



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

ARIGOS 1 (2022)

Religion and Ecology
Religion und Ökologie
Religion et écologie
Religione ed ecologia



Religion and Ecology – Religion und Ökologie Religion et écologie – Religione ed ecologia

Special Issue / Sonderheft / Numéro spécial / Edizione speciale

2022

ARGOS – A New Journal in the Study of Religion	2
<i>Editorial</i>	
<i>Dark Green Religion. Spiritualità della natura e il futuro del pianeta</i>	23
<i>Bron Taylor</i>	
<i>Bron Taylor's Dark Green Religion after Twelve Years</i>	58
<i>Kocku von Stuckrad</i>	
<i>On Bron Taylor's Dark Green Religion: Contribution and Critiques from Social Theory</i>	65
<i>Alexandre Grandjean</i>	
<i>La thèse de Lynn White Jr : un programme retentissant et son revers</i>	76
<i>Christophe Monnot</i>	
<i>Il disincanto del mondo e la sacralizzazione della natura</i>	86
<i>Giovanni Filoramo</i>	
<i>Grounding Eco-Spiritualities: Insights Drawing on Research in Switzerland</i>	103
<i>Irene Becci</i>	
<i>Die kosmischen Kühe der Demeter-Landwirtschaft. Tier und Mensch im sozialen Gefüge religiöser Weltdeutungen</i>	126
<i>Stéphanie Majerus</i>	
<i>Ethno-photographie de l'(in)visible : rituels chamaniques et écoféminisme au Yucatán (Essai photographique)</i>	141
<i>Manéli Farahmand</i>	
<i>Quand la philosophie de l'environnement rencontre les questions religieuses. Un entretien avec Catherine Larrère</i>	165
<i>Frédéric Rognon</i>	



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

A New Journal in the Study of Religion

ARGOS: The idea

According to the ancient Greek myth, heroes and heroines once boarded the ship Argo and sailed the seas in search of the Golden Fleece. Like modern Argonauts, today's scholars travel the vast ocean of knowledge to discover unknown territories, get to the bottom of theoretical depths, explore new methodological paths, and develop new perspectives on familiar subjects.

Ein neues Journal in der Religionswissenschaft

ARGOS: Die Idee

Dem griechischen Mythos zufolge bestiegen einst Helden und Heldinnen das Schiff Argo und segelten auf der Suche nach dem Goldenen Vlies über die Meere. Wie moderne Argonauten befahren die Forschenden unserer Tage den weiten Ozean des Wissens, um unbekanntes Terrain zu erschließen, theoretischen Tiefen auf den Grund zu gehen, neue methodische Wege zu erkunden und originelle Perspektiven auf etablierte Fragestellungen zu entwickeln.

Une nouvelle revue en sciences des religions

ARGOS : l'idée

Selon le mythe grec ancien, des héros et héroïnes s'embarquèrent sur un navire nommé Argo à la recherche de la Toison d'or. Tels des Argonautes modernes, les chercheurs et chercheuses d'aujourd'hui parcourent le vaste océan de la connaissance pour découvrir des territoires inconnus, pour sonder les profondeurs théoriques, explorer de nouvelles voies méthodologiques et développer des perspectives nouvelles.

Una nuova rivista di scienze della religione

ARGOS: L'idea

Racconta il mito greco che un giorno eroi ed eroine salirono a bordo della nave Argo e salparono alla ricerca del Vello d'oro. Come moderni Argonauti, ricercatrici e ricercatori del giorno d'oggi navigano nel vasto mare della conoscenza per scoprire territori sconosciuti, toccare il fondo delle profondità teoriche, esplorare nuovi percorsi metodologici e sviluppare nuove prospettive su temi noti.

The last two decades have been a period of profound renewal in the study of religion marked by a rising number of research projects, new academic opportunities, and unprecedented theoretical and thematic variety. This transformed landscape is also shaped by an increasing number of scholars participating in national and international conferences, as well as by a growing number of newly established theoretically or thematically specialized journals in the study of religion.

Yet, this development also bears challenges. For example, although about 50 years ago there were only a few journals in our discipline, most of them were multilingual. Today, even though there are many more journals, most of them are monolingual. Thus, multilingual journals are more the exception rather than the rule. While scholars in some parts of Europe are widely oriented towards English-speaking journals, in other areas they mostly publish in their national

Die vergangenen zwei Jahrzehnte waren eine Zeit tiefgreifender Erneuerung in der Religionswissenschaft, die durch eine steigende Zahl von Forschungsstellen und -projekten und eine noch nie dagewesene theoretische und thematische Vielfalt gekennzeichnet ist. Indikatoren dieser erfreulichen Entwicklung sind u.a. die in Umfang und inhaltlicher Diversität stets wachsenden nationalen und internationalen Fachkongresse sowie die zahlreichen Gründungen von theoretisch oder thematisch spezialisierten Zeitschriften in der Religionswissenschaft.

Diese Entwicklung hat jedoch auch ihre Schattenseiten. So existierten vor 50 Jahren nur wenige Journals in unserem Fachgebiet, die meisten waren mehrsprachig ausgerichtet. Heute blicken wir auf eine viel größere Anzahl von Zeitschriften, aber die überwiegende Mehrheit publiziert nur noch Beiträge in einer Sprache. Mehrsprachige Zeitschriften sind inzwischen eher die Ausnahme als die Regel. Während sich die Publikationspraxis in einigen Teilen

Les deux dernières décennies ont vu les sciences des religions profondément renouvelées. Cette période a été marquée par un nombre croissant de projets de recherche, de nouvelles ouvertures académiques. Elle est traversée par une diversité sans précédent de perspectives théoriques et de sujets de recherche. Un nombre croissant d'équipes de recherche participant à des conférences autant nationales qu'internationales donne une impulsion à ce renouvellement. La multiplication de revues spécialisées de qualité dans la discipline en témoigne.

Toutefois, cette évolution apporte également son lot de difficultés. Par exemple, il y a 50 ans, les revues scientifiques en sciences des religions, bien que peu nombreuses, étaient multilingues pour la plupart. Aujourd'hui, bien que le panorama éditorial au sein de notre discipline se soit enrichi, les revues multilingues font figure d'exceptions. Dans certaines régions d'Europe, les scientifiques sont largement orientés vers les revues anglophones, alors qu'ailleurs, la

I due ultimi decenni sono stati un periodo di profondo rinnovamento delle scienze della religione, marcati da un numero crescente di progetti di ricerca, nuove opportunità accademiche e una varietà teorica e tematica mai vista prima. Tale fermento è attestato dall'incremento del numero dei partecipanti a conferenze nazionali e internazionali, e al contempo dall'aumento di nuove riviste specializzate in ambito teorico o tematico all'interno del campo delle scienze della religione.

