i giovani studenti, liberi dalle costrizioni denominazionali, prendevano dalla bibbia iniziando così ad applicarle ed esperirle. I pentecostali consideravano il battesimo dello Spirito Santo una parte normale e necessaria dell'esperienza cristiana»⁵⁷.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁵¹ *Ibidem*, p. 175.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. T. Boylston, «The Shade of the Divine. Approaching the Sacred in an Ethiopian Orthodox Christian Community», tesi di dottorato non pubblicata, London School of Economics and Political Science, 2012.

⁵⁶ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 176.

⁵⁷ *Ibidem*.

Essi basavano la loro teologia sulla salvezza individuale, la santità e la creazione di una comunità separata di credenti. Ciò che però rese il pentecostalismo così ostile era l'idea dello Spirito Santo come esperienza centrale, dalla quale ognuno poteva essere condotto verso una vita cristiana santificata e caratterizzata dall'impegno radicale nell'evangelizzazione del mondo⁵⁸. I pentecostali dichiaravano anche apertamente che il mondo era affetto da una pluralità di forze occulte, demoni, spiriti e poteri, come descritto in *Efesini 6*, che causano affezioni ed impediscono il progresso⁵⁹. Sottolineavano come i credenti avessero bisogno di protezione e liberazione da queste forze malvagie attraverso l'esercizio dei doni dello spirito e il potere di preghiere efficaci⁶⁰. Uno dei punti più importanti dei pentecostali etiopici era la considerazione della redenzione personale promessa dal *Vangelo* come una esperienza olistica⁶¹.

I pentecostali vedevano dunque loro stessi come una religione di avanguardia e di rottura rispetto ad una fede, quella ortodossa, consistente in una mera ripetizione di regole⁶². La loro posizione era però di rottura anche rispetto alle denominazioni protestanti storiche, che vedevano la profezia e la glossolalia come doni operanti solo all'epoca degli apostoli, mentre i pentecostali li ritenevano immediatamente applicabili ai loro tempi.

Crescevano le ostilità e le distanze rispetto alle altre denominazioni, così come cresceva la pressione e la persecuzione politica nei confronti dei pentecostali: verso la fine del 1971 la pressione politica era salita ulteriormente e la domenica del 27 agosto 1972, circa duecentocinquanta seguaci furono arrestati ad Addis Abeba⁶³. I pentecostali, dunque, erano criticati dalle chiese protestanti storiche, aggrediti dai fedeli ortodossi e repressi dal governo, con una collaborazione tra Stato e Chiesa ortodossa nella repressione del pentecostalismo. Risulta interessante il quesito: «che tipo di sfida il movimento pentecostale rappresentava, non solo per la religione ufficiale ma anche per il sistema politico che la stabiliva?»⁶⁴. La risposta di Eshete è che si tratta di una collaborazione ovvia, anche considerando che i giovani pen-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 177.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J. Haustein, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden - Erbenheim, Harrassowitz Verlag, 2011, p. 15.

⁶⁴ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 181.

tecostali etiopici avevano accesso ad aree precluse ai missionari evangelici, a causa delle limitazioni poste da Haile Selassie I. Tuttavia, mi sembra che la risposta di Eshete possa essere integrata: non si tratta soltanto di una ovvia collaborazione tra due poteri storicamente alleati, ma vi è da valutare almeno un ulteriore aspetto, vale a dire la sfida posta dal pentecostalismo che, in termini di concezione della persona e della gerarchia, andava a porsi su un livello molto più profondo sino a minacciare le strutture culturali a sostegno di quell'intreccio tra Stato e Chiesa. Una collisione tra una religione che asseriva, almeno a livello retorico, una fede in strutture egualitarie e non gerarchiche, ed una importanza primaria, a livello identitario, dell'essere pentecostali, non poteva non generare una reazione in un luogo dove, anzitutto, il nazionalismo era stato un forte elemento nella resistenza anticoloniale e, in secondo luogo, la struttura gerarchica della società si alimentava, rispecchiava e riproduceva in una religiosità costruita su gerarchie forti in terra, tra laici e chierici (e tra i vari chierici), e in cielo (tra santi, madonne, Gesù e Dio), così come nei rapporti tra terra e cielo. Tom Boylston mette in evidenza l'importanza della gerarchia nelle richieste dei fedeli della Chiesa ortodossa, per i quali sarebbe assurdo rivolgersi direttamente a Dio o a Gesù, notando proprio come il discorso pentecostale, che elimina la mediazione dei santi, pone una sfida forte a questo tipo di strutture⁶⁵. Si tratta, in sintesi, di un rapporto storico tra Stato e Chiesa, dove quest'ultima svolgeva anche delle funzioni amministrative che la configura come «più che una religione di Stato», rispetto alla quale il pentecostalismo è contro-egemonico (naturalmente se si focalizza lo sguardo sul livello locale) non solo perché «religione esterna», ma anche perché vettore di una sfida ontologica a quelle strutture.

4. Il periodo delle persecuzioni. Evangelici e pentecostali durante il regime del Derg

La situazione, per i pentecostali, peggiorò dopo il 1974, anno in cui fu deposto l'imperatore Haile Selassie I e fu istituito il regime militare filosovietico del Derg. Inizialmente il Derg concesse una parziale libertà: nel 1976 fu fondata la *Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia* (ECFE), ad opera delle dirigenze delle seguenti chiese: *Mulu Wenghel*, *Mekane Yesus*, *Qale Heywot*, *Gennet Church*, *Heywot Behrane Church*, *Emnet Kristos* e la *Lutheran Church of Ethiopia*⁶⁶. Successivamente, però, la si-

⁶⁵ T. Boylston, *The Shade of the Divine*.

⁶⁶ J. Launhardt, *Protestantism*, in «Encyclopedia Aethiopica», 2009, 3, p. 226.

tuazione cambiò radicalmente: la Chiesa ortodossa fu forzatamente allineata al nuovo potere⁶⁷, laddove, invece, le chiese protestanti, sia pentecostali che le denominazioni storiche, furono soggette all'oppressione politica ed alla marginalizzazione, che caratterizzeranno l'intero periodo Derghista⁶⁸. Molti leader furono arrestati e le chiese non ortodosse non avevano il permesso di operare: i fedeli delle varie congregazioni iniziarono a incontrarsi clandestinamente⁶⁹ e la stessa ECFE operò in clandestinità sino al 1988, quando fu riconosciuta come entità legale ed elesse un proprio segretario⁷⁰. La luterana *Mekane Yesus*, ad esempio, nelle prime fasi della rivoluzione operò senza ostacoli, quando, invece, la rivoluzione si trasformò in una dura dittatura, con il suo apice nel cosiddetto «terrore rosso» del 1977, le attività e le ambizioni della Chiesa vennero viste come una sfida potenziale al Derg: tutte le attività di culto, editoriali e radiofoniche delle chiese protestanti vennero vietate e molti dei loro beni confiscati. Ancora più delicata era la situazione per la *Sudan Interior Mission*, e le chiese ad essa legate, poiché, nonostante fosse stata fondata in Canada, era percepita come una associazione statunitense e dunque osteggiata dalla vulgata che la rappresentava come un esponente dell'imperialismo e della CIA⁷¹. La Mennonita *Meseret Kristos*, riuscì a convivere con la rivoluzione qualche anno, accettando di insegnare il Marxismo nelle sue scuole bibliche e spostando il culto alla domenica pomeriggio, per dare la possibilità ai fedeli di frequentare le obbligatorie assemblee di quartiere⁷². Nel 1982, però, anche le chiese di questa denominazione furono definitivamente chiuse e alcuni suoi leader imprigionati. La *Mulu Wenghel*, che aveva iniziato a muoversi in clandestinità già durante le persecuzioni del 1971-72, riuscì ad operare in maniera riconosciuta dal 1977 al 1979, anno in cui, in settembre, fu definitivamente chiusa, per riemergere dalla clandestinità solo dopo la caduta del regime Derghista nel 1991⁷³.

⁶⁷ Inizialmente il patriarca ortodosso, *Abuna Theophilos*, non espresse la sua opinione nei confronti della rivoluzione. In agosto, evidenziò che alcuni principi del Derg contrastavano con la costituzione etiopica, mentre meno di un mese dopo annunciò il suo pieno supporto alla rivoluzione, definendola un «movimento santo» ed il giorno dopo Haile Selassie I fu depresso.

⁶⁸ J. Hausteijn, *Embodying the Spirit(s)*, p.188.

⁶⁹ O. Eide, *Revolution and Religion in Ethiopia: The Growth and Persecution of the Mekane Yesus Church 1974-85*, Oxford, James Currey, 2000.

⁷⁰ J. Launhardt, *Protestantism*.

⁷¹ J. Hausteijn, *Writing Religious History*, p. 195.

⁷² *Ibidem*, p. 197.

⁷³ *Ibidem*, p. 198.

Questo periodo di persecuzione ha generato una situazione piuttosto complessa: da un lato, a causa della repressione, vi sono poche fonti scritte sulla storia e lo sviluppo delle chiese pentecostali etiopiche, dall'altro, a partire dall'esperienza della clandestinità, si sono creati interessanti intrecci teologici tra le varie denominazioni protestanti e una particolare forma narrativa rispetto a quel periodo⁷⁴. Nelle narrazioni dei pentecostali, il periodo della persecuzione non è visto come totalmente negativo, poiché avrebbe avuto l'effetto paradossale di rafforzare il messaggio spirituale e la sua diffusione nel paese⁷⁵. La marginalizzazione avrebbe contribuito a formare, tra i primi pentecostali, una identità di comunità sacra e messianica che avrebbe prodotto una narrazione di superiorità morale basata sulla sofferenza delle persecuzioni. Spesso, nei loro discorsi si associano esplicitamente le persecuzioni con l'esperienza degli apostoli e delle prime comunità cristiane, elaborando la sofferenza, talvolta anche fisica mediante la tortura, in un orizzonte di senso plasmato dall'esperienza dei martiri cristiani. Le violenze e le limitazioni subite vengono dunque considerate un sacrificio necessario per la diffusione del proprio messaggio di fede⁷⁶ e la capacità di predicare nonostante le minacce, viene valutata come un grande legame dei seguaci con la fede di appartenenza. Le denominazioni protestanti storiche, critiche nei confronti dei pentecostali, ne condivisero le persecuzioni e l'attività clandestina, con il conseguente stabilirsi di una collaborazione foriera di un processo di interscambio teologico. Tuttavia, però, come sottolineano Fantini ed Haustein, il processo è stato segnato da una maggiore diffusione delle pratiche pentecostali all'interno delle chiese evangeliche storiche, piuttosto che da una dinamica di segno contrario⁷⁷. Nella situazione attuale, infatti, sebbene sulla carta le chiese evangeliche storiche siano orientate da una teologia luterana, battista, mennonita, o altro, di fatto, nella pratica, è molto comune vedere all'interno delle chiese evangeliche classiche predicatori pentecostali e pratiche quali il battesimo nello Spirito Santo, la glossolalia, la profezia, la guarigione divina, l'esorcismo, la preghiera come comunicazione privata ed intima con Dio. Tale peculiarità merita di essere esposta

⁷⁴ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ J. Haustein - T. Østebø, *EPRDF's Revolutionary Democracy and Religious Plurality: Islam and Christianity in Post-Derg Ethiopia*, in «Journal of Eastern African Studies», 5, 2011, 4, pp. 755-772, qui p. 764.

⁷⁷ E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement - History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, in «Penteco Studies», 12, 2013, 2, pp. 150-161.

in maniera più dettagliata, per evidenziare alcune dinamiche storiche e sociali e per mettere in luce alcune contraddizioni delle statistiche sull'appartenenza religiosa in Etiopia.

5. Dagli evangelici ai pente. La pentecostalizzazione della galassia protestante nel periodo post-Derghista

Attualmente l'Etiopia è tra i paesi africani con il più alto numero di protestanti in termini assoluti: circa 14 milioni di persone aderiscono alla cosmologia di denominazioni che le statistiche etiopiche registrano sotto l'etichetta «protestanti»⁷⁸. Nella composizione attuale i protestanti rappresentano il 18,6% della popolazione in un paese composto per il 43,5% da ortodossi etiopici (Chiesa *Tewahdo*), per il 33,9% da musulmani e piccole percentuali di cattolici. Nei primi anni Sessanta, i protestanti erano meno dell'1%⁷⁹, nel 1984 il 5,5%, dieci anni dopo erano il 10,2% della popolazione⁸⁰. Tale crescita, come mostrano i dati citati, ha il suo picco a partire dagli inizi degli anni Novanta, quando le condizioni politiche del paese iniziarono ad essere favorevoli ai movimenti protestanti, grazie alla libertà di culto e predicazione. Tale svolta è dovuta soprattutto all'opera del governo di Meles Zenawi, instauratosi nel 1991 – anno della separazione tra Etiopia ed Eritrea – dopo la caduta del Derg, e, soprattutto, alla separazione tra Stato e religione sancita dalla Costituzione Federale del 1995 che garantisce il riconoscimento di tutte le fedi e delle loro pratiche⁸¹: le riunioni dei protestanti, così come le conferenze pubbliche, venivano protette dalla polizia; ai protestanti vennero dati dei luoghi dove condurre i propri culti, mentre in alcune regioni, tutte le comunità religiose ottennero gratuitamente delle terre, sulle quali erigere chiese e moschee.

L'interscambio teologico di cui accennavamo alla fine del precedente paragrafo ha condotto al processo di «pentecostalizzazione delle chiese protestanti storiche»⁸². Questo processo favorisce l'attuale abitudine di nominare, nel linguaggio comune, l'intera galassia di denominazioni evangeliche con l'etichetta di «Pente», il termine nato in senso dispregiativo

⁷⁸ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁷⁹ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*, p. 2

⁸⁰ E. Fantini, *Go Pente!*.

⁸¹ E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement*, p. 151.

⁸² E. Fantini - J. Haustein, *Introduction: the Ethiopian Pentecostal Movement*.

per descrivere i pentecostali durante il regime Derghista⁸³. Attualmente, come spesso accade con i termini nati con scopi derisori, l'etichetta «Pente», è stata oggetto di un processo di appropriazione da parte degli stessi evangelici e pentecostali, che oggi userebbero l'etichetta come forma di autonominazione⁸⁴.

Il periodo di sviluppo del pentecostalismo non è stato però caratterizzato soltanto da una unione tra denominazioni. Nello stesso periodo assistiamo anche a un processo tipico dei movimenti pentecostali: la loro costante frammentazione. Negli anni Novanta si acuiscono, infatti, vecchie distinzioni teologiche tra varie posizioni pentecostali e si sviluppano nuove polemiche. In particolare, anche il pentecostalismo etiopico vede svilupparsi al suo interno i movimenti che enfatizzano maggiormente elementi quali la profezia, la glossolalia, la guarigione e l'esorcismo, che sono caratteristici delle correnti dette neo-pentecostali, nelle quali rientrano le dottrine dell'*health and wealth gospel*, conosciute anche come «vangelo della prosperità»⁸⁵. Già nei decenni delle persecuzioni vi era stata una divisione tra una forma di pentecostalismo più «classico» ed una che invece fa perno su elementi quali l'esorcismo e l'uso di un vocabolario manicheo che radicalizza il discorso dell'alternativa tra il «regno 'di Satana' e quello 'di Dio'». Una delle denominazioni colpita da questa divisione fu proprio la *Mulu Wengel*, al cui interno si generò, nel 1976, la separazione con la *Gospel Deliverance Church*⁸⁶. La dinamica della divisione è particolarmente interessante in quanto mostra le poste in gioco dei discorsi sulla cura e sulla malattia nel contesto etiopico: quando la *Mulu Wengel* si ricostituì, durante la rivoluzione del 1974, ci fu un lungo incontro sulla questione della liberazione dai demoni, che condusse alla esclusione di dieci membri. Questi aderivano ad una posizione teologica che era venuta a crearsi all'inizio degli anni Settanta nel lungo dibattito sulla liberazione pentecostale. Tale posizione enfatizzava l'esorcismo molto di più rispetto alle teorie precedenti, considerandolo come una soluzione a tutti i tipi di mali e insegnando nuove forme di fenomeni legati agli spiriti: vomitare e starnutire erano, ad esempio, letti come segni dell'abbandono, da parte

⁸³ T. Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia*.

⁸⁴ E. Fantini, *Go pente!*, nella mia ricerca di campo sul pentecostalismo Etiopico ed Eritreo a Roma non ho tuttavia riscontrato tale pratica.

⁸⁵ S. Hunt, *Dramatising the 'Health and Wealth Gospel': Belief and Practice of a Neo-Pentecostal 'Faith' Ministry*, in «Journal of Beliefs & Values. Studies in Religion & Education», 21, 2000, 1, pp. 73-86.

⁸⁶ J. Haustein, *Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian Society*.

dei demoni, del corpo del fedele⁸⁷. Queste posizioni assunsero una grande importanza nel caso di un membro del consiglio degli anziani della Chiesa che soffriva di crisi epilettiche, cosa che gli aderenti alla teologia che enfatizzava il ruolo dell'esorcismo attribuivano alla presenza di un demone. Si generò a questo punto un dibattito interessante per gli sviluppi successivi: può un cristiano *Born-again* essere posseduto dai demoni? La salvezza, dunque, è data una volta per tutte o e continuamente da rinnovare? Nel 1971, tre membri del gruppo degli anziani, tra cui il leader di quello definito *deliverance group*, lasciarono la Chiesa⁸⁸. Il leader si unì ai missionari svedesi a Jima, per tornare ad Addis Abeba nel 1972. Nel 1974, vi è l'esclusione dei dieci membri: i fuoriusciti diedero vita ad una denominazione autonoma, conosciuta, appunto, come *Gospel Deliverance Church*⁸⁹.

Le più importanti denominazioni nate negli anni Novanta sono la *Beza International Church*, la *Young City Church*, e la *Exodus Reformation Church*. Una delle caratteristiche distintive di queste nuove denominazioni è la loro scelta di non iscriversi alla *Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia* (ECFE), l'associazione che riuniva, sotto un unico ombrello, le maggiori denominazioni evangeliche del paese. Alla fine degli anni Novanta queste chiese arriveranno alla fondazione una propria associazione: la *Ethiopian Pastor Conference*. Due tratti di queste nuove denominazioni appaiono di particolare interesse: in primo luogo, le fasce della popolazione che subiscono maggiormente l'attrazione di queste chiese, principalmente giovani e classi medie urbane⁹⁰; in secondo luogo abbiamo l'inizio della costituzione di una rete transnazionale delle denominazioni, lungo i canali della diaspora etiopica⁹¹. Nel 2008, infatti, la ECFE contava al suo interno 28 denominazioni, alle quali si aggiungevano 18 chiese evangeliche della diaspora etiopica, per un totale che supera le 30.000 chiese locali.

⁸⁷ J. Haustein, *Embodying the Spirit(s)*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Per questo aspetto vanno visti i lavori sul rapporto tra ONG e pentecostalismo in Etiopia: P. Schirripa, *Pentecostalismo, sfera pubblica e ONG. Il caso dell'Etiopia*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni», 82, 2016, 1, pp. 131-149; D. Freeman (ed.), *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Cham, Palgrave MacMillan, 2012.

⁹¹ Per il pentecostalismo nella diaspora eritrea ed etiopica si veda O. Costantini, *La nostra identità è Gesù Cristo. Pentecostalismo e nazionalismo tra gli eritrei e gli etiopici a Roma*, Milano, Franco Angeli, 2019.

Conclusioni

Vi sono alcune caratteristiche che l'analisi di queste brevi note sulla questione religiosa in Etiopia permette di evidenziare e, altrettanto brevemente, di connettere. Dal punto di vista dello studioso africanista, l'Etiopia rappresenta una eccezione in quanto, di fatto, unico paese ad aver sconfitto sul nascere il tentativo di colonizzazione di un paese europeo (l'Italia). Tale unicità si amplifica se si considera il piano religioso: nella maggior parte dei paesi africani, il cristianesimo giunge come allegato del dominio coloniale, molto spesso come suo avamposto, in un meccanismo di trattamento razziale e demonizzazione delle cosiddette «religioni tradizionali»⁹². In Etiopia il processo di cristianizzazione è invece temporalmente anteposto al colonialismo: avviene circa quindici secoli prima dell'arrivo della violenza europea, al punto da alimentare l'idea di un impero cristiano nel cuore dell'Africa nera, a cui è probabilmente connessa la leggenda del sovrano conosciuto come il «prete Gianni». Sebbene tale visione occulti la presenza sia delle popolazioni mussulmane sia della enorme varietà interna all'impero etiopico che non era scevro da forme locali di religiosità, essa riflette in ogni caso una certa parte di realtà storica con la quale deve confrontarsi chiunque abbia in animo di riflettere sulle vicende attuali. Da questo punto di vista sia lo studioso delle dinamiche politiche che quello delle dinamiche religiose si trovano ad affrontare le stesse variabili, tutte connesse con il forte legame che è venuto nei secoli a crearsi tra lo Stato etiopico e la Chiesa ortodossa. Un intreccio che si dispiega sia sul piano ideologico, nei termini dello statuto del soggetto, delle caratteristiche della gerarchia sociale, della gestione delle emozioni, sia sul piano più materiale ed economico, nei termini, che abbiamo esplorato brevemente, del clero ortodosso assegnatario della funzione di riscossione delle tasse e della distribuzione delle terre. Per tali ragioni ideologiche e strutturali, la presenza di missionari religiosi esterni va analizzata sulla base delle dinamiche di frattura che esse producono non solo dal punto di vista confessionale, ma con un livello che ha a che fare sia con il piano soggettivo che con quello politico. Una molteplicità di livello che costringe le nuove confessioni religiose, in particolare *quelle pentecostali*⁹³, a modificare le proprie retoriche nell'impossibilità di demonizzare forme tradizionali di religione o inserirsi su dialettiche sociali nel campo religioso che si innestano nel lungo discorso avviato dal contatto con gli europei. Da questo punto di vista, va tenuta in considerazione, ad esempio, il discorso pentecostale che ritiene la Chiesa or-

⁹² A. Bellagamba, *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma - Bari, Laterza, 2008.

⁹³ Uso l'espressione al plurale per la particolare eterogeneità della dottrina e delle pratiche di questa confessione religiosa.

todossa una fede che contiene ed asseconda strumenti e pratiche di origine demoniaca⁹⁴. Ma non è solo con tale particolarità che si scontra il pentecostalismo di recente introduzione in Etiopia. Spesso la letteratura di storia e di antropologia delle religioni riduce l'ambito del ragionamento al panorama religioso, assumendo una sorta di totale autonomia del metaumano. Nel corso invece di questo breve resoconto storico della cornice in cui si immettono i movimenti protestanti, ho voluto evidenziare alcuni dati che riguardano la storia politica del paese. Come molti altri luoghi del Sud del mondo, anche in Etiopia, a partire dagli anni Cinquanta, si assiste a un processo di politicizzazione delle classi subalterne che porta, da un lato, a un largo processo di decolonizzazione negli anni Sessanta⁹⁵, dall'altro a tentativi di instaurazione di governi popolari ispirati alle differenti tradizioni comuniste e socialiste. L'Etiopia, nel secondo Dopoguerra, si trova immersa in un'area di grande fermento politico a livello popolare: l'Eritrea possiede movimenti studenteschi, operai e femministi che daranno luogo alla guerra di liberazione dall'Etiopia stessa, la Somalia instaura un regime socialista alla fine degli anni Sessanta, il Sudan era nel fermento che lo condusse all'indipendenza dalla Gran Bretagna. Da questo punto di vista, si intrecciano con i cambiamenti religiosi, sia il movimento a ispirazione marxista-leninista che instaurò il governo filosovietico di Menghistu Haile Mariam (1974-1991), sia il movimento maoista che condusse il paese alla liberazione del 1991 e instaurò un governo rivoluzionario che, cambiato di forme e contenuti, ha perdurato sino al 2017, tra infinite contraddizioni. Tali movimenti di massa e trasformazioni politiche, oltre a dover fare i conti esse stesse con la sfera religiosa, come mostrato in precedenza, hanno prodotto delle modificazioni sia a livello molecolare sia a livello macro, che non possono essere ignorate nell'analisi dei movimenti pentecostali, soprattutto quando si affronta il dibattito sul legame tra pentecostalismo e neoliberalismo, assumendo in esso la portata individualizzante del movimento pentecostale⁹⁶. La profondità storica della penetrazione cristiana in Etiopia e le vicende politiche del paese, degli ultimi settanta anni, sono le due variabili che costringono lo studioso non solo ad un approccio storicista, ma anche a un allargamento della complessità che lo inducono a ripensare le dinamiche osservate in altri contesti.

⁹⁴ P. Schirripa, *Where Christianity is Ancient. Pentecostalism, Evil in the World and the Break with the Past in Ethiopia*, in M. Pavanello (ed.), *Perspectives on African Witchcraft*, London - New York, Routledge, 2017, pp. 145-164.

⁹⁵ G.P. Calchi Novati - P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*.

⁹⁶ Cfr. O. Costantini, *Scacciare demoni e occupare case. Etnografia dei pentecostali eritrei a Roma*, in «Annali di storia religiosa», 22, 2021, pp. 89-109.

Il corpo nella religione

Manuela Valentini e Maria Cimarelli

Abstract – The work was created to reflect on the relationship between corporeity and religion through in-depth bibliographic research, to investigate how closely these two words are united with positive implications for pupils in the developmental age (of 3 - 15 years). Sixteen studies were considered through a systematic review: 8 experimental studies and 8 meta-analyses. The results demonstrate that motor activity, in particular the yoga discipline, with its Sanskrit root *Yuj* (to unite), lends itself to meditation, contemplation, and introspection through body movement. This path is significant for a transformation of teaching into effective and motivating learning, for inclusive and reflective purposes, favoring the channeling of anxiety and stress, in favor of emotional and reflective well-being. From childhood, people must be directed in their existential path to a positive thought of attention, and care through the body, mind, and spirit, towards themselves, others, and the environment.

Keywords: body – religion – yoga – systematic review

1. Quesito di ricerca

La domanda di fondo, da cui è scaturito il lavoro di ricerca bibliografica, nasce dalla volontà di riflettere sulla relazione tra corporeità e religione, un approfondimento teologico e storico del rapporto che corpo e religione hanno avuto nel tempo, prendendo in esame sia la religione della cultura italiana, il Cristianesimo, sia le altre quattro grandi religioni: Ebraismo, Islam, Induismo e Buddhismo. L'obiettivo finale, però, non è una semplice ricerca di tale rapporto, ma un'indagine sulla possibilità di includere alcuni metodi religiosi di utilizzo del corpo all'interno dell'ambiente scolastico con risvolti positivi per gli alunni. La disciplina che più risponde a questi parametri è la pratica dello yoga.