Tuttavia, questo sviluppo comporta sfide e problemi che sono apparsi evidenti negli ultimi anni. Per esempio, per le poche riviste esistenti un cinquantennio fa nel nostro ambito di studi era prassi accettare articoli in varie lingue; oggi riviste multilingui sono piuttosto l'eccezione. Questa situazione produce importanti differenze: in alcune parti d'Europa, studiosi e studiose si orientano ampiamente verso riviste anglofone, mentre in altre si pubblica piuttosto nelle lingue nazionali. Inoltre,

languages. Furthermore, the growing importance of journal rankings and alleged journal impact metrics strongly influence publication practices and decisions pertaining to language, since most high-ranking journals are published in English.

The existence of English as a *lingua franca* has many advantages, but it can also undermine linguistic and academic diversity. Of course, English as a bridge-building language is useful to translate and disseminate national discourses to wider academic audiences. But the dissemination and reception of scholarly work beyond its original language borders is often selective and entails a lengthy process. For example, it may take decades until the Romance and English or German-speaking academic cultures adopt and discuss each other's methodological and theoretical debates, if they do it at all. It is no coincidence that most of **ARGOS'**

Europas weitgehend an englischsprachigen Journals orientiert, wird in anderen Regionen auch heute noch fast ausschließlich in der jeweiligen Landessprache publiziert. Darüber hinaus beeinflussen Zeitschriften-Rankings und vermeintliche Impact-Faktoren die Veröffentlichungsentscheidungen in Bezug auf die Sprache stark, da die meisten hochrangigen Periodika in englischer Sprache erscheinen.

Englisch als *lingua franca* weist viele Vorteile auf, birgt jedoch auch die Gefahr, die sprachliche und akademische Vielfalt zu untergraben. Natürlich ist Englisch als Brückensprache nützlich, um nationale Diskurse zu übersetzen und einem breiten akademischen Publikum zugänglich zu machen, jedoch verlaufen die Verbreitungs- und Rezeptionsprozesse wissenschaftlicher Ideen jenseits ihrer ursprünglichen Sprachgrenzen häufig sehr selektiv und erstrecken sich oft über lange Zeiträume. So kann es beispielsweise Jahrzehnte dauern, bis einerseits die romanische und andererseits die englisch- und

tendance est de publier principalement dans sa langue nationale. En outre, l'importance croissante du classement des revues et de leur facteur d'impact présumé influence fortement le choix de publication et de langue – les revues les mieux classées étant en anglais.

L'anglais considéré comme *lingua franca* comporte de nombreux avantages, mais également plusieurs inconvénients comme la diversité linguistique et intellectuelle du monde académique. Bien sûr, l'anglais en tant que langue-passerelle est utile pour traduire et diffuser des débats locaux vers un public universitaire international. Cependant, la dissémination et la réception des travaux académiques au-delà des frontières linguistiques sont malheureusement sélectives. Elles impliquent encore un long processus de traduction. Il faut parfois des décennies pour que les débats universitaires d'une aire linguistique intègrent les débats

l'importanza crescente dei sistemi di graduatoria delle riviste e del presunto impatto scientifico delle stesse influisce sulle pratiche di pubblicazione e sulle decisioni linguistiche, visto che la maggior parte delle riviste nei ranghi più alti sono in lingua inglese.

L'esistenza dell'inglese come *lingua franca* comporta molti vantaggi, ma anche conseguenze negative rispetto alla diversità linguistica e intellettuale. L'inglese è certamente utile come linguaggio che permette di creare ponti, traducendo e diffondendo discorsi nazionali presso un pubblico accademico più ampio. Purtroppo, però, la ricezione delle ricerche scientifiche al di là dei confini linguistici d'origine è spesso selettiva, e giunge con ampio ritardo. Per esempio, potrebbero volerci decenni prima che le culture accademiche romanze e quelle anglosassoni o germanofone adottino e discutano i rispettivi dibattiti

founders have spent a part of their academic life in Swiss universities, where there are distinct academic cultures that exist alongside each other, and yet scholars rarely engage in intellectual exchanges on this level.

In this context, with the founding of *ARGOS: Perspectives in the Study of Religion* we pursue two main goals. First, we aim to promote exchanges between German, English, French, and Italian academic cultures and traditions within our discipline by publishing original and translated contributions and book reviews. We accept reviews of books in any language as long as the reviews are written in one of the four languages of *ARGOS*, and the books are published in open-access format. We hope to expand our language

deutschsprachigen akademischen Kulturen die methodischen und theoretischen Debatten der jeweils anderen wahrnehmen und kritisch diskutieren – wenn es überhaupt dazu kommt. Es ist daher kein Zufall, dass unter der Gründergeneration von *ARGOS* viele einen Teil ihres akademischen Lebens an Schweizer Universitäten verbracht haben, wo zwar unterschiedliche akademische Kulturen nebeneinander existieren, der intellektuelle Austausch jedoch auch hier häufig an den Sprachgrenzen scheitert.

Mit der Gründung von *ARGOS: Perspektiven in der Religionswissenschaft* verfolgen wir nun zwei Hauptziele. Erstens wollen wir den Austausch zwischen den deutsch-, englisch-, französisch- und italienischsprachigen akademischen Kulturen und Traditionen innerhalb unserer Disziplin fördern, indem wir Originalbeiträge, Übersetzungen und Buchbesprechungen veröffentlichen. Wir akzeptieren Besprechungen von Büchern in jeder Sprache, solange die Rezensionen in einer der vier Sprachen von *ARGOS*

méthodologiques et théoriques d'autres aires linguistiques, si tant est qu'ils soient pris en considération. Ce n'est pas un hasard si la plupart des membres fondateurs d'*ARGOS* ont passé une partie de leur carrière académique dans des universités suisses, où plusieurs cultures académiques se côtoient. Ils ont pu constater que le débat intellectuel ne passe pas forcément les barrières culturelles.

La création d'*ARGOS: Perspectives en sciences des religions*, a pour objectif de répondre à ce constat. Premièrement, *ARGOS* entend promouvoir les échanges au sein de la discipline entre les cultures et traditions académiques germanophones, anglophones, francophones et italo-phones en publiant des contributions originales, des traductions d'articles marquants et des recensions d'ouvrages. Nous acceptons les recensions de livres peu importe la langue, à condition que leur compte-

metodologici e teorici; sempre ammesso che questo accada. Non è un caso se la maggior parte dei fondatori di *ARGOS* abbiano trascorso una parte della loro vita accademica nel contesto svizzero. Nella nostra quotidianità universitaria, facciamo regolare esperienza dell'eccezionalità dell'incontro e dello scambio tra culture accademiche che pure convivono fianco a fianco.