«In genere, il termine yoga ha due sensi, accettati sia dagli orientalisti europei che dalla tradizione scritta o orale dell'India: il primo, generale, si riferisce a qualsiasi specie di asceti e pratica mistica, quale che sia la scuola filosofica o religiosa di appartenenza; il secondo senso, più ristretto, indica la dottrina spirituale e la tecnica psico-fisiologica del sistema (*darśana*) di Patañjali, colui che ha ereditato e revisionato un certo numero di formulazioni conosciute sotto il nome di *Yoga Sūtra*»¹.

¹ M. Eliade, *Psicologia della meditazione indiana*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2016.

Nella ricerca in letteratura è emersa la necessità di comprendere anche quale sia l'importanza attestata dagli studiosi nell'utilizzo del corpo e del suo linguaggio all'interno dell'ambiente scolastico per poter contestualizzare una disciplina specifica come lo yoga all'interno di uno scenario più ampio.

2. La concezione del corpo nelle grandi religioni

Il corpo è sempre stato un elemento centrale, non solo nella religione cristiana, ma in ogni contesto che comprendesse una qualsiasi forma di sentimento di fede, a partire dalle religioni più antiche, come quelle preistoriche. Era la chiave per tentare di rispondere a diverse domande esistenziali come afferma Bulian «In tutte le confessioni, il rapporto fra corpo e religione prevede moltissime implicazioni filosofiche e teologiche, rivestendo un'importanza fondamentale per il suo collegamento con specifiche considerazioni culturali sulla persona umana nelle varie tradizioni religiose nel mondo»².

La religione cristiana non ha sempre avuto un'idea positiva del corpo, spesso è stato considerato come un flagello, un macigno da portare lungo l'esistenza che non lasciava l'uomo libero di dedicarsi totalmente alla spiritualità. La medesima concezione riguarda anche altri culti? All'interno di questo articolo si esporranno alcune riflessioni prendendo in esame le cinque grandi religioni.

2.1 Cristianesimo

La religione cristiana ha strutturato nel tempo una concezione dicotomica del corpo a partire dalle sue origini, infatti si assiste ad una forte importanza del corpo di Gesù contrapposta allo svilimento del corpo del credente.

«La resurrezione di Gesù ... è la più grande glorificazione del corpo umano e allo stesso tempo l'aspetto più forte e scandaloso del cristianesimo»³.

Nella religione cristiana si compie un fatto unico, la storia terrena, attraverso la morte e resurrezione del corpo di Gesù, entra nell'eterno. Nessun'altra religione ipotizza o pensa qualcosa di simile: donare un corpo a Dio, nelle altre religioni monoteiste, sarebbe un attentato alla Sua divinità. Se-

² G. Bulian, *Le religioni e il corpo. Output Intellettuale 2*, in «Progetto SORAPS: Study of religions against prejudices and stereotypes», 3, Università Ca' Foscari, 2018, p.2. Disponibile all'indirizzo: https://sorapscourse.unive.it/files/2019/06/IO-2-Unit%C3%A0-4_5-Religioni-e-il-corpo.pdf.

³ G. Mura - R. Cipriani, *Corpo e religione*, Roma, Città nuova, 2009, p. 76.

condo la Sacra Scrittura, la Rivelazione di Dio avviene attraverso la figura di Gesù, quindi per cercare il centro, la pienezza della Rivelazione è necessario osservare la figura di Cristo, da non intendere solo come Messia, ma come persona, a cominciare proprio dalla sua carne, dai suoi gesti e dalle sue azioni. Il centro della religione cristiana si focalizza sul corpo di Gesù, che non si arrende al dolore, ma nella grazia di Dio vince la morte. Tale importanza è attestata anche dalle risposte dei primi cristiani all'eresia Docetica. I Docetisti sostanzialmente negavano la realtà carnale del corpo umano di Cristo, mettendo in discussione il suo concepimento, la nascita umana, le sue sofferenze e la sua morte corporale. A tale teoria, il cristianesimo risponde con una ferma condanna, dichiarando questa corrente di pensiero come eretica, poiché se Gesù non avesse avuto una corporeità umana, sarebbe venuta meno la sua Rivelazione attraverso il corpo.

Di tutt'altra natura invece, è la concezione che il cristianesimo ha del corpo del credente; San Paolo all'interno delle sue lettere dimostra di essere inserito nel contesto storico culturale e filosofico del tempo, caratterizzato dalla dicotomia platonica tra corpo e anima.

Secondo Platone la vera natura dell'uomo è la sua anima, quindi ciò di cui bisogna prendersi cura non attiene al corpo. Essa, infatti, è il principio della vita, senza di cui il corpo sarebbe solo una carcassa. L'anima è una realtà perfetta, capace di vivere anche separatamente dalla carne, ed è ciò che permette all'uomo di avvicinarsi al mondo delle idee (o iperuranio) da cui essa proviene. Nel rapporto tra anima e corpo l'uomo può arrivare alla virtù solo educando sé stesso all'abbandono della logica terrena in virtù di un orientamento dell'agire in favore del bene dell'anima. Già nelle parole di San Paolo si inizia a delineare il percorso che la Chiesa cristiano-cattolica farà nei secoli. Proprio a partire da questa dicotomia, si assisterà ad una crescente esaltazione della spiritualità a discapito della corporeità dell'uomo che verrà sempre più denigrata e identificata come corruttibile e peccatrice.

Durante il Medioevo «l'ideale ascetico conquista il cristianesimo attraverso l'influenza della Chiesa e diviene il piedistallo della società monastica che ... cercherà di imporsi come modello ideale di vita cristiana»⁴. In questo periodo va diffondendosi l'idea di mortificare il proprio corpo per liberare l'anima dalla corruttibilità. Attraverso l'auto inflizione di punizioni corporali si imparava a non tener conto delle necessità fisiche, in questo modo si riusciva a concentrarsi esclusivamente sui bisogni spirituali, per arrivare ad essere sempre più vicino a Dio.

⁴ J. Le Goff, *Il corpo nel medioevo*, Bari - Roma, Laterza, 2016.

Al lunghissimo periodo storico medievale segue l'età moderna, che racchiude un frangente che va all'incirca dalla fine del 1400 al termine del 1700. Durante questa epoca la concezione del corpo nella cultura occidentale si distacca sempre più da quella cristiana che, pur evolvendosi e facendo enormi passi, fatica a restare in pari con il mutamento continuo ed estremamente rapido che la società compie. Infatti, se all'inizio di questo momento storico ancora si parlava di un corpo che doveva essere pudico e non lezioso perché dono di Dio, al suo termine il corpo è divenuto proprietà dell'individuo, segno della sua interiorità ed espressione autentica del sé. In tale contesto si assiste ancora una volta ad un irrigidimento e all'ostilità della Chiesa che considera il progresso come zizzania che va falciata alla radice per evitare che sopprima la dottrina cattolica.

La Rivoluzione francese segna il passaggio dall'età moderna a quella contemporanea e costituisce la radice della frattura tra la Chiesa e la società, a causa di un'importante laicizzazione. Mentre la società ottocentesca continua ad evolversi e a creare sempre più sfaccettature riguardanti il concetto di corpo, la Chiesa resta immobile, fissa e immutabile, si contrappone in maniera ferrea contro tutto ciò che tenta di distaccarsi dall'idea religiosa che è rimasta alla concezione medievale del corpo carnale, portatore di peccato.

Il 1900 è un secolo di svolta, in cui le sorti del mondo e della società cambiano irreversibilmente. Oltre ad essere ricordato come il secolo ferito dalle due guerre mondiali, il 1900 è anche il secolo del trionfo del corpo. In questi cento anni si va verso una sua liberalizzazione e individualizzazione, si inizia a diffondere il motto «mio il corpo, mia la scelta»; fino a una manciata di decenni prima era assolutamente inconcepibile che si potesse arrivare solo a pensare una tale frase.

Nel corso del secolo va gradualmente perdendosi il senso di appartenenza ad un'entità superiore, diminuisce il peso che la religione occupa nella vita delle persone, e il numero dei credenti praticanti, ma soprattutto quest'ultima va privatizzandosi: non si aderisce più *in toto* alla dottrina ecclesiastica, ma ad una serie di credenze individuali sull'aldilà e sulla morale.

Il corpo, quindi, perde totalmente la sua identità rivelatrice di Dio, ma diventa la raffigurazione concreta dell'identità di ciascuno, dunque ogni persona può servirsene come meglio crede.

Durante il 1900 anche la Chiesa compie enormi passi verso una liberazione del corpo dal semplice concetto di carne corruttibile. Un testo estremamente importante da questo punto di vista, lo troviamo nella *Gau-*

dium et Spes: una delle quattro Costituzioni Conciliari che compongono il cuore dei documenti prodotti dal Concilio Vaticano II. Al suo interno si fa riferimento esplicitamente all'unità tra corpo e anima, non più considerati come distinti, ma come singolo elemento: l'uomo è uno solo, composto da corpo e anima. A questi due si aggiungerà, proprio durante il 1900, un terzo componente, ψύχη (psiche).

2.2 Ebraismo

La fede ebraica si fonda sull'esperienza di Dio che ha liberato Israele dalla condizione di schiavitù per poter stringere con lui un'alleanza. Al centro si trova l'idea della persona come essere creato a immagine e somiglianza di Dio, composta dallo spirito che vive all'interno del corpo, sia nella donna che nell'uomo. La carne, quindi, è un dono che Dio fa alle persone attraverso la creazione, proprio come il loro spirito⁵. Quindi il corpo non ha solo una valenza esteriore, ma anche religiosa e collettiva, l'aspetto fisico viene visto come l'unione dei sensi. Il corpo però, essendo un dispositivo di intercessione tra l'uomo e Dio, deve poter essere controllato mediante il rispetto delle regole e la preghiera. Attraverso queste si può arrivare ad essere in contatto con Dio.

Ad esempio, nella corrente del *chassidismo* tutti possono mettere in contatto il mondo umano e corporeo con quello spirituale, perché ogni gesto della quotidianità non è più riconducibile solo alla soddisfazione di un bisogno primario, ma diviene un'occasione per servire Dio attraverso la propria vita. In virtù della creazione ad immagine e somiglianza di Dio, la corporeità di tutte le cose che appartengono al mondo invocano Lui e la sua salvezza. Dunque, si rivolge una particolare attenzione al corpo, in quanto espressione della santità e della presenza divina. Secondo lo studioso Baumgarten con tale corrente si rompono gradualmente le tradizioni ascetiche e al contrario, si sostiene la gioia nel servizio divino: «Non solo perché l'ascesi poteva diventare pericolosa e portare alla disperazione, ma anche perché poteva portare ad uno smisurato orgoglio e narcisismo»⁶.

Un elemento estremamente importante e significativo per un credente ebreo sono le abluzioni, le immersioni di una persona o di un oggetto in

⁵ Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Giudaismo*, disponibile all'indirizzo: https://www.treccani.it/enciclopedia/giudaismo_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.

⁶ J. Baumgarten, *La naissance du hassidisme: Mystique, rituel et société (XVIII - XIX siècle)*, Paris, Editions Albin Michel, 2006.

un bagno rituale. Già nel *Pentateuco* viene esaltata la forza purificatrice dell'acqua, che diventa necessaria quando le persone, per diversi motivi, entrano in contatto con oggetti o individui impuri e quindi hanno bisogno di mondare il proprio corpo.

In sintesi, la maggioranza delle correnti ebraiche trova una considerazione assolutamente positiva del corpo come mezzo attraverso il quale servire Dio, quindi risulta necessario curarlo e soprattutto purificarlo per potersi offrire a YHWH⁷ al massimo delle proprie possibilità. L'esaltazione del corpo nell'ebraismo avviene attraverso gesti e azioni che aiutano a comprenderne la centralità.

2.3 Islam

La religione islamica ricorda alcuni elementi della religione ebraica. Tale somiglianza non è una casualità, ma nasce dal fatto che le tre grandi religioni monoteiste (Cristianesimo, Ebraismo e Islam) sono definite abramitiche, cioè discendono da un unico capostipite comune: Abramo. Dunque molte tradizioni e credenze dell'Ebraismo e dell'Islam hanno una radice comune, anche se nel tempo intraprendono strade differenti.

Secondo la *Sura XXXII*, 6-9, l'uomo ha una corporeità che deriva dalla terra, propriamente dall'argilla, mentre l'anima corrisponde al soffio divino infuso da Allah, che rende l'uomo il signore del mondo a cui tutti gli altri esseri devono obbedire⁸. La vita del credente musulmano è interamente sottomessa al volere di Dio e indirizzata a rendergli gloria; il dono del corpo che Allah fa all'uomo ha uno scopo ben preciso: durante la propria vita il credente islamico ha il compito di onorare e sottomettersi ad Allah, proprio attraverso la sua fisicità, nella consapevolezza che tutto è nelle Sue mani e che tutto è deciso da Lui.

La teologia islamica rifiuta completamente l'idea, tipicamente biblica, che l'uomo possa costituire in qualche modo un'immagine del Creatore, che è considerato assolutamente altro da tutto. Secondo la tradizione islamica, l'uomo ricevette tre doni da Dio: l'intelligenza, la volontà e il potere della parola per eseguire il culto. Per questi doni gli esseri umani sono considerati le creature di Dio più nobili. In quanto creatura, l'uomo fonde

⁷ YHWH, nome che Dio rivela a Mosè nell'episodio del rovelo ardente (*Esodo*, III, 14; VI, 3). L'esatta pronuncia del nome è incerta; Yahweh o Jahvè. Nel giudaismo dopo l'età biblica il nome YHWH non viene più menzionato direttamente ma è sostituito da altre designazioni, la più frequente delle quali è *Adonai*, *Dominus*, Signore. Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Giudaismo*.

⁸ Cfr. *Il Sacro Corano*, versione italiana digitale, disponibile all'indirizzo: <https://ilcorano.net/>.

in sé la dimensione materiale e spirituale⁹ e costituisce un'unità indivisibile e inscindibile, dunque molte pratiche musulmane passano proprio attraverso il corpo¹⁰.

Il rito della purificazione del corpo, come anche per la religione ebraica, avviene attraverso le abluzioni e solitamente viene effettuato in preparazione della preghiera, ma è raccomandato anche dopo l'esecuzione di alcune azioni specifiche. La religione musulmana esige sia una purità corporale che spirituale poiché il Corano afferma che nel giorno del giudizio solo i puri di cuore otterranno la salvezza. L'integrità spirituale transita attraverso la purezza del corpo, del vestiario e della casa: non si può recitare la *salah*, cioè la preghiera, in uno stato di impurità. Molte direttive religiose hanno sia un significato spirituale che igienico – sanitario, pertanto nascono per contribuire alla tutela della sicurezza sociale e sanitaria del popolo islamico. I riti di purificazione del corpo hanno un grande significato spirituale e teologico, poiché alla preghiera partecipa tutto il corpo, quindi è necessario che quest'ultimo sia pulito e puro. Durante il rituale delle abluzioni il musulmano analizza le proprie azioni, riconoscendo errori e omissioni¹¹.

Un elemento essenziale nella preghiera islamica è l'utilizzo del corpo che si mette in atto in essa.

«Particolarmente significativa, per il senso della corporeità, è la preghiera rituale, la quale comporta, oltre alle abluzioni iniziali e alle formule prescritte, sei posizioni che vanno scrupolosamente osservate: posizione eretta, inchino, posizione in piedi con le mani sollevate ai lati delle orecchie, prima prostrazione, posizione *julus* (metà inginocchiati e metà seduti), posizione seduta. Queste posture, nel loro insieme, intendono fare del corpo il segno visibile di un atteggiamento interiore, manifestando visibilmente l'obbedienza del credente in Allah»¹².

La preghiera quindi, si articola in momenti diversi, ognuno scandito da un cambio di posizione o di movimento. Inizia con la recita della nota frase di adorazione: *Allah Akbar*, ovvero «Dio è grande» rivolgendo le mani verso il cielo, si passa poi a declamare la prima parte del Corano, seguito da inchini, da prostrazioni in ginocchio e da prostrazioni con il

⁹ Cfr. Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Religione*, disponibile all'indirizzo: https://www.treccani.it/enciclopedia/religione_%28Universo-del-Corpo%29/.

¹⁰ G. Bulian, *Le religioni e il corpo*.

¹¹ G. Mura - R. Cipriani, *Corpo e religione*, p. 118-119.

¹² Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Rak'a*, disponibile all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/raka/#:~:text=rak%E2%80%9Ba%20L'insieme%20di,la%20preghiera%20musulmana%20\(%E1%B9%A3a1%C4%81t\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/raka/#:~:text=rak%E2%80%9Ba%20L'insieme%20di,la%20preghiera%20musulmana%20(%E1%B9%A3a1%C4%81t).).

viso appoggiato a terra. Dall'osservazione dei gesti si denota la volontà del credente musulmano alla totale sottomissione ad Allah, si evince il suo scopo ultimo: compiacersi per meritarsi una vita eterna caratterizzata da gioia e serenità.

In sintesi, è proprio attraverso il corpo e all'utilizzo che ogni credente ne fa che si rende omaggio ad Allah. Anche in questa situazione però, come nelle altre due grandi religioni monoteiste, il corpo sembra essere un elemento di ancoraggio alla terra, che impedisce all'uomo di elevarsi totalmente e dedicarsi completamente a Dio. Una grande differenza sul piano concettuale la si trova nelle due religioni orientali che ci si accinge ad affrontare: l'Induismo e il Buddismo.

2.4 Induismo

La cultura orientale differisce in diversi punti nodali da quella occidentale, uno di questi, che ci interessa particolarmente è l'antropocentrismo: nella nostra cultura l'uomo è posto al centro, sia nella Bibbia che nel Corano si afferma che Dio (o Allah) pone l'uomo a comando di tutto ciò che è stato creato, sono le persone che governano il mondo, lo controllano e hanno il compito di prendersene cura; nella cultura orientale, invece l'uomo è una piccola parte del mondo, è inserito nella natura e ne fa parte senza il compito né la pretesa di dominare su di essa: «l'uomo si auto comprende essenzialmente come una parte del Tutto»¹³.

In oriente, la religione può essere definita come culto esperienziale perché indica un sentiero da percorrere per raggiungere una verità capace di liberare dal ciclo delle vite; ciò che importa realmente è il lavoro su sé stessi, il cammino che si percorre nella ricerca dell'assoluto. L'essere umano è esaltato, con la preghiera educa e trasforma il proprio corpo attraverso lo *yoga* e la meditazione, grazie al quale esplora il sentiero della liberazione.

La tradizione *hindu* ha elaborato una concezione del corpo molto complessa, secondo la quale ogni persona è il risultato di una combinazione di elementi materiali e spirituali: la parte tangibile che penetra tutta l'esistenza e l'Essere Supremo, la coscienza¹⁴.

¹³ C. Busquet, *L'uomo nelle religioni dell'Estremo Oriente*, in «Articoli e registrazioni», Cinto Busquet official website, 2005. Disponibile all'indirizzo: <https://cintobusquet.cat/luomo-nelle-religioni-dellestremo-orient/>

¹⁴ G. Bulian, *Le religioni e il corpo*.

La filosofia che sta alla base della pratica *yoga* la si può rintracciare anche all'interno del più antico testo di speculazione filosofico-religiosa dell'Induismo, le *Upaniṣhad*: testi di dottrina esoterica, che nascono in ambiente extra-sacerdotale, risalgono circa al VIII secolo a. C. e affondano le loro radici nei *Veda*, il testo sacro dell'Induismo¹⁵.

«Riferimenti precisi allo *yoga*, inteso come prassi, ricorrono infatti fin dalle *Upaniṣad* vediche»¹⁶.

Il termine sanscrito è composto da tre parti: *upa*, che significa in basso, *ni* che significa accanto e *śad* che significa stare seduti; dunque, il senso letterale del termine è «stare seduti accanto ma un po' più in basso», la frase si riferisce alla vicinanza ma anche all'asimmetria di ruoli che si deve mantenere nella relazione tra discepolo e *guru*.

La studiosa Parama Karuna Devi, afferma:

«Poiché le *Upaniṣhad* contengono la base e la struttura filosofica dell'intero sistema vedico in un formato abbastanza facile da comprendere, sono considerate uno studio fondamentale sia per i principianti che per gli studiosi esperti, sia a livello teorico che a livello pratico religioso di realizzazione spirituale»¹⁷.

Occorre specificare in maniera esplicita che, non esiste un unico tipo di *yoga*, ma il significato di tale parola e della pratica che ne deriva cambia estremamente in base alle diverse tradizioni rivelando valori e concetti differenti¹⁸.

A sostegno di ciò Herbert, nel suo testo *L'induismo vivente* afferma:

«L'induismo chiama *yoga* ogni disciplina, semplice o complessa, che fa emergere da un individuo delle potenzialità sconosciute che sono suscettibili di favorire la sua evoluzione spirituale, e gli permettono di utilizzare delle facoltà sottili per giungere a piani di coscienza superiori Per loro stessa natura, gli *yoga*, vie di sviluppo spirituale, sono così individuali, vari ed innumerevoli quanto le terapie per il miglioramento della condizione fisica e mentale»¹⁹.

Il termine *yoga* deriva dalla radice *yuj-*, «unire, aggioare, legare». Ha come scopo lo sviluppo e l'equilibrio di tutte le dimensioni costitutive

¹⁵ M.C. Minutiello, *I guru. Maestri dell'India e del Tibet*, San Vittore di Olona, Xenia, 1999, pp. 24-25.

¹⁶ F. Squarcini (ed.), *Patañjali Yogasutra*, Torino, Einaudi, 2015, p. 15.

¹⁷ P. K. Devi (ed.), *Le 108 Upaniṣad. Seconda edizione*, Odisha, Jagannatha Vallabha Vedic Research Center, 2018, p. 11-13.

¹⁸ M. Eliade, *Tecniche dello Yoga*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

¹⁹ J. Herbert, *L'induismo vivente*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1983, p. 84.

della persona (fisica, mentale e spirituale) verso la meta ultima dell'unione con l'Assoluto»²⁰. Tale derivazione etimologica però, presuppone un distacco dagli eccessi del mondo, infatti nell'antico testo *Hatha Yoga Pradipika*, si afferma che l'eccessivo cibo, parlare, ma anche l'eccessiva austerità sono da considerarsi ostacoli alla pratica, perché impediscono allo *yogi* di trovare la sua stabilità interiore²¹.

La concezione di *yoga* appena espressa è definibile «classica», ovvero quella così formulata da Patañjali e maggiormente conosciuta anche in Occidente.

In particolare, nella nostra cultura, quando si parla di *yoga* si fa riferimento ad un filone specifico della filosofia: lo *Hatha yoga*:

«Il suo scopo principale consiste nel combinare Ha (sole-respiro, conosciuto come Prana) con Tha (luna-respiro, conosciuto come Apana). ... Questa disciplina conosce diverse posizioni del corpo e vari esercizi di purificazione. Oggi il suo scopo principale è il benessere fisico. Quando in Occidente si parla di *yoga* si pensa quasi sempre a questo Hatha yoga, del quale esistono innumerevoli scuole e maestri. Non è da confondersi però con lo *yoga* tradizionale, che mira alla liberazione e all'unione con Dio»²².

Il termine *yoga*, dunque, può essere inteso come indicativo di una 'funzione' generica e non di una singola pratica avente aspetti specifici ed esclusivi. Ed è proprio per queste ragioni che, nel prosieguo del tempo, il termine *yoga* si colorerà di tante accezioni, anche collidenti tra loro. ... Diversi e plurali sono dunque gli scopi, comune e condivisa è la convinzione che li si raggiunga solo tramite un metodico disciplinamento»²³.

È riduttivo valutare lo *yoga* da una sola angolazione (o strettamente filosofica o storico filosofica) ma avrà bisogno di una risultante sommativa di e di congiunzione (piuttosto che di o):

«Al fine di ricostruire e comprendere un fenomeno religioso e un'attitudine mentale preminente in India, rappresentative non solo di un sistema filosofico e di un'esperienza religiosa, ma di un'intera cultura; poiché, ... lo *yoga* è una categoria specifica dello spirito indiano e uno strumento di espressione di molte sue problematiche»²⁴.

Il controllo del corpo si raggiunge mantenendo posizioni specifiche (*asana*) e praticando una respirazione controllata (*pranayama*) che permet-

²⁰ M.C. Minutiello, *I guru. Maestri dell'India e del Tibet*, p. 26.

²¹ Svātmārāma, *The Hatha Yoga Pradipika*, Woodstock, NY, YogaVidya.com, 2002, p. 6.

²² AA.VV., *Dizionario Della Sapienza Orientale, Buddismo Induismo Taoismo Zen*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1986, p. 153.

²³ F. Squarcini (ed.), *Patañjali Yogasutra*, p. 16.

²⁴ M. Eliade, *Psicologia della meditazione indiana*.

tono la meditazione. Tra le posizioni *yoga* più importanti il testo *Hatha Yoga Pradipika* menziona: *Siddhâsana* (posizione perfetta o dei Siddha), *Padmâsana* (posizione del loto), *Simhâsana* (posizione del leone) e *Bhadrâsana* (posizione benefica)²⁵. Senza dubbio l'*asana* più famosa nel mondo occidentale è il 'fiore di loto', che consiste nello stare seduti con la schiena dritta, il piede destro appoggiato sulla coscia sinistra e il piede sinistro sulla coscia destra. La pratica dello *Hatha yoga* però, non è composta da una semplice ginnastica, ma secondo la religione induista attraverso di essa, accompagnata alle altre vie di liberazione, l'uomo riesce a raggiungere dentro di sé l'Assoluto, elevandosi spiritualmente.

Tale concetto è espresso dallo storico delle religioni Mircea Eliade, il quale riportando alcuni testi sacri afferma:

«Attraverso la pratica [*abhyasa*] si ottiene il successo, attraverso la pratica si ottiene la liberazione. La perfetta coscienza si ottiene attraverso la pratica ...»²⁶. Testi al riguardo potrebbero essere citati all'infinito; tutti sottolineano la necessità dell'esperienza diretta, della realizzazione, della pratica.

All'interno di questa disciplina, come affermato in precedenza, c'è spazio per una grande varietà di riti religiosi perché ogni individuo ha il diritto di seguire il proprio cammino. Oltre alla pratica meditativa dello *yoga*, la preghiera induista attua la tecnica dei *mantra* e dei *mandala*. La prima si riferisce a brevi invocazioni sonore che vengono ripetute più volte per liberare la mente dai pensieri; la seconda è la rappresentazione simbolica del cosmo capace di esprimere la totalità attraverso l'armonia delle figure geometriche e dei colori.