Con la fondazione di *ARGOS: Prospettive in scienze della religione*, ci prefiggiamo due scopi principali. Per prima cosa, desideriamo promuovere lo scambio tra le culture e le tradizioni accademiche germaniche, anglosassoni, francofone e italiane nel nostro campo di studi, attraverso la pubblicazione di contributi originali, traduzioni e recensioni di libri. Accettiamo libri da recensire in qualunque lingua, purché la recensione sia scritta in una delle quattro lingue attualmente previste da *ARGOS* e il libro sia pubblicato in

scope in the future, but to do so we depend on the support and cooperation of colleagues from all over Europe who are willing not just to join the editorial board but to also contribute their time, language competences, and academic networks to the journal.

Secondly, with **ARGOS** we aim to offer an open-access, peer-reviewed, study-of-religion journal without technical or financial barriers. The digital format of our journal promises a wide distribution and high traceability of its articles. We hope that the advantages of this publication format will prove attractive to researchers and students in countries where open-access journals are currently rare. We want all researchers to have access to the journal's content regardless of their universities' budgets. Last but not least, open access also means that we do not charge our contributors for publication,

verfasst und die Bücher im *Open Access* frei verfügbar sind. Wir hoffen, dass wir unser Sprachangebot in Zukunft erweitern können, aber dazu sind wir auf die Unterstützung und Zusammenarbeit von Kolleginnen und Kollegen aus ganz Europa angewiesen, die nicht nur bereit sind, dem Herausbergremium formell beizutreten, sondern auch ihre Zeit, ihre Sprachkenntnisse und ihre akademischen Netzwerke in die Arbeit der Zeitschrift einzubringen.

Zweitens wollen wir mit **ARGOS** ein frei zugängliches, *peer reviewed* Journal für Religionswissenschaft ohne technische oder finanzielle Barrieren anbieten, das sich durch eine weite Verbreitung und eine hohe Reichweite auszeichnet. Wir hoffen, dass die Vorteile dieses Publikationsformats für Forschende und Studierende in Ländern sichtbar werden, in denen Zeitschriften im Open Access-Format derzeit noch selten sind. Gleichzeitig wollen wir den Zugang zu wissenschaftlichen Publikationen auch dort ermöglichen, wo die entsprechenden Universitäten über

rendu soit rédigé dans l'une des quatre langues d'**ARGOS** et que les ouvrages soient publiés en libre accès. Nous espérons à l'avenir élargir le nombre de langues. Pour ce faire, nous dépendons du soutien et de la coopération de collègues de toute l'Europe, qui seraient prêts non seulement à rejoindre le comité de rédaction, mais aussi à consacrer du temps, des compétences linguistiques et d'y engager leur réseau académique.

Deuxièmement, avec **ARGOS**, nous voulons offrir une revue de sciences des religions en libre accès [*open access*], évaluée par des pairs, sans entraves techniques ou financières. Le format numérique de la revue permet également une large diffusion et une mesure de l'audience des articles. Nous espérons que les avantages de ce format de publication se révéleront attrayants pour les universitaires de pays dans lesquels les revues en libre accès ne sont actuellement pas disponibles. Nous souhaitons que tous les chercheuses et chercheurs aient accès au contenu de la revue, quel que soit le

libero accesso. Speriamo di poter espandere, in futuro, il nostro ventaglio linguistico, ma per farlo dipendiamo dall'appoggio e dalla collaborazione di colleghe e colleghi provenienti da tutta Europa, che siano disponibili non solo a integrare il comitato editoriale, ma anche a contribuire alla missione della rivista con il proprio tempo, le proprie competenze linguistiche e la propria rete accademica.

In secondo luogo, con **ARGOS** intendiamo offrire una rivista specializzata nelle scienze della religione che sia in libero accesso e con revisione paritaria, senza barriere tecnologiche o finanziarie. Il formato digitale della nostra rivista punta a una più ampia diffusione e alla massima tracciabilità degli articoli. Ci auguriamo che i vantaggi di questo formato di pubblicazione risultino attrattivi per ricercatori e ricercatrici, studentesse e studenti di paesi in cui le riviste in libero accesso sono ancora una rarità. Vorremmo inoltre che tutte le ricercatrici e tutti i ricercatori abbiano accesso ai contenuti

which would inevitably lead to commingling commercial interests and quality criteria.

kein ausreichendes Budget für internationale Zeitschriften verfügen. Nicht zuletzt bedeutet Open Access für uns, dass wir von unseren Autorinnen und Autoren keine Gebühren für die Veröffentlichung verlangen, was unweigerlich zu einer Vermischung von kommerziellen Interessen und Qualitätskriterien führen würde.

budget de leur université. Enfin, le libre accès signifie également que nous ne facturons pas la publication à nos contributeurs et contributrices, ce qui entraînerait inévitablement un conflit entre intérêts commerciaux et critères de qualité.

della rivista indipendentemente dalle possibilità finanziarie delle loro università. Da ultimo, libero accesso significa che non imponiamo alcun costo di pubblicazione a chi invia il proprio contributo: il contrario porterebbe inevitabilmente a una mescolanza fra interessi commerciali e criteri di qualità.

ARGOS: The content

ARGOS is a peer-reviewed journal with an international and multilingual editorial board. We publish articles that go beyond generating case-study-specific knowledge to provide new research perspectives and call attention to innovative domains of investigation that will be of interest to scholars of religion independently of their specialization. ARGOS encourages contributions that offer new perspectives and outline new research avenues that can be adapted and used by colleagues in similar or different disciplines to enrich their own research or to initiate new collaborative endeavours. The reversed R of ARGOS mirrors the high epistemological reflexivity of our journal. ARGOS has a

ARGOS: Der Inhalt

ARGOS ist ein *peer reviewed* Journal mit einer internationalen und mehrsprachigen Redaktion. Wir veröffentlichen programmatische Artikel für ein breites religionswissenschaftliches Publikum, die über die reine Darstellung spezifischer Fallstudien hinausgehen und neue theoretische und methodische Forschungsperspektiven eröffnen. ARGOS ermutigt zu Beiträgen, die wertvolle Impulse aus Nachbardisziplinen aufnehmen und andererseits auch innovative Forschungswege aufzeigen, die andere Fächer bereichern und Kooperationen ermöglichen können. Das umgedrehte R in ARGOS steht sinnbildlich für die hohe epistemologische Reflexivität unserer Zeitschrift. ARGOS ist bewusst breit

ARGOS : le contenu

ARGOS est une revue à comité de lecture piloté par une équipe éditoriale internationale et plurilingue. Nous publions des articles qui, au-delà des données empiriques, offrent de nouvelles perspectives de recherche et ouvrent des approches innovantes pour les spécialistes du champ religieux, quelle que soit leur expertise spécifique. ARGOS encourage les contributions qui offrent de nouvelles perspectives et esquissent de nouvelles pistes de recherche. Des collègues issus de disciplines similaires ou plus éloignées pourront enrichir leurs propres recherches ou instaurer de nouveaux projets. Le R inversé de ARGOS renvoie à l'exigence de réflexivité

ARGOS: Il contenuto

ARGOS è una rivista con revisione paritaria e un comitato editoriale internazionale e plurilingue. Pubblichiamo articoli che vanno oltre a una conoscenza settoriale circoscritta e offrono nuove prospettive di ricerca attirando l'attenzione su ambiti di indagine innovativi che possano interessare studiosi e studiose indipendentemente dalla loro specializzazione. ARGOS privilegia contributi programmatici che delineano nuovi percorsi di ricerca, che possano essere adottati e adattati da colleghe e colleghi della stessa o di altre discipline per arricchire i loro studi o per iniziare nuove collaborazioni. La R rovesciata di ARGOS rispecchia l'alta riflessività epistemologica della rivista.

deliberately broad scope to reflect the internal diversity of the study of religion in contemporary academia, just as the mythical “all-seeing” Argos—the Ἄργος Πανόπτης—and his animal counterpart, the peacock with the “hundred eyes” of its tail, look at objects from all directions.

Following this editorial line, ARGOS publishes translations of theoretical and methodological texts, both classical and contemporary, that have shaped and continue to shape the development of our discipline. Dissemination across language borders and beyond specific discursive contexts will raise awareness of the specificities of national academic discourses and facilitate their transnational dissemination and reception in different academic settings including the university classroom. We hope that, through translation, some key essays in the study of religion that have only been available in one language so far will become more accessible to both researchers and students. The introductions and expert commentaries

angelegt, um die innere Vielfalt der zeitgenössischen Religionswissenschaft widerzuspiegeln, so wie der mythische „allsehende“ Argos – Ἄργος Πανόπτης – und sein tierisches Gegenstück, der Pfau mit den „hundert Augen“ seines Federkleides, die Dinge aus allen Perspektiven betrachten.

Dieser redaktionellen Linie folgend, publiziert ARGOS Übersetzungen theoretischer und methodologischer Texte (sowohl klassische als auch zeitgenössische), welche die Entwicklung unserer Disziplin geprägt haben oder vermutlich noch prägen werden. Die Verbreitung über Sprachgrenzen hinweg und jenseits spezifischer diskursiver Netzwerke wird das Bewusstsein für die Besonderheiten nationaler akademischer Diskurse schärfen und ihre überregionale Verbreitung und Rezeption in verschiedenen akademischen Kontexten, einschließlich des Universitätsunterrichts, erleichtern. Wir hoffen, dass einige klassische Schlüsseltexte der Religionswissenschaft, die bisher nur in einer Sprache verfügbar waren, durch die

épistémologique de la revue. ARGOS a un champ d'intérêt délibérément large pour refléter la diversité interne des sciences des religions au sein du milieu universitaire contemporain. Tout comme le mythe Argos « qui tout peut voir » – Ἄργος Πανόπτης – et son correspondant animal, le paon à la queue aux « cent yeux », il observe les objets sous une multitude d'angles.

Suivant cette ligne éditoriale, ARGOS publie des traductions de textes théoriques et méthodologiques, classiques et contemporains, qui ont façonné et façonnent encore le développement de la discipline. Leur diffusion au-delà des frontières linguistiques permettra de prendre conscience des particularités régionales des discours scientifiques et facilitera leur dissémination dans différents contextes académiques internationaux, enseignement y compris. Nous espérons que, grâce à leur traduction, certains textes fondamentaux en sciences des religions, jusqu'ici exclusivement disponibles dans une seule langue, deviendront largement accessibles. Les introductions et les commentaires

ARGOS si prefigge lo scopo, volutamente ampio, di riflettere le differenze interne alle scienze della religione nel mondo accademico contemporaneo, proprio come il mitico Argo “che tutto vede” – Ἄργος Πανόπτης – e la sua controparte animale, il pavone con i “cento occhi” della sua coda, guardano al mondo da tutti i punti di vista.

Seguendo questa linea editoriale, ARGOS pubblica traduzioni di testi teorici e metodologici, sia classici sia contemporanei, che hanno dato forma, e tuttora informano, lo sviluppo della nostra disciplina. La disseminazione oltre le frontiere linguistiche e i contesti discorsivi specifici metterà in luce le particolarità dei dibattiti accademici nazionali e faciliterà la loro ricezione transnazionale in varie realtà accademiche, comprese le aule universitarie. Ci auguriamo che, grazie alla traduzione, alcuni testi chiave nelle scienze della religione finora disponibili soltanto in una lingua diventino così maggiormente accessibili alle nostre studentesse e ai nostri studenti. Oltre a questa maggiore disponibilità, le

that frame each translation provide crucial information to better understand the cultural context, intellectual background, and purpose of the authors, and explain the relevance of their work for contemporary scholarship.

ARGOS explicitly invites young scholars of religion to challenge old paradigms and to present their ideas on the future of the discipline, be it through original contributions or by means of book reviews. Indeed, the constant renewal of our discipline can also follow a complementary step-by-step approach that builds on various perspectives and, most importantly, on the willingness of scholars to explore new paths with intellectual creativity and rigour.

ARGOS: special issue on *Religion and Ecology*

ARGOS' inaugural volume is dedicated to religion and ecology. Arguably, the ongoing climate crisis constitutes the

Übersetzung sowohl für Forschende als auch für Studierende zugänglich werden. Die Einleitungen und Fachkommentare, die jede Übersetzung einrahmen, sollen zum besseren Verständnis des kulturellen Kontexts, des intellektuellen Hintergrunds und der Ziele der Autorinnen und Autoren beitragen sowie die Relevanz dieser Werke für die zeitgenössische Wissenschaft erläutern.

ARGOS lädt insbesondere die „junge Religionswissenschaft“ dazu ein, bestehende Paradigmen in Frage zu stellen und ihre Ideen zur Zukunft des Fachs zu präsentieren, sei es in Form von Originalbeiträgen oder Buchbesprechungen. Mit intellektueller Kreativität und Beharrlichkeit kann uns die kontinuierliche und komplementäre Weiterentwicklung unserer Disziplin gelingen, die divergente Perspektiven miteinander ins Gespräch bringt.

ARGOS: Das Sonderheft zu *Religion und Ökologie*

Das erste Sonderheft von **ARGOS** ist dem Thema Religion und Ökologie gewidmet. Die anhaltende Klimakrise ist

critiques des textes traduits sont établis pour fournir les éléments essentiels à la compréhension du contexte culturel, de l'arrière-plan intellectuel et de l'objectif de rédaction de l'article.

ARGOS invite explicitement les jeunes chercheuses et jeunes chercheurs en sciences des religions à questionner les paradigmes en cours et à présenter leurs perspectives, que ce soit par le biais de contributions originales ou par celui de comptes-rendus d'ouvrages. En effet, le renouvellement de notre discipline se fait pas à pas, en s'appuyant sur diverses perspectives. Il compte sur la volonté des scientifiques d'explorer de nouvelles voies, sans ménager créativité et rigueur intellectuelle.