In sintesi, l'uomo e il suo corpo non devono tendere verso nulla di superiore, ma cercare al loro interno la forza e la capacità di controllare il proprio corpo e la propria mente cercando di migliorare sé stessi per riuscire a spezzare per sempre il ciclo delle vite e smettere di reincarnarsi.

2.5 *Buddhismo*

Il Buddhismo nasce nel contesto della religione induista, della quale ammette alcune idee fondamentali di base, come la reincarnazione, ma si muove da un concetto di fondo autonomo: tutto è transitorio, e ciò che è transitorio è dolore. Tale religione, quindi, parte dalla considerazione che

²⁵ *Ibidem*, p. 16.

²⁶ M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, New York, Princeton University Press, 2009, p. 90, (traduzione nostra).

l'esistenza umana è inconsistente, impersonale e dolorosa. Anche il corpo è sottoposto allo stesso destino, esso non include uno spirito eterno, come invece succede nell'Induismo²⁷.

Riguardo al corpo, il Buddha, ovvero Siddharta Gautama, affermò l'importanza di evitare i due estremi: da un lato è necessario non essere troppo indulgenti con sé stessi, ma sapersi auto-normare, dall'altro non bisogna nemmeno arrivare all'eccesso opposto, ovvero all'auto-mortificazione, entrambi i comportamenti sono considerati eccessivi, quindi non conducono verso la liberazione. Questo insegnamento, che prende il nome della «via di mezzo», si discosta dagli estremi, sia dalla mera soddisfazione dei piaceri sensoriali e corporali, sia dall'auto-mortificazione che si raggiunge con varie forme ascetiche.

I principi fondanti da cui parte il Buddhismo, vengono nominati *Le quattro nobili verità*. La prima verità deriva dalla constatazione che gli eventi della vita comportano sempre una parte di dolore; non si nega che esistano momenti di gioia, ma sono sempre considerati effimeri. La seconda verità afferma che l'origine del dolore deriva dall'avidità, essa nasce dalla mancata percezione della realtà profonda del mondo. La terza verità afferma che la felicità la si può trovare solo nell'annientamento del desiderio partendo dalla sua radice: l'orgoglio, la passione, l'ignoranza, la bramosia e l'odio. La quarta verità, infine, indica la via verso la felicità, che consiste nell'*ottuplice sentiero*, ovvero in otto possibili strade da percorrere.

Da tali intuizioni del Buddha nascono le diverse tecniche di meditazione che costellano le numerose tradizioni religiose nate in differenti luoghi dell'estremo oriente; questo culto non richiede cerimonie o riti specifici, ma l'atto di preghiera principale e indispensabile nella vita del credente risiede nella pratica meditativa.

La meditazione consiste nel cercare di far tacere la mente, per entrare in contatto con la parte più profonda del sé, per mantenere la mente libera da pensieri riguardanti il mondo terreno lo *yogi* ricorre alla ripetizione dei *mantra*.

Essa ha uno scopo ben preciso: attraverso tale pratica si devono apprendere la pazienza, l'altruismo, la bontà e la compassione; queste qualità favoriranno una rinascita migliore che porterà alla liberazione dal ciclo delle vite per raggiungere quello stato di assenza di dolore e di pace infinita che i buddhisti chiamano *Nirvana*. La meditazione ha la capacità di far entrare la mente all'interno della coscienza per riuscire a comprendere la

²⁷ Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Religione*.

vera natura di ciò che si sente e che si prova, in questo modo si arriva a controllare le emozioni e a distaccarsi da quelle considerate nocive. Ogni credente buddhista mediante le intuizioni acquisite durante la meditazione può raggiungere lo stesso stato di illuminazione (*Bodhi*²⁸) di Siddharta Gautama, il primo Buddha.

3. L'apprendimento efficace attraverso il corpo

L'idea che il corpo sia un mezzo attraverso il quale l'apprendimento può essere assimilato in maniera più immediata è un concetto di cui si parla già dall'antichità. La storia della pedagogia però, nasce in occidente e quindi risente di tutte le costrizioni tipiche di questa cultura. Come affermato in precedenza, a causa dell'idea platonica della scissione profonda tra anima e corpo, si viene a creare una dicotomia, una contrapposizione profonda. «In questa accezione riduttiva, il corpo è stato a lungo inteso come fattore di limitazioni e di sofferenze per l'essere umano, luogo d'azione delle passioni più elementari Di qui una pedagogia del corpo pesantemente declinata sul disciplinamento puntuale e rigoroso»²⁹.

Alcuni autori responsabili del cambiamento della concezione del corpo nell'apprendimento come Rousseau, Montessori, Piaget e Garner, hanno operato durante l'arco del Novecento; Rousseau, precursore del filone novecentesco, ne riconosce l'importanza.

In una delle sue opere più importanti, *Émile*, considera gli esercizi ginnici vantaggiosi per diverse ragioni, sintetizzate da Nardi: «in primo luogo perché è indispensabile conoscerli; in secondo luogo perché forniscono al corpo un movimento che si addice ai giovani e che contribuisce alla loro salute; in terzo luogo perché servono come riposo e ricreazione dai lavori della mente»³⁰. Dunque Rousseau, già nel 1700, si rende conto che il bambino ha bisogno di apprendere attraverso il corpo, e che la didattica frontale non può essere completamente efficace se non tiene in considerazione il corpo dell'allievo, che non solo non deve essere più visto come ostacolo, ma risorsa.

²⁸ «Nel Hinayana Bodhi è paragonata alla visione completa e alla realizzazione delle quattro nobili verità – cosa che comporta l'eliminazione del dolore». AA.VV., *Dizionario Della Sapienza Orientale, Buddismo Induismo Taoismo Zen*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1986, p. 55.

²⁹ F. Pinto Minerva - F. Frabboni, *Introduzione alla pedagogia generale*, Bari - Roma, Editori Laterza, 2014.

³⁰ E. Nardi, *Oltre l'Emilio: scritti di Rousseau sull'educazione*, Milano, Edizione FrancoAngeli, 2005, p. 54.

La Montessori, pilastro per quanto riguarda la didattica del *fare*, intesa come approccio pratico all'apprendimento, si rese conto che anche gli ultimi avevano «la fiammella dell'intelligenza», ma non avevano nessuno stimolo che potesse permettere loro di svilupparsi. Arrivò alla conclusione che bisognava concentrare l'attenzione sul gioco, perché attraverso esso il bambino sviluppa la sua intelligenza. Nel libro *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini* scrive esplicitamente del movimento: «Ora noi con la ginnastica possiamo – anzi dobbiamo – aiutare il bambino nello sviluppo, cercando di corrispondere al suo bisogno di muoversi»³¹.

Il 1900 è caratterizzato anche dagli studi di Piaget che analizza in maniera sperimentale le strutture e i processi cognitivi legati alla costruzione della conoscenza nell'età evolutiva. Le trasformazioni che il bambino compie avvengono durante lo sviluppo seguendo una successione ben definita: ogni momento della crescita è caratterizzato da un tipo di intelligenza con caratteristiche diverse; distingue tre grandi periodi: lo stadio *senso-motorio* che va dalla nascita ai 2 anni circa; lo stadio dell'*intelligenza rappresentativa* (stadio preoperatorio e operatorio concreto) che va dai 2 agli 11 anni e lo stadio *operatorio formale* che va dagli 11-12 anni in avanti.

L'insegnante deve assicurarsi di conoscere la fase in cui si trova il bambino, per poter adattare la tipologia di approccio scolastico alle necessità di apprendimento del discente; per i primi undici anni risulta necessaria una didattica esperienziale e pratica, poiché la conoscenza passa attraverso il corpo dal momento che lo stadio operatorio formale non è stato ancora raggiunto.

Successivamente, Gardner attraverso la teoria delle intelligenze multiple, per la prima volta considera il corpo e l'intelligenza corporeo-cinestetica, al pari di tutte le altre. Sottolinea la stretta connessione tra il corpo e il cognitivo, molte manifestazioni di abilità fisiche partecipano allo sviluppo di quello che comunemente viene chiamato pensiero. Inoltre, osserva il movimento anche da un punto di vista neurofisiologico e afferma che l'operazione del sistema movimento è estremamente complessa e richiede la coordinazione di una quantità molto vasta di componenti neuronali e muscolari, che non ha nulla di inferiore rispetto al «pensiero puro»³². Si può sostenere che nel corso del Novecento, sia nata e si sia sviluppata la consapevolezza riguardo all'importanza del corpo nell'apprendimento dei bambini.

³¹ M. Montessori, *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*, Roma, Edizioni Opera Nazionale Montessori, 2000, p. 273.

³² A.G.A. Naccari, *Pedagogia della corporeità. Educazione, attività motoria e sport nel tempo*, Perugia, Morlacchi, 2003, p. 235.

Intendiamo ora riflettere su quanto il tema del corpo sia stato effettivamente inserito all'interno della prassi scolastica attraverso l'analisi di alcuni Programmi Ministeriali e Indicazioni Nazionali.

Il primo documento che si prende in considerazione è il *Decreto del Presidente della Repubblica del 14 giugno 1955, n. 503* contenente i *Programmi didattici per la scuola elementare*. Alla metà del 1900 l'obiettivo è ancora molto distante da quello odierno, infatti l'educazione fisica viene associata a quella civica e morale, ed ha come scopo il controllo del corpo e il contenimento delle esplosioni di energia che sono tipiche del bambino. Si evidenzia però, una riflessione molto attuale sul gioco, che non solo ha uno scopo ludico, ma anche di educazione allo spirito di lealtà e collaborazione, concetti che sono fondamentali nei giochi di squadra³³.

A partire dal 1985, con il *Decreto del Presidente della Repubblica n. 104*, si esplicita la necessità di promuovere l'attività motoria non solo come sfogo o mezzo per imparare a controllarsi, ma anche come manifestazione espressiva – comunicativa. Il decreto pone alcuni obiettivi, che partono dall'assunto che il movimento è un linguaggio non verbale al pari di tutti gli altri. Le dimensioni della personalità che è necessario stimolare anche attraverso l'educazione motoria sono: la dimensione morfologico-funzionale, intellettuale-cognitiva, affettivo-morale, e sociale³⁴.

Uno snodo che conferisce molta importanza alla scuola sono gli *Orientamenti dell'attività educativa nelle scuole materne statali* del 1991. Attraverso tale documento vengono introdotti i campi di esperienza e un consequenziale «rafforzamento dell'identità personale del bambino sotto il profilo corporeo, intellettuale e psicodinamico. Ciò comporta sia la promozione di una vita relazionale sempre più aperta, sia il progressivo affinamento delle potenzialità cognitive»³⁵. All'interno dei campi di esperienza, si trova quello dedicato al corpo: *Il corpo e il movimento*. Riguardo ad esso si afferma che promuovendo il valore del corpo e la sua possibilità di espressione, si contribuisce alla crescita globale del bambino³⁶.

³³ Cfr. Decreto Presidente della Repubblica, Programmi didattici per la scuola elementare, 14 giugno 1955 disponibile all'indirizzo: https://www.edscuola.it/archivio/norme/decreti/dpr503_55.html.

³⁴ Cfr. Decreto Presidente della Repubblica, *Approvazione dei nuovi programmi didattici per la scuola elementare*, 12 febbraio 1985, disponibile all'indirizzo: https://www.edscuola.it/archivio/norme/decreti/dpr104_85.pdf.

³⁵ Decreto Ministeriale, *Orientamenti dell'attività educativa nelle scuole materne statali*, 3 giugno 1991, disponibile all'indirizzo: <https://www.edscuola.it/archivio/norme/decreti/dm3691.html>.

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

In un contesto, oggi, più complesso, più virtuale, più ricco, ma allo stesso tempo più frammentato, contraddittorio, la scuola è «investita da una domanda che comprende, insieme, l'apprendimento e «il saper stare al mondo»³⁷. Nelle *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione* del 2012 si afferma in maniera chiara, che il corpo e il movimento sono il primo fattore di apprendimento, attraverso il quale il bambino fa esperienza del mondo e di sé stesso. Si fa riferimento poi, all'importante funzione espressivo – comunicativa del corpo, che fa parte di un linguaggio non verbale con regole e norme ben stabilite. All'interno del documento, si evince che il corpo sta gradualmente entrando a far parte dell'ambiente scolastico in maniera sempre più importante, per cui non è più relegato alla semplice ora di educazione motoria, ma deve essere tenuto in considerazione per ogni materia, poiché attraverso di esso il bambino può sperimentare e apprendere con una maggiore efficacia³⁸.

A sostegno di quanto affermato, si evidenzia il rapporto tra corporeità e religione che si riscontra nelle *Indicazioni nazionali per l'insegnamento della religione cattolica. 1° e 2° ciclo di istruzione e formazione*, secondo cui il bambino «riconosce nei segni del corpo l'esperienza religiosa propria e altrui per cominciare a manifestare anche in questo modo la propria interiorità, l'immaginazione e le emozioni»³⁹.

4. Metodologia di ricerca

Data la componente articolata della storia dello *yoga*, anche i metodi usati sono stati necessariamente diversificati. La ricerca bibliografica ha riguardato la selezione e l'analisi accurata degli articoli e delle pubblicazioni accademiche, tra novembre 2022 e marzo 2023, su due nuclei tematici di base: 1) l'importanza dell'attività motoria nell'assetto scolastico; 2) la specifica disciplina *yoga* nell'ambito dell'istruzione.

L'indagine è stata effettuata tramite la biblioteca online dell'Università di

³⁷ Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*, Roma, settembre 2012, disponibile all'indirizzo: https://www.miur.gov.it/documents/20182/51310/DM+254_2012.pdf.

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, *Indicazioni nazionali per l'insegnamento della religione cattolica. 1° e 2° ciclo di istruzione e formazione*, Roma, febbraio 2010, disponibile all'indirizzo: https://www.Chiesadimilano.it/servizioperlapastoralescolastica/files/2017/05/INDICAZIONI_NAZIONALI_IRC_PRIMO_SECONDO_CICLO.pdf

Urbino: UrbIS-Urbino *Integrated Search*, nella piattaforma online EBSCO e nella piattaforma online *Google Scholar*.

Nella piattaforma EBSCO sono resi espliciti i *database* da cui vengono tratti gli articoli, in *Google Scholar*, questa opzione non risulta possibile. Constatato tale limite, si è scelto di prendere in considerazione ai fini dello studio solo articoli di riviste già note e considerate valide; nella ricerca effettuata all'interno della piattaforma EBSCO, invece, è stato necessario uscire dalle zone di conoscenza, spaziando su riviste extraeuropee, dunque la possibilità di sapere in maniera esplicita il *database* di provenienza ha reso possibile una ricerca che si fondasse allo stesso modo su basi solide.

Sono stati esaminati in tutto 43 protocolli, di cui 27 non rispondevano ai criteri di inclusione, quindi esclusi, mentre sedici inclusi; 10 articoli appartengono al primo nucleo tematico e 6 al secondo (Grafico 1)

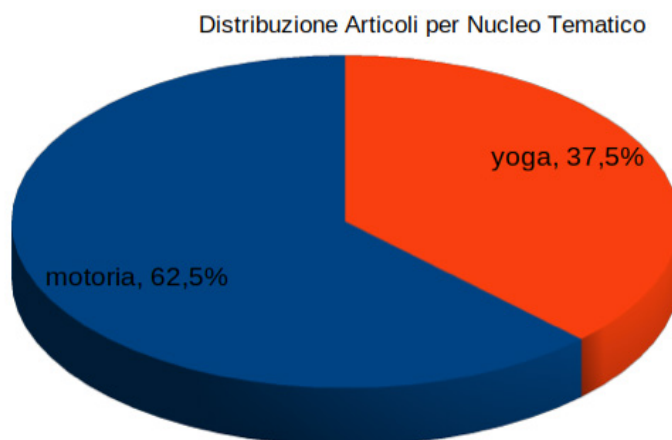


Grafico 1 (fonte: elaborazione propria)

Per quanto riguarda la ricerca sull'attività motoria dei 10 articoli, 3 di studi sperimentali e 7 di meta-analisi, tutti sono di autori italiani: tale scelta con l'intenzione di indagare le prospettive nell'assetto scolastico italiano. Nell'ambito *yoga* dei 6 studi esaminati, 5 sperimentali e 1 di meta-analisi, sono provenienti da diverse nazioni: India (2 articoli), Stati Uniti (3 articoli) e Giappone (1 articolo).

Gli articoli presi in esame sono stati pubblicati negli ultimi dieci anni, ma durante la selezione sono stati privilegiati quelli più recenti (Grafico 2)

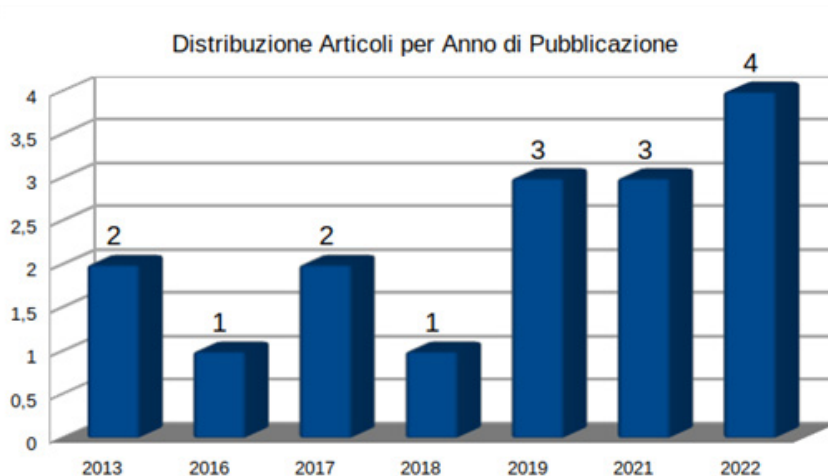


Grafico 2 (fonte: elaborazione propria)

Durante la ricerca bibliografica, si è scelto di analizzare i due nuclei tematici tenendo in considerazione tre punti di vista differenti, infatti sette articoli trattano dell'importanza dell'attività motoria e dello *yoga* per il benessere generale e sviluppo globale della persona, cinque articoli si focalizzano sulla funzione inclusiva e quattro articoli prendono in considerazione in particolar modo l'aspetto emotivo e psicologico.

I protocolli sono scritti in italiano e in inglese. Le parole chiave inserite per la ricerca di quest'ultimo nucleo tematico, sono state scritte in lingua inglese per poter accedere ad una vasta gamma di pubblicazioni a livello globale.

Parole chiave:

- Primo nucleo tematico: educazione fisica, bambini, Scuola Primaria, apprendimento.
- Secondo nucleo tematico: *yoga, children (o pupils), Primary School, learning.*

4.1 Criteri di inclusione e di esclusione

Data di pubblicazione: articoli dall'anno 2013 al 2022, *range* temporale ampio e non troppo datato; non sono state incluse indagini condotte con bambini di età inferiore ai 3 anni e superiore ai 15; sono stati inclusi studi che trattano del movimento e dell'educazione fisica in età evolutiva per quanto riguarda il primo nucleo tematico e, per quanto concerne il secondo nucleo, sono stati inclusi gli studi che trattano la funzione dello *yoga* negli ambiti scolastici. Sono state escluse altre aree tematiche che risultano estremamente particolari, come ad esempio: ambiti di apprendimento specifici, disturbi dell'alimentazione o malattie, che non avrebbero rispettato il tema del quesito di partenza.

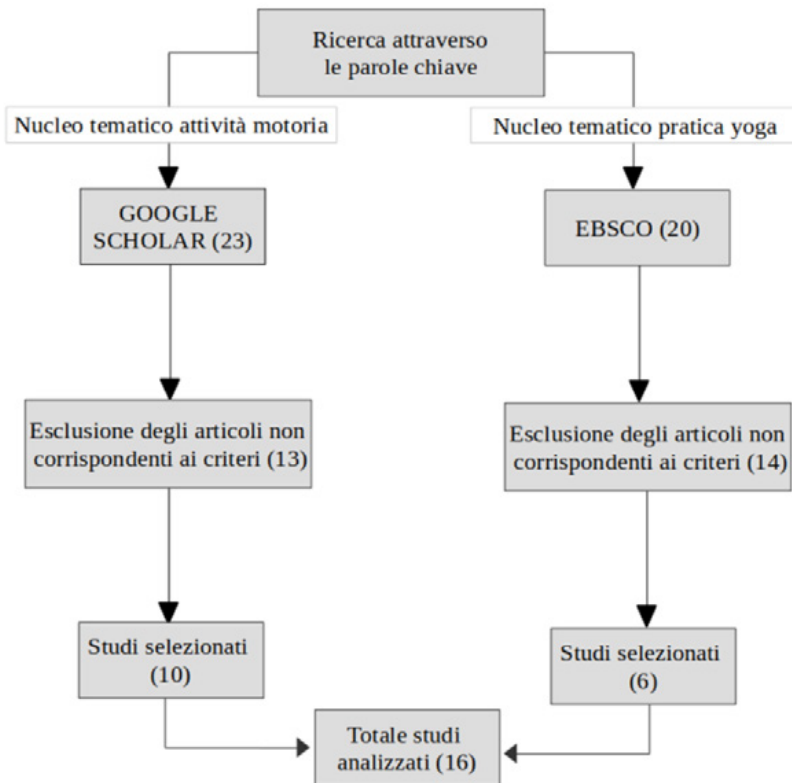


Diagramma di flusso (fonte: elaborazione propria)

4.2 *Analisi del lavoro*

Si sintetizzano parti salienti della ricerca bibliografica condotta ai fini della revisione sistematica attraverso alcune caratteristiche dei protocolli.

Incrociando *l'anno di pubblicazione* con le *tematiche* affrontate emerge che gli articoli presi in considerazione inizialmente esaminano la relazione tra corporeità e benessere generale; a partire dal 2017 si tiene conto anche della tematica dell'inclusione, e solo negli studi più recenti viene indagata la sfera emozionale. I sedici studi, pur non avendo la pretesa di essere un campione rappresentativo di tutte le ricerche sulle tematiche, denotano comunque come l'attenzione e l'interesse del mondo accademico solo negli ultimi anni si siano rivolti verso la sfera emotiva.

Come confermato anche da una lettura più analitica degli articoli, si evince che le tematiche legate all'ansia e allo stress vengono meno prese in considerazione dall'ambito motorio rispetto ai protocolli che affrontano quello dello *yoga*. All'interno di quest'ultimo, ogni articolo, seppur il centro focale fosse differente, fa riferimento all'alleviamento dell'ansia e dello stress in favore di una percezione positiva delle emozioni.

Infine dall'esame della relazione tra i «paesi» e i «nuclei tematici» emerge una scarsità di studi realizzati in Italia riguardo allo *yoga*, mentre risultano più numerosi nei paesi in cui l'attenzione al tema è facilitata dalle radici culturali e religiose del Buddhismo e dell'Induismo. Riguardo agli Stati Uniti, essi rappresentano un luogo in cui la cultura scientifica, l'attività di ricerca e il prestigio delle facoltà universitarie sono molto ricchi e sviluppati; inoltre essendo un paese in cui il fenomeno migratorio ha radici storiche antiche, i cittadini appartenenti a culture e religioni diverse, hanno raggiunto anche posizioni accademiche di spicco all'interno delle università e degli istituti di ricerca.

5. Risultati

5.1 *Crescere con il corpo*

Alcuni studi condotti negli ultimi dieci anni confermano il pensiero teorizzato dagli autori citati in precedenza. L'educazione motoria, infatti, si dimostra essenziale per la crescita del bambino, partendo dalla dimensione corporea e motoria ci si avvicina al di fuori di sé, sia nella relazione con l'ambiente esterno che nella relazione con l'altro, indispensabile per apprendere come fare esperienza del mondo attraverso il corpo in maniera

corretta ed equilibrata. Una sperimentazione dimostra che dopo un progetto incentrato sull'attività motoria, le capacità fisiche sono migliorate del 14,3% apportando un conseguente miglioramento del senso di autostima, pari al 14,1%⁴⁰. Tortella afferma che l'OMS raccomanda almeno un'ora al giorno di attività motoria per lo sviluppo di sane abitudini di vita, che si tratti di gioco libero o di attività strutturate⁴¹.

Il gioco motorio, inoltre, viene considerato come uno strumento perfetto per la crescita emotiva del bambino, che attraverso di esso esprime le sue emozioni; infatti non vengono sviluppate solo le capacità fisiche, ma anche quelle cognitive, emotive e sociali⁴². Da qui deriva l'importanza della «contaminazione» dell'attività motoria a tutte le discipline: per stimolare il bambino ad apprendere più efficacemente, infatti, come si afferma nella *Direttiva Ministeriale BES e CTS* risulta «sempre più urgente adottare una didattica che sia «denominatore comune» per tutti gli alunni e che non lasci indietro nessuno: una didattica inclusiva più che una didattica speciale»⁴³. Maietta e Tafuri a tal proposito affermano che attraverso lo sport, le persone con disabilità possono sentirsi parte della comunità e della sua rete di relazioni e che quest'ultimo permette loro di acquisire maggiore consapevolezza delle proprie competenze e di incrementare l'autonomia⁴⁴. L'utilizzo del corpo, risulta essenziale anche nel caso di alunni non italofofoni, infatti la ricerca condotta da Lovecchio e Borgogni evidenzia come dopo un periodo di pratiche laboratoriali i bambini Nuovi Arrivati in Italia hanno riportato un aumento della percezione dell'autoefficacia pari al 10%, decisamente superiore rispetto al resto degli alunni⁴⁵.

⁴⁰ M. Valentini - E. Di Massa - G. Troiano - A. Federici, *The Role of Motor Activity in the Self-Esteem of Primary School Pupils*, in «American Journal of Educational Research», 1, 2013, 2, pp. 37-40

⁴¹ P. Tortella, *Mind and body in the educational relationship in Kindergarten: The development of capabilities for a good quality of life*, in «Formazione & Insegnamento», Pensa Multimedia Editore, 11, 2013, 1, pp. 121-128.

⁴² G. Cecoro, *La centralità del corpo in azione nei processi comunicativi, emotivi e apprenditivi, nell'ambito della comunicazione aumentativa e alternativa (CAA) nella scuola dell'infanzia*, in «Open Journal of IUL University», 2, 2021, 4, pp. 23-36.

⁴³ Ministro dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, *Strumenti di intervento per alunni con bisogni educativi speciali e organizzazione territoriale per l'inclusione scolastica*, Roma, 2012, disponibile all'indirizzo: <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Direttiva+Ministeriale+27+Dicembre+2012.pdf/e1ee3673-cf97-441c-b14d-7ae5f386c78c?version=1.1&t=1496144766837>

⁴⁴ M.C. Maietta - F. Tafuri, *Didattica dell'Attività Motoria nella Disabilità Sensoriale ed Intellettiva*, in «Formazione & Insegnamento», 20, 2022, 3, pp. 704-715.