ARGOS : un numéro spécial *Religion et écologie*

Le numéro inaugural d'**ARGOS** est un numéro spécial consacré aux liens entre religion et écologie. L'actuelle crise

introduzioni e i commenti di esperti che accompagnano ogni traduzione offrono informazioni cruciali per meglio comprendere il contesto culturale, il retroterra intellettuale e lo scopo di autori e autrici, e chiariscono l'importanza del loro lavoro per la ricerca contemporanea.

Inoltre, **ARGOS** invita esplicitamente giovani ricercatrici e ricercatori in scienze della religione a mettere in discussione i vecchi paradigmi e a presentare le proprie idee sul futuro della disciplina, sia attraverso i contributi originali, sia attraverso le recensioni. Il rinnovamento costante del nostro ambito di studi può anche seguire un approccio graduale che prenda spunto da visioni parziali, e, ancor più importante, dalla volontà di esplorare nuovi percorsi con creatività e rigore scientifico.

ARGOS: il numero mono- grafico *Religione ed ecologia*

Per il varo di **ARGOS** gli editori hanno scelto di consacrare un numero speciale al tema religione ed ecologia. Si può

most pressing challenge of our time on a global scale. However, the choice of this topic has not only been determined by a sense of urgency, but also by a pragmatic reflection on the scope and goals of this new journal. In recent years, an increasing number of scholars in the study of religion have investigated the multifaceted relationship between religious practices and the natural world. Against the background of various methodological, theoretical, and empirical approaches, scholars have explored new subfields and developed diverse research frameworks. For this reason, the religion-and-ecology-nexus offers a key vantage point through which to examine the plurality of research programmes in our discipline.

A renewed academic interest in the dynamics of religion and ecology emerged in the 1970s in parallel with the rise of a new environmental consciousness powered by American counterculture. In a landmark article published in 1967 by the prestigious

wohl die dringendste Herausforderung unserer Zeit auf globaler Ebene. Die Wahl dieses Themas wurde jedoch nicht nur durch ein Gefühl der Dringlichkeit bestimmt, sondern auch durch pragmatische Überlegungen im Hinblick auf den Umfang und die Ziele der neuen Zeitschrift. In den vergangenen Jahren hat sich die religionswissenschaftliche Forschung vermehrt den vielfältigen Beziehungen zwischen Religionen und ihrer natürlichen Umwelt zugewandt. Vor dem Hintergrund unterschiedlicher methodischer, theoretischer und empirischer Perspektiven wurden zur Erschließung dieser gänzlich neuen Felder auch diverse Forschungsansätze entwickelt. Diese besondere Konstellation von Religion und Ökologie ermöglicht es uns, einige noch junge Forschungsprogrammatiken unserer Disziplin näher zu betrachten.

Das akademische Interesse an der Beziehung von Religion und Ökologie entstand in den 1970er Jahren parallel zum Aufkommen eines Umweltbewusstseins, das unter anderem von der amerikanischen *counterculture* der 1960er inspiriert wurde. Mit seinem

climatique constitue sans doute le défi mondial le plus pressant de notre époque. Cependant, le choix de ce sujet n'a pas été déterminé par ce sentiment d'urgence, mais plutôt par une réflexion pragmatique sur la portée et les objectifs de cette nouvelle revue. Ces dernières années, un nombre croissant de scientifiques de la discipline se sont intéressés aux relations multiformes entre les pratiques religieuses, spirituelles et l'environnement. Sur la base de diverses approches méthodologiques, théoriques et empiriques, ces recherches ont exploré de nouveaux domaines et développé diverses perspectives. Le lien entre religion et écologie est ainsi devenu un thème fondamental pour rendre compte de la pluralité des programmes de recherche de notre discipline.

Un intérêt académique sur la question des liens entre religion et écologie est apparu dans les années 1970. Parallèlement, on assiste à la montée d'une nouvelle prise en compte des aspects environnementaux impulsée par la contre-culture américaine. L'un des

certo dire che la crescente crisi ambientale costituisce la sfida globale più pressante del nostro tempo. Tuttavia, non è solo un senso di urgenza ad aver determinato questa scelta, ma anche una riflessione pragmatica circa gli scopi e la portata della nuova rivista. Negli ultimi anni, un numero crescente di ricercatrici e ricercatori si sono preoccupati di analizzare le molteplici relazioni fra produzioni religiose e mondo naturale. Ispirandosi a vari approcci metodologici ed esplorando diversi casi empirici hanno contribuito a creare un nuovo campo di studi che si distingue per la varietà delle prospettive adottate. Per questa ragione, il legame tra religione ed ecologia offre un punto d'osservazione privilegiato per esaminare la pluralità dei programmi di ricerca in seno alla nostra disciplina.

La ricerca accademica sulle dinamiche tra religione ed ecologia ha ricevuto un nuovo impulso negli anni 1970, al momento dell'ascesa di una nuova coscienza ecologica portata in prima istanza da esponenti della controcultura americana. In un articolo del 1967

journal *Science*, the medieval historian Lynn White, Jr. was among the first scholars to call attention to the role of religion in shaping individual and collective attitudes toward the natural world. White was also convinced that an adequate response to the ecological issues of our time required a religious renewal.

A similar tension between an analytical and a prescriptive approach geared toward the "greening of religion" was a prominent feature in the work of scholars of religion in subsequent decades. Furthermore, the academic pertinence of adopting an explicit normative stance for the environment remains today a pole of contention among researchers. What has become evident, however, is that scholars in the study of religion can no longer be naïve about this issue since they are called to adopt a constant self-reflexive attitude in their work. Within the field of religion and ecology, the American ethicist and religious scholar

bahnbrechenden Artikel „The Historical Roots of our Ecologic Crisis“, der 1967 in der angesehenen Zeitschrift *Science* erschien, gehörte der Mediävist Lynn White Jr. zu den ersten Wissenschaftlern, die auf die zentrale Rolle der Religion für unser Verhältnis zur Natur hinwiesen. White war auch davon überzeugt, dass eine angemessene Antwort auf die ökologischen Probleme unserer Zeit eine religiöse Erneuerung erfordern würde.

Ein ähnliches Spannungsverhältnis zwischen einer analytischen und einer normativen Perspektive, die auf die „Ökologisierung der Religion“ abzielt, prägte in den folgenden Jahrzehnten die Arbeit vieler Vertreterinnen und Vertreter der Religionswissenschaft und der Theologie. Die Frage der „Wissenschaftlichkeit“ eines solchen Aktivismus zugunsten der Umwelt ist bis heute Gegenstand einer kontroversen Debatte in der Forschung. Es hat sich gezeigt, dass die Religionswissenschaft in dieser Frage keine naive Haltung mehr einnehmen kann, da sie zu einer permanenten Selbstreflexion ihrer Arbeit

premiers intellectuels à attirer l'attention sur le rôle de la religion dans le développement des attitudes à l'égard de l'environnement est l'historien médiéviste Lynn White, Jr. Dans un article marquant, publié en 1967 dans la prestigieuse revue *Science*, White fait le constat d'un problème religieux : une responsabilité chrétienne dans la crise environnementale. La réponse qu'il propose est un renouvellement de la théologie chrétienne.