⁴⁵ N. Lovecchio - A. Borgogni, *Didactic of Physical Education to Promote the Inclusion of Newcomer Children*, in «Formazione & Insegnamento», 20, 2022, 3, pp. 690-703.

Di seguito le tabelle che sintetizza gli articoli presi in esame:

TITOLO	The Role of Motor Activity in the Self-Esteem of Primary School Pupils	Misurare la didattica: un'idea finlandese in Italia.	Didactic of Physical Education to Promote the Inclusion of Newcomer Children
ANNO	2013	2019	2022
AUTORI	Valentini M. Di Massa E. Troiano G. Federici A.	Mauri S. Biraghi E. La Torre A. & Lovecchio N.	Lovecchio N. Borgogni A.
PAESE	Italia	Italia	Italia
DATABASE. O PIATTAFORMA	Google Scholar	Google Scholar	Google Scholar
RIVISTA	American Journal of Educational Research	Formazione & Insegnamento	Formazione & Insegnamento
NUMERO BAMBINI	26	80	100
ETÀ BAMBINI	9-10	6-7 / 9-10	11
ATTIVITÀ	I bambini del gruppo di controllo hanno partecipato solo ai test, mentre il gruppo di lavoro ha partecipato a lezioni di attività motoria che avevano come finalità lo sviluppo degli schemi motori di base, il coordinamento e il controllo motorio. Il lavoro è stato diviso in due U.D.A., la prima aveva come focus il gioco in squadra e collettivo, giochi per rafforzare la cooperazione, l'interdipendenza positiva, capacità motorie problem solving, tattiche di gioco, fair play e rispetto delle regole. La seconda U.D.A., coinvolge diversi tipi di giochi sia individuali, che collettivi o di coppia, con attività di movimento ritmico. Questa unità mirava specificamente al consolidamento della lateralizzazione, dell'equilibrio, dell'autonomia, dell'auto-determinazione, del senso di responsabilità e dell'autostima.	Ogni giorno il gruppo di lavoro ha eseguito tre routine di movimento di 10 minuti che prevedevano esercizi inerenti il mantenimento dell'equilibrio, il miglioramento della coordinazione dinamica generale e stimoli per il controllo tonico-posturale attraverso l'utilizzo di attrezzi come Swissball, tavolette basculanti e bande elastiche.	Durante la fase operativa del progetto sono state condotte attività e pratiche laboratoriali che puntassero a migliorare il fair play, l'organizzazione, la collaborazione e la relazione attraverso stile di insegnamento definito in cui gli allievi hanno deciso in modo autonomo i compiti motori su cui esercitarsi e l'insegnante ha condiviso le decisioni del gruppo comunicando feedback e stimolando gli aspetti cognitivi e sociali.
DURATA ESPERIMENTO	Sei mesi circa (da settembre a marzo)	6 mesi (ottobre - marzo)	4 mesi (tutto il primo quadrimestre)
RISULTATI	Le capacità fisiche sono rimaste essenzialmente le stesse nel gruppo di controllo, mentre si denota un miglioramento del 14,3% nel gruppo di lavoro; per quanto riguarda il monitoraggio obiettivi relazionali, con centro focale sull'autostima, i test evidenziano un miglioramento del 5,2% nel gruppo di controllo e del 14,1% nel gruppo di lavoro.	Il progetto ha permesso ai bambini di svolgere attività fisica all'interno delle quattro mura dell'aula scolastica, così gli alunni hanno potuto assecondare la loro naturale inclinazione al movimento non dovendo passare ore e ore seduti. Grazie a ciò, i bambini sono riusciti ad aumentare il loro apprezzamento verso l'attività sportiva, ad aumentare il senso di autoefficacia e ad aumentare la padronanza del loro corpo.	Dall'analisi dei questionari è emerso che tutti i partecipanti hanno beneficiato del progetto, ma soprattutto i bambini Nuovi Arrivati in Italia (NAI). Essi hanno riportato un aumento della percezione dell'autoefficacia pari al 10%, decisamente superiore rispetto ai bambini che non necessitano di bisogni educativi speciali (N-BES). Anche il questionario riguardante il piacere, pur mostrando miglioramenti in entrambi i gruppi, risulta più significativo nel gruppo NAI.

Tabella 1 (fonte: elaborazione propria)

TITOLO	Mind and body in the educational relationship in Kindergarten: The development of capabilities for a good quality of life.	I futuri della scuola e la ricerca pedagogica	Didattica integrata quali-quantitativa, in educazione motoria-sportiva, e benessere in età evolutiva.	Movement and emotions: from literature to a critical studies analysis. Systematic review	La centralità del corpo in azione nei processi comunicativi, emotivi e apprenditivi, nell'ambito della comunicazione e aumentativa e alternativa (CAA) nella scuola dell'infanzia	Didattica dell'Attività Motoria nella Disabilità Sensoriale ed Intellettiva	Corporeality, motion and UDL for special education teachers training
ANNO	2013	2016	2018	2021	2021	2022	2022
AUTORI	Tortella P.	Margiotta U.	Cecilian A.	Valentini M. Mattei Gentili M. E.	Cecoro G.	Maietta M. C. & Tafuri F.	De Angelis B. Greganti P. Orlando A. Pronti M.
PAESE	Italia	Italia	Italia	Italia	Italia	Italia	Italia
DATABASE O PIATTAFORMA	Google Scholar	Google Scholar	Google Scholar	Google Scholar	EBSCO / Directory of Open Access Journals	Google Scholar	Google Scholar
RIVISTA	Formazione & Insegnamento	Formazione & Insegnamento	Formazione & Insegnamento	Formazione & Insegnamento	Open Journal of IUL University	Formazione & Insegnamento	Italian Journal of Special Education for Inclusion

Tabella 2 (fonte: elaborazione propria)

5.2 Il corpo nella religione a scuola: la pratica dello yoga

5.2.1 Questioni etiche

Si riprendono e mettono in relazione i temi già affrontati cercando di indagare quali potrebbero essere le prospettive scolastiche di utilizzo del corpo nel culto religioso.

Per quanto concerne la religione cristiana, nonostante ad oggi il corpo venga definito come buono e degno di onore, anche quando esso viene preso in considerazione, spesso limitatamente, si tratta di pratiche ascetiche che dunque non esaltano la corporeità della persona, ma mirano al superamento dei bisogni fisici per potersi dedicare completamente all'adorazione spirituale di Dio.

Si è scelto di approfondire la possibilità di includere alcuni metodi religiosi di utilizzo del corpo all'interno dell'ambiente scolastico che attestino la presenza di risvolti positivi per gli alunni. La disciplina che più risponde ai parametri elencati è la pratica dello *yoga*.

Nel mondo orientale il culto religioso si basa sulla ricerca della verità nell'interiorità della persona, tentando di fare esperienza dell'assoluto attraverso il corpo. Risulta importante ribadire tale concetto, poiché denota la specificità della disciplina *yoga* che differisce da ogni tipo di sport e di attività proprio per la sua natura intrinsecamente spirituale e che, se pure viene spogliata delle sue vesti religiose, resta una pratica che riesce ad unire il corpo con la mente e lo spirito creando una situazione di raccoglimento, di benessere e di rilassamento mentale e spirituale.

La distorsione che l'occidente opera nei confronti della disciplina dello *yoga* solleva una questione di tipo etico, come si può accedere alla pratica dello *Hatha Yoga* senza la formazione spirituale e religiosa dell'Induismo? In che modo è possibile approcciarsi a tale disciplina credendo in un'altra religione?

«Gli esercizi del *pranayama*, anche se propongono unicamente un miglioramento della salute fisica ed un rilassamento della mente, dovranno essere praticati dagli occidentali con la massima circospezione. Dovranno essere eseguiti sotto la sorveglianza costante di un maestro disinteressato e moralmente qualificato, e dovranno essere interrotti non appena si manifesteranno problemi fisici, morali o mentali, anche se fino a quel momento si fossero raggiunti risultati incoraggianti»⁴⁶.

Lo scopo della ricerca condotta era proprio quello di indagare se tale funzione specifica dello *yoga* potesse comportare benefici nella vita scolastica dei bambini.

5.2.2 *La pratica yoga con i bambini*

Diversi autori confermano, grazie alle ricerche, che in seguito alle pratiche *yoga* i bambini riuscivano a migliorare le capacità di apprendimento, perché si sentivano più rilassati e di conseguenza più disponibili all'ascolto con una maggiore capacità di attenzione e di concentrazione.

Rashedi, Wajanakunakorn e Hu, scrivono che dopo un progetto di otto settimane di *yoga*, i bambini stessi percepissero che tale disciplina li avesse aiutati a migliorare non solo le loro capacità fisiche, ma anche cognitive ed emotive; infatti, affermavano che al termine della sessione si sentivano più carichi e in grado di concentrarsi nelle attività proposte⁴⁷.

Bera, Barik, Bera conducono uno studio che ha lo scopo principale di

⁴⁶ J. Herbert, *L'induismo vivente*, p. 108.

⁴⁷ R.N. Rashedi - M. Wajanakunakorn - C.J. Hu, Young, *Children's Embodied Experiences. A Classroom-Based Yoga Intervention*, in «Journal of Child and Family Studies», 28, 2019, 3392-3400.

valutare l'efficacia dell'intervento di formazione *yoga* per migliorare gli aspetti psicologici e la capacità di apprendimento misurando, attraverso dei test specifici, la capacità di attenzione, il completamento delle frasi e l'intelligenza. Dai risultati dei test si evince che gli alunni che hanno praticato lo *yoga* hanno migliorato le loro abilità; i dati suggeriscono che questo allenamento potrebbe migliorare la capacità di apprendimento⁴⁸.

Mohanty, Pradhan e Hankey, hanno realizzato una ricerca sugli effetti benefici dello *yoga* negli alunni con una specifica disabilità fisica, la cecità o l'ipovisione, partendo dall'assunto che tale disciplina per sua natura è costituita da movimenti lenti e quindi più agevoli per chi fatica ad orientarsi nello spazio e ha bisogno di più tempo per riuscire a svolgere un esercizio. In questo caso sono stati presi in esame i benefici fisici come: forza muscolare, flessibilità, resistenza, coordinazione e salute respiratoria. Anche in questo caso, dopo l'intervento di *yoga* sono stati osservati significativi miglioramenti⁴⁹.

Young, Silliman-French e Crawford, attraverso un articolo di metanalisi, affermano che lo *yoga* può portare estremi benefici ai bambini con trisomia 21 e forniscono indicazioni utili per poter condurre progetti in classe. Sostengono che tale pratica sia importante perché oltre allo sviluppo motorio, si presta per un apprendimento interdisciplinare, che include lo sviluppo del linguaggio, lo sviluppo cognitivo e l'implementazione musicale e tecnologica, ma anche il miglioramento del controllo dei propri comportamenti soprattutto in presenza di ansia o stress⁵⁰.

Reid e Razza conducono uno studio sugli effetti emotivi dello *yoga*, in particolar modo prendono in esame la consapevolezza socio emotiva come risposta allo stress. I risultati indicano che il *Mindfulness-yoga* può favorire la diminuzione delle reazioni involontarie in risposta allo stress, in particolare, gli studenti partecipanti al programma hanno riportato livelli inferiori di rimuginio, di pensieri intrusivi, di stimolazione emotiva e fisiologica, proteggendosi quindi da un incremento di elaborazioni cognitive negative⁵¹.

⁴⁸ M. Bera - A.K. Barik - T.K. Bera, *Role of yoga in psychological correlates of learning ability in school children*, in «Yoga Mīmāṃsā», 49, 2017, 13-6.

⁴⁹ S. Mohanty - B. Pradhan - A. Hankey, *Yoga Practices as an Alternative Training for Physical Fitness in Children With Visual Impairment*, in «Adapted Physical Activity Quarterly», 36, 2019, 431-446.

⁵⁰ A.J. Young - L. Silliman-French - L. Crawford, *Yoga for young children with down syndrome*, in «Palestra», 31, 2017, 3.

⁵¹ S. Reid - R.A. Razza, *Exploring the Efficacy of a School-based Mindful Yoga Program on Socioemotional Awareness and Response to Stress among Elementary School Students*, in «Journal of Child and Family Studies», 31, 2021, 128-141.

I diversi autori che hanno preso parte e continueranno ad osservare l'ultimo studio analizzato, si concentrano sulla capacità della disciplina *yoga* di scalfire lo stato di ansia e stress nei bambini, tanto da riuscire a diminuire i livelli di rifiuto scolastico. Lo studio non è ancora terminato, ma si è potuta osservare l'indagine pilota, in cui attraverso DVD i bambini da casa hanno partecipato a lezioni di *yoga*. Dall'analisi dei risultati emerge un aumento generale dell'ansia nel gruppo di controllo e una diminuzione piuttosto notevole nel gruppo di lavoro⁵².

Di seguito una tabella che sintetizzano tutti gli articoli presi in esame:

TITOLO	Yoga for young children with down syndrome
ANNO	2017
AUTORI	Young A.J. Silliman-French L. Crawford L.
PAESE	U.S.A.
D A T A B A S E PIATTAFORMA	O EBSCO/SPORTDiscus
RIVISTA	Palestra

Tabella 3 (fonte: elaborazione propria)

⁵² M. Amitani et al., *The Effect of Mindfulness Yoga in Children With School Refusal: A Study Protocol for an Exploratory, Cluster-Randomized, Open, Standard Care-Controlled, Multicenter Clinical Trial*, in «Children and Health», 10, 2022.