Un trait dominant des travaux des spécialistes des religions au cours des décennies suivantes présentait une tension entre approche analytique et approche normative, orientée vers le « verdissement des religions ». Le bien-fondé d'une position normative explicite en faveur de l'environnement en sciences des religions reste aujourd'hui controversé. Ce qui est devenu évident, cependant, c'est que la recherche sur cette question dans la discipline ne peut plus être naïve. Les scientifiques sont appelés à adopter une constante attitude réflexive sur leur travail. Dans ce domaine, l'éthicien et spécialiste des

pubblicato nella prestigiosa rivista *Science* e destinato a diventare una pietra miliare del dibattito accademico, lo storico del medioevo Lynn White Jr. aveva attirato l'attenzione sul ruolo della religione nel dar forma ad attitudini individuali e collettive nei confronti del mondo naturale. White era altresì convinto che una risposta adeguata ai problemi ecologici del nostro tempo richiedesse un rinnovo delle prospettive religiose.

Una tensione simile tra approcci analitici e approcci orientati all'"inverdimento delle religioni" è restata una caratteristica costante dei lavori di ricercatrici e ricercatori in scienze della religione per i decenni a seguire, e il dibattito prosegue oggigiorno per stabilire se sia accettabile, in ambito accademico, assumere posizioni esplicitamente normative in favore dell'ambiente. Tuttavia, è ormai evidente che ricercatori e ricercatrici in scienze della religione non possono più ignorare, per scelta o per ingenuità, questa problematica, e sono chiamati ad assumere nei loro lavori un atteggiamento costantemente

Bron Taylor must be credited for his central role in promoting a two-fold critical approach to one's research object and one's personal attitude.

Although Bron Taylor makes no secret of his activism, his book *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, first published in 2010, constitutes a milestone in the systematic study of the forms and historical origins of environmentalism that attribute a sacred value to nature, and their impact on contemporary perceptions of the natural world. Although Taylor's theses have been contested, they have also become an inescapable reference in the study of religion and related disciplines. It is for these reasons that this issue of **ARGOS** opens with an original Italian translation of the first two chapters of *Dark Green Religion*, produced by Angelica Federici and Eleonora D'Alessandro. In the spirit of the journal's mission, this translation is meant to facilitate access to Taylor's work beyond the anglophone world.

aufgerufen ist. Dem Ethiker und Religionswissenschaftler Bron Taylor sind in diesem Zusammenhang wichtige Impulse für den (selbst)kritischen Umgang mit dem ökologischen Forschungsgegenstand zu verdanken.

Obwohl Bron Taylor aus seinem eigenen Aktivismus kein Geheimnis macht, stellt sein Buch *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, das 2010 erstmals veröffentlicht wurde, einen Meilenstein in der systematischen Untersuchung verschiedener Formen des Umweltschutzes, die der Natur einen sakralen Wert zuschreiben, dar. Er zeigt ihre historische Genese und ihre Auswirkungen auf die heutige Wahrnehmung der natürlichen Umwelt auf. Wenngleich Taylors Thesen umstritten sind, kann ihre grundlegende Bedeutung für die Religionswissenschaft und benachbarte Disziplinen nicht geleugnet werden. Daher eröffnen wir das vorliegende Sonderheft zu Religion und Ökologie mit einer italienischen Übersetzung der ersten beiden Kapitel aus Taylors *Dark Green Religion*, die von

religions américain Bron Taylor est reconnu pour sa contribution dans la promotion d'une approche critique de l'objet de recherche tout en gardant une attitude personnelle assumée sur la question environnementale.

Bron Taylor ne cachant pas son activisme, son livre *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, publié en anglais en 2010, constitue pourtant un jalon dans l'étude des formes et des origines historiques de l'environnementalisme. Spécialement quand ce dernier attribue une valeur sacrée à la nature et influence largement les perceptions contemporaines du monde naturel. Si les thèses de Taylor ont été contestées, elles sont également devenues une référence incontournable en sciences des religions ainsi que dans les disciplines connexes. C'est pour ces raisons que ce numéro d'**ARGOS** s'ouvre sur une traduction italienne inédite des deux premiers chapitres de *Dark Green Religion*, réalisée par Angelica Federici et Eleonora D'Alessandro. Dans l'esprit des objectifs de la revue, cette

autoriflessivo. Nell'ambito degli studi su religione ed ecologia, lo specialista d'etica e di storia delle religioni Bron Taylor ha giocato un ruolo di primo piano nello spronare studiosi e studiosi ad adottare un'attitudine critica sia verso il proprio oggetto di ricerca sia verso la propria postura di ricerca.

Benché Bron Taylor non faccia mistero del proprio attivismo, il suo libro *Dark Green Religion: Spiritualità della natura e il futuro del pianeta*, pubblicato in inglese nel 2010, rappresenta un punto di svolta nell'elaborazione di una riflessione sistematica sulle diverse forme di ambientalismo che sacralizzano la natura, sulla loro storia, e sul loro impatto sulla percezione contemporanea del mondo naturale. Anche se le tesi di Taylor non fanno l'unanimità, sono ormai divenute un riferimento imprescindibile per le scienze della religione e per le discipline ad esse affini. È per queste ragioni che il primo quaderno tematico di **ARGOS** si apre con una traduzione italiana inedita dei primi due capitoli di *Dark Green Religion*, curata da Angelica Federici e Eleonora D'Alessandro. In linea con lo spirito della rivista, questa traduzione

Angelica Federici und Eleonora D'Alessandro angefertigt wurde. Im Sinne der Zielsetzungen von ARGOS soll diese Übersetzung den Zugang zu Taylors Werk über die anglophone Welt hinaus erleichtern.

Our goal, however, is not merely to promote the circulation of what can be regarded as a key text in a growing field of research, but to foster an academic debate around it. For this reason, Taylor's views are accompanied by commentaries of two experts in his work, Kocku von Stuckrad, who did the German translation of *Dark Green Religion*, and Alexandre Grandjean, who has conducted extensive research on the linkage between spirituality and sustainability.

In his commentary, von Stuckrad draws on a discursive approach to highlight the broad reach of Taylor's ideas within and outside academia. Among scholars, the concept of "dark green religion" has proved an effective tool to analyse a number of social phenomena that

Wir verfolgen dabei jedoch nicht das bloße Ziel, die Verbreitung eines Schlüsseltextes für ein neues Forschungsfeld zu fördern, sondern vor allem, eine akademische Debatte über ebendiesen Text und seine Ideen anzuregen. Aus diesem Grund werden Taylors Ansichten von den Kommentaren zweier Experten für sein Werk begleitet, nämlich einerseits von Kocku von Stuckrad, der 2020 die deutsche Übersetzung von *Dark Green Religion* angefertigt hat, und andererseits von Alexandre Grandjean, der in den vergangenen Jahren intensiv das Feld von Spiritualität und Nachhaltigkeit erforscht hat.

In seinem Kommentar stützt sich von Stuckrad auf einen diskursiven Ansatz, um die mannigfaltige Rezeption von Taylors Ideen innerhalb und außerhalb der akademischen Welt zu beleuchten. In der Wissenschaft habe sich das Konzept der „dunkelgrünen Religion“ als wirk-

traduction est destinée à faciliter l'accès à l'œuvre de Taylor au-delà du monde anglophone.

Notre objectif, cependant, n'est pas seulement de promouvoir la diffusion de ce qui peut être considéré comme un texte clé dans un domaine de recherche en pleine expansion, mais de favoriser un débat académique autour de ce texte. C'est pourquoi les points de vue de Taylor sont accompagnés des commentaires de deux experts, Kocku von Stuckrad, qui a réalisé la traduction allemande de *Dark Green Religion*, et Alexandre Grandjean, qui a mené cinq années de recherches doctorales sur les liens entre spiritualité et environnement.

Dans son commentaire, von Stuckrad s'appuie sur une approche discursive pour mettre en évidence la portée des idées de Taylor dans et hors du milieu académique. Parmi les scientifiques, le concept de « dark green religion » s'est avéré opérant pour l'analyse d'un certain

intende facilitare l'accesso all'opera di Taylor al di là del mondo anglofono.

Tuttavia, il nostro scopo non è unicamente di promuovere la circolazione di quello che può essere considerato un testo chiave in un ambito di ricerca di crescente importanza, ma anche di promuovere un dibattito accademico sui suoi contenuti. Per questa ragione, le posizioni di Taylor sono inquadrare dai commenti di due esperti del suo lavoro, Kocku von Stuckrad, che ha curato la traduzione tedesca di *Dark Green Religion*, e Alexandre Grandjean, che ha condotto ricerche approfondite sulle relazioni fra spiritualità e sostenibilità.

Nel suo commento, von Stuckrad si fonda su un approccio discorsivo per mettere in evidenza la diffusione delle idee di Taylor all'interno e all'esterno dell'ambito accademico. Numerosi ricercatori e ricercatrici hanno potuto ricorrere con profitto al concetto di "dark

originated in the American and European contexts but have become increasingly relevant on a global scale. Furthermore, Taylor's work has contributed to a new appreciation of "animistic" epistemologies as relational modes of interfacing with the world. Yet, *Dark Green Religion* has also become a reference point for authors and artists that integrate and elaborate the book's insights in their cultural productions.

Grandjean offers a distinct perspective on Taylor's stance. After summarizing the history of the religion-and-ecology debate, he details the influence of Taylor's work on the new generation of academics working in the field since the 1990s. He also discusses the impact of *Dark Green Religion* at the crossroads between scholarship, activism, and popular culture. However, Grandjean concludes his commentary with some constructive criticism. In particular, he calls attention to the marginal role of local

sames Instrument zur Analyse einer Reihe von sozialen Phänomenen erwiesen, die zwar ihren Ursprung im amerikanischen und europäischen Kontext haben, aber zunehmend globalisiert werden. Darüber hinaus zeigt von Stuckrad auf, wie Taylors Arbeit zu einer neuen Wertschätzung „animistischer“ Epistemologien als relationale Formen der Interaktion mit der menschlichen Umwelt beigetragen hat. *Dark Green Religion* sei zudem ein wichtiger Bezugspunkt für Literatur- und Kunstschaffende geworden, die die Erkenntnisse des Buches in ihre Produktionen integrieren und sie weiterentwickeln.

Eine kritischere Perspektive zu Taylors Ideen entwickelt Grandjean. Nach einem Überblick über die Geschichte der Religion-Ökologie-Debatte geht er auf den Einfluss von Taylors Werk auf die neue Generation von Forschenden ein, die seit den 1990er Jahren an der Schnittstelle von Wissenschaft, Aktivismus und Populärkultur arbeitet. Abschließend gibt Grandjean zu bedenken, dass in Taylors Analysen den lokalen Kontexten und Semantiken nur eine marginale Rolle zugeschrieben wird.

nombre de phénomènes sociaux émergeant des contextes américain et européen pour se répandre à l'échelle mondiale. En outre, le travail de Taylor a contribué à une nouvelle appréciation des épistémologies « animistes ». Elles peuvent être alors considérées comme des démarches relationnelles entre les mondes humains et non-humains. Mais *Dark Green Religion* est également devenu un point de référence pour les élites intellectuelles et artistiques qui intègrent et développent les idées du livre dans leurs productions culturelles.

Grandjean offre une perspective distincte sur la position de Taylor. Après avoir résumé l'histoire du débat autour des relations entre religion et écologie, il détaille l'influence du travail de Taylor sur la nouvelle génération d'universitaires travaillant dans ce domaine depuis les années 1990. Il aborde également l'impact de *Dark Green Religion* au carrefour de la recherche, de l'activisme et de la culture populaire. Cependant, Grandjean conclut son commentaire par quelques critiques. Il attire notamment

green religion" per analizzare vari fenomeni sociali che, pur trovando la loro origine in America e in Europa, stanno assumendo una portata globale. Inoltre, il lavoro di Taylor ha contribuito a promuovere la riscoperta di epistemologie "animiste" come forme relazionali di interazione col mondo. Tuttavia, *Dark Green Religion* è anche diventato un'opera di riferimento per rappresentanti della letteratura e delle arti, che integrano le idee del libro nella loro produzione e le rielaborano in modo originale.

Grandjean illumina altri aspetti nell'opera di Taylor. Il suo commento riassume la storia del dibattito sui rapporti tra religione ed ecologia e precisa l'influenza di Taylor sulla nuova generazione di ricercatrici e ricercatori che lavorano in questo ambito a partire dagli anni 1990. A sua volta, egli nota come *Dark Green Religion* abbia avuto un impatto che si estende oltre l'ambito accademico, all'attivismo e alla cultura popolare. Tuttavia, Grandjean presenta anche, in conclusione, alcune critiche costruttive. In

contexts and semantics in Taylor's analyses. A closer examination of these aspects, he argues, would allow a more fine-grained understanding of the multiple ways in which social actors appropriate, manipulate, and deploy concepts at the intersection between spirituality and ecology—including the concept of dark green religion.