TITOLO	Role of yoga in psychological correlates of learning ability in school children	Young Children's Embodied Experiences. A Classroom-Based Yoga Intervention	Yoga Practices as an Alternative Training for Physical Fitness in Children With Visual Impairment	Exploring the Efficacy of a School-based Mindful Yoga Program on Socioemotional Awareness and Response to Stress among Elementary School Students	The Effect of Mindfulness Yoga in Children With School Refusal: A Study Protocol for an Exploratory, Cluster-Randomized, Open-Standard Care-Controlled, Multicenter Clinical Trial
ANNO	2017	2019	2019	2021	2022
AUTORI	Bera M. Barik A. K. Bera T. K.	Rashedi R. N. Wajanakunakorn M. Hu C.J.	Mohanty S. Pradhan B. Hankey A.	Reid S. Razza R. A.	Amitani M. et al.
PAESE	India	U.S.A.	India	U.S.A.	Giappone
DATABASE O PIATTAFORMA	EBSCO/ Directory of Open Access Journals	EBSCO/ Psychology and Behavioral Sciences Collection	EBSCO/ SPORTDiscus	EBSCO/ Business Insights	EBSCO/Directory of Open Access Journals
RIVISTA	Yoga Mimāṃsā	Journal of Child and Family Studies	Adapted Physical Activity Quarterly	Journal of Child and Family Studies	Children and Health
N. BAMBINI	60	154	83	112	107
ETÀ BAMBINI	12 - 14	4-6	9-16	10-11	10-15
ATTIVITÀ	Il disegno di ricerca include un pre-test, l'allenamento yoga, un mid-test, il detrainning e post-test. La lezione di quarantacinque minuti, somministrata tutte le mattine, era composta di una meditazione, posizioni (asana) e respirazioni (pranayama).	Ogni lezione di yoga includeva posture, canzoni, esercizi di respirazione e tecniche di rilassamento. Le insegnanti erano fornite di 18 video lezioni di circa 10 minuti l'una. Ogni lezione di yoga includeva un esercizio di attenzione, esercizi di postura combinati con esercizi di respirazione, con un focus particolare allo sviluppo della consapevolezza delle sensazioni ed emozioni del corpo; e un rilassamento guidato.5.2 L'utilizzo	Il gruppo di studio ha partecipato 5 giorni alla settimana per 1 ora a pratiche yoga di gruppo (divisi in sottogruppi da circa 10 bambini l'uno), composte da pratiche di respirazione, pratiche di rilassamento, posture (asana yoga), e tecniche di regolazione del respiro (pranayama).	Le lezioni trattano contenuti specifici che cambiavano in base alle esigenze degli studenti, ma alcuni elementi essenziali venivano inclusi in ogni attività. I componenti principali del programma sono rappresentati dall'acronimo SMILE: "S", il lavoro svolto per preparare la lezione; "M", movimento; "I", inala, dunque il lavoro del respiro (pranayama); "L", il momento della meditazione ("lascia che sia"); "E", espira, la fase di defaticamento (savasana).	Il programma di mindfulness yoga è un programma che si fa individualmente, a casa guardando un video del programma e utilizzando un tappetino per esercizi. Il DVD è strutturato seguendo dei punti chiave: esplorare i sensi e sentimenti con cui si approcciano alla pratica, consapevolezza non giudicante delle esperienze; in seguito inizia la pratica, che parte con una bassa intensità, per continuare con l'inserimento di movimenti semplici che possono essere eseguiti da tutti, accompagnati da una respirazione ronzante per incoraggiare la vocalizzazione.
DURATA ESPERIMENTO	90 giorni	8 settimane	16 settimane	6 mesi circa (ottobre -aprile)	4 settimane
RISULTATI	Si è scelto di misurare, attraverso dei test specifici, la capacità di attenzione, di completamento delle frasi e l'intelligenza. Nei pre - test, si nota che in tutti e tre i campi, il gruppo di controllo parte con un punteggio migliore rispetto al gruppo di lavoro, ma al termine del programma, i bambini che hanno praticato lo yoga migliorano le loro capacità, non solo raggiungendo il livello dei loro compagni, ma addirittura superandoli.	Gli alunni hanno condiviso i benefici fisici, emotivi e cognitivi dello yoga, in particolare: le emozioni positive dei bambini nei confronti dello yoga e la conoscenza dello yoga che li ha aiutati ad incrementare le abilità di autoregolazione. Essi riportavano di sentirsi carichi alla fine della lezione e di riuscire a concentrarsi nelle attività proposte.	Sono stati presi in esame i benefici fisici della disciplina come: forza muscolare, flessibilità, resistenza, coordinazione e salute respiratoria. Nel gruppo di lavoro si è notato un incremento nella: forza di presa della mano sinistra del 7,72%, destra del 32,26%, resistenza muscolare del 68,7%, flessibilità del tronco e dei muscoli posteriori della coscia del 15,15%, coordinazione del 15% circa, picco di flusso espiratorio del 10,09%.	I risultati dello studio indicano che il Mindfulness - yoga può favorire la diminuzione delle reazioni involontarie in risposta allo stress, in particolare, si è notato un abbassamento dei livelli di rimuginio, di pensieri intrusivi, di stimolazione emotiva e fisiologica. La consapevolezza empatica e l'assunzione di prospettive è rimasta stabile nel gruppo di intervento, probabilmente dovuta ad un aumento dell'autoconsapevolezza.	Il livello di ansia nei bambini appartenenti al gruppo di studio prima dell'intervento corrisponde ad un punteggio di circa 38,8, mentre al termine dello stesso il punteggio sia stato di circa 24,7; mentre il livello di ansia nei bambini appartenenti al gruppo di controllo prima dell'intervento corrisponde ad un punteggio di circa 37,4, mentre al termine del lavoro il punteggio corrisponde a 38,5 circa.

Tabella 3 (fonte: elaborazione propria)

Nel periodo di crescita, il bambino ha estrema necessità di imparare a muoversi nello spazio e a dividerlo con gli altri, perché è dalla dimensione corporea e motoria che si parte per potersi avvicinare al di fuori di sé; quindi diventa indispensabile apprendere come fare esperienza del mondo attraverso il corpo. Durante l'età evolutiva è importantissimo praticare movimento per crescere in maniera equilibrata e globale. Gli studi attestano come attraverso un incremento dell'attività motoria in classe gli alunni sviluppino un sentimento di autoefficacia e riescano a migliorare la loro autostima. Tali percezioni di sé permettono di riuscire a rigenerarsi e a partecipare con più entusiasmo ed interesse a tutte le attività che vengono proposte. In particolar modo, le ricerche sullo *yoga* confermano che i bambini dopo aver praticato tale disciplina migliorano non solo le loro capacità fisiche, ma anche quelle emotive e cognitive, principalmente l'auto-regolazione e le capacità attentive.

Quando ci riferiamo all'inclusione e in particolare alla didattica inclusiva, la intendiamo in senso olistico, nel prendersi «cura» ed educare all'«autocura» dell'interezza del soggetto (fisica, mentale e spirituale) a tutto tondo, in quanto «persona unica», irripetibile, irrinunciabile. Nell'attività motoria si utilizza un linguaggio universale e adatto a tutti, poiché attraverso il corpo si esaltano le singolarità di ciascuno, riuscendo ad acquisire una maggiore conoscenza e consapevolezza delle proprie competenze e della propria autonomia. Lo *yoga*, nello specifico, risulta essere una disciplina altamente inclusiva, perché composta naturalmente da una lentezza dei movimenti e quindi adattabile anche a numerose tipologie di disabilità, mostrandosi estremamente versatile e praticabile ovunque. L'*Hatha yoga* comprende movimenti e posizioni con diversi livelli di difficoltà, quindi anche le lezioni possono essere adattabili ad ogni tipologia di alunno, sostenendo uno sviluppo fisico, sociale e cognitivo.

Le emozioni sono parte integrante della corporeità e si esprimono principalmente attraverso il linguaggio del corpo e il movimento, oltre che con le parole, perciò educare alle emozioni significa prima di tutto educare alla corporeità. Nella pratica *yoga*, si fa particolare riferimento all'esaltazione di emozioni positive che vengono percepite dai bambini dopo la pratica, infatti, una linea comune notata in seguito all'analisi di ogni studio sulla disciplina è che i partecipanti affermano di sentirsi molto più rilassati e di essere in grado di rilasciare l'ansia e lo stress. La particolarità di questa pratica, rispetto ad ogni altra tipologia di sport, è proprio che essa nasce come pratica religiosa e quindi ha come scopo finale quello di

riunire e riequilibrare corpo mente e spirito, creando una situazione di raccoglimento, benessere e rilassamento globale della persona.

Si sottolinea l'importanza di questo effetto dello *yoga* nel mondo che gli alunni di oggi si trovano a vivere. In una società che generalmente richiede di essere in grado di perseguire in tempi brevi, obiettivi sempre più alti e difficili da raggiungere, in una società in cui si è degni di essere ricordati e riconosciuti solo quando si è arrivati «in alto», in una società che si basa sulla competizione e sulla logica dei vincenti, facendo sentire sbagliato chi non la rispetta, è importante riuscire a liberarsi dall'ansia e dalla paura di essere imperfetti. Attingere dalla cultura orientale il concetto secondo cui l'uomo non è al centro del mondo, ma è inserito nella natura e ne fa parte, senza il compito né la pretesa di dominare su di essa, può aiutare a ritrovare il proprio centro e la propria stabilità; la pratica *yoga* ha lo scopo di permettere alla persona di riconnettersi con sé stessa, concedendosi il tempo per unire e riequilibrare ogni parte di sé in un *unicum* inscindibile ed indivisibile. In questo particolare momento storico dove appare moda fare *yoga*, ci si soffermi sulla essenza non solo di pratica ma sulla sua natura intrinsecamente spirituale che si presta anche per i più piccoli educandoli da subito alla fusione, unione tra corpo/mente/cuore, che aiuta alla scoperta dell'Essere.

«Ecco, in verità, l'intero segreto dello *Yoga*, la scienza dell'anima. Le svolte attive, le vibrazioni stridenti, dell'egoismo, della lussuria e dell'odio devono essere placate mediante la meditazione, lasciando che il cuore e la mente dimorino nella vita spirituale, elevando il cuore alla vita forte e silenziosa lassù, che riposa nella quiete di amore eterno, e non ha bisogno di vibrazioni dure per convincerlo del vero essere» (Patañjali).

Autrici e Autori

Massimo Roberto Beato è docente a contratto presso l'Università degli Studi della Tuscia, Dipartimento di Scienze Umanistiche, della Comunicazione e del Turismo (DISUCOM), dove insegna Scrittura Creativa (massimoroberto.beato@unitus.it)

Paolo Bertetti è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione (paolo.bertetti@unito.it)

Federico Biggio è insegnante e ricercatore (ATER) presso l'Université de Tours (federico.biggio@univ-tours.fr)

Maria Cimarelli è insegnante di religione specialista Scuola Primaria della Diocesi di Senigallia (AN) (maria.cimarelli@virgilio.it)

Paolo Costa è dottore di ricerca in Filosofia e ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (pacosta@fbk.eu)

Oswaldo Costantini è ricercatore a tempo determinato presso la Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione (osvaldo.costantini@uniroma1.it)

Valeria Fabretti è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (fabretti@fbk.eu)

Angelica Federici è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (afederici@fbk.eu)

Francesco Galofaro è professore associato di Semiotica presso l'Università IULM di Milano (francesco.galofaro@iulm.it)

Lucia Galvagni è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (lgalva@fbk.eu)

Maria Chiara Giorda è Professore Associato di Storia delle religioni presso il Dipartimento di Studi Umanistici di Roma Tre (mariachiara.giorda@uniroma3.it)

Gianmarco Thierry Giuliana è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (gianmarcothierry.giuliana@unito.it)

Sara Hejazi è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (hejazi@fbk.eu)

Bruno Iannaccone è dottorando del Dottorato Nazionale in Studi Religiosi presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, Dipartimento di Educazione e Scienze umane (bruno.iannaccone@phd-drest.eu)

Yuliia Khlystun è ricercatrice in Studi culturali presso la Volodymyr Dahl East Ukrainian National University (julittain@gmail.com)

Magdalena Maria Kubas è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (magdalenamaria.kubas@unito.it)

Massimo Leone è professore ordinario di Filosofia della Comunicazione e Semiotica culturale presso l'Università di Torino e Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (mleone@fbk.eu)

Silvia Omenetto è assegnista di ricerca presso la Sapienza Università di Roma (silvia.omenetto@uniroma1.it)

Enrico Piergiacomi è assistant professor in Storia della filosofia presso la Technion | Israel Institute of Technology e visiting researcher presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (enrico.p@technion.ac.il)

Jenny Ponzo è professoressa associata di Semiotica presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (jenny.ponzo@unito.it)

Alessandra Pozzo è ricercatrice presso il CNRS di Lione (alessandra.pozzo@cnr.fr)

Boris Rähme è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (raehme@fbk.eu)

Giuseppe Tateo è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (gtateo@fbk.eu)

Debora Tonelli è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e rappresentante della Georgetown University a Roma (tonelli@fbk.eu)

Manuela Valentini è professoressa associata presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Dipartimento di Studi Umanistici (DISTUM) (manuela.valentini@uniurb.it)