Against this backdrop, the contribution by Christophe Monnot introduces a series of six original essays on the topic of religion and ecology. In his own piece, Monnot goes back to the sources of the current debate on religion and ecology with the purpose of shedding new light on the foundational article by Lynn White Jr. on "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". Monnot aptly notes how authors can rarely control the reception of their work. In the case of White, the broad impact of his critique of Christian anthropocentrism has in fact concealed the deeper religious agenda couched in his thesis, which aimed to promote a profound transformation of the Christian churches and their

Eine genauere Untersuchung dieser Aspekte, so argumentiert er, würde ein feineres Verständnis der vielfältigen Wege ermöglichen, über die sich soziale Akteure an der Schnittstelle zwischen Spiritualität und Ökologie Ideen aneignen, sie verändern und einsetzen – einschließlich des Konzepts der „dunkelgrünen Religion“.

Vor diesem Hintergrund leitet Christophe Monnot in die nachfolgenden sechs Originalbeiträge zum Thema Religion und Ökologie ein und beleuchtet zunächst die Quellen der aktuellen Debatte mit einem neuen Blick auf den grundlegenden Artikel von Lynn White Jr., „The Historical Roots of our Ecologic Crisis“. Monnot konstatiert, dass Autoren die Rezeption ihrer Werke nur selten kontrollieren können, denn im Fall von White habe die breite Wirkung seiner Kritik am christlichen Anthropozentrismus die religiöse Agenda seiner These überschattet, die eine tiefgreifende Transformation der christlichen Kirchen und ihrer Einstellung zur ökologischen Frage anstrebte. Monnot rekonstruiert

l'attention sur le rôle marginal des sémantiques et des contextes locaux dans les analyses de Taylor. Selon lui, un examen plus approfondi de ces aspects permettrait une compréhension plus subtile des multiples façons dont les acteurs sociaux s'approprient, manipulent et déploient les concepts à l'intersection de la spiritualité et de l'écologie – ceci incluant le concept de « dark green religion ».

En ouvrant la discussion sur de nouvelles perspectives, la contribution de Christophe Monnot introduit une série de six articles originaux sur le thème du numéro. Dans sa contribution, Monnot remonte aux sources du débat actuel sur religion et écologie, afin d'apporter un éclairage neuf sur l'article fondateur de Lynn White, Jr « Les racines historiques de notre crise écologique ». Monnot note avec justesse que les auteurs peuvent rarement contrôler la réception de leur travail. Dans le cas de White, le large impact de sa critique de l'anthropocentrisme chrétien a, en effet, dissimulé l'agenda religieux intrinsèquement inscrit dans sa thèse, qui visait à promouvoir une transformation

particolare attira l'attenzione sul ruolo marginale che semantiche e contesti locali giocano nelle analisi di Taylor. Dal suo punto di vista, un esame più approfondito di questi aspetti permetterebbe una comprensione più precisa delle modalità attraverso le quali attori sociali adottano, manipolano e impiegano concetti a cavallo fra religione ed ecologia – compreso il concetto di "dark green religion".

Sullo sfondo di queste riflessioni, il contributo di Christophe Monnot inaugura una serie di sei articoli inediti risalendo alla fonte dell'odierno dibattito su religione ed ecologia e offrendo una nuova prospettiva sull'articolo fondatore di Lynn White Jr. sulle "radici storiche della nostra crisi ecologica". Monnot sottolinea accuratamente come un autore può raramente controllare il modo in cui il suo lavoro viene recepito. Nel caso di White, la vasta influenza della sua critica dell'antropocentrismo cristiano ha mascherato gli aspetti religiosi più profondi della sua tesi, che mirava a promuovere una trasformazione profonda delle chiese cristiane e delle loro attitudini verso l'ambiente. Monnot

environmental stance. Monnot reconstructs White's programme through an analysis of his most recent and far less-known publications on this topic. His conclusion points to a somewhat ironic outcome: while today a growing number of churches are finally ready to listen to White's suggestions, increasing secularization of the West makes their efforts gradually less socially relevant.

Using a broader historical perspective, Giovanni Filoramo's contribution retraces the dialectical relationship between the environment and religions in the West. Filoramo deploys a history of religion approach, particularly the history of Christianity, to explore the modern processes of disenchantment and desacralization, and the subsequent dynamics of nature's resacralization. The outcome of this trajectory is a renewed conception of nature as alive and adaptive, which reflects a holistic understanding of the cosmos. On a theoretical level, Filoramo discusses these

Whites ideologische Zielrichtung durch die Analyse seiner jüngeren und weniger bekannten Publikationen zu diesem Thema. Sein Fazit verweist auf eine paradoxe Entwicklung: Während heute eine wachsende Zahl von Kirchen endlich bereit ist, auf Whites Vorschläge einzugehen, verlieren die Kirchen unter dem Eindruck der fortschreitenden Säkularisierung weitgehend ihre gesellschaftspolitische Bedeutung.

Die breit angelegte, historische Studie von Giovanni Filoramo zeichnet die dialektische Beziehung zwischen (westlichen) Religionen und der Umwelt nach. Im Rahmen seines religionsgeschichtlichen Ansatzes, der besonders die Rolle des Christentums berücksichtigt, analysiert der Autor die modernen Prozesse der Entzauberung und Entsakralisierung sowie anschließend die Dynamiken der Resakralisierung der Natur. Das Ergebnis dieses historischen Prozesses sei eine neuerliche Interpretation der Natur als lebendig und wandelbar, in der sich ein ganzheitliches

profonde des théologies chrétiennes et de leur position vis-à-vis de l'environnement. Monnot reconstruit le programme de White. Il s'appuie sur une analyse de publications plus récentes et moins connues de cet auteur. Sa conclusion fait apparaître un résultat quelque peu ironique: alors qu'aujourd'hui un nombre croissant d'Églises sont enfin prêtes à suivre ses recommandations, la sécularisation croissante de l'Occident rend progressivement leurs efforts insignifiants sur le plan social.

La contribution de Giovanni Filoramo retrace l'histoire de la relation dialectique entre l'environnement et les religions en Occident. Filoramo déploie une approche en histoire des religions avec une attention particulière à l'histoire du christianisme. Il explore les processus modernes de désenchantement et de désacralisation, ainsi que la dynamique subséquente de la resacralisation de la nature. La conséquence de cette dynamique est une conception renouvelée de la nature comme vivante et adaptative. Elle reflète une compréhension holistique du cosmos.

ritraccia il programma di White attraverso l'analisi delle sue pubblicazioni più recenti e meno conosciute su questo tema. La conclusione a cui giunge è in una certa misura ironica: benché oggi un numero crescente di chiese sia disposto a seguire le proposte di White, l'avanzare della secolarizzazione in Occidente rende ormai marginale l'impatto sociale dei loro sforzi.

Il contributo di Giovanni Filoramo ripercorre lo svolgersi della relazione dialettica tra religioni e ambiente naturale in Occidente, secondo un'analisi storico-religiosa e in particolare ripercorrendo la storia del cristianesimo, per esplorare i processi moderni di disincanto e desacralizzazione della natura e le dinamiche susseguenti della sua risacralizzazione. Il risultato di questa traiettoria è una concezione rinnovata della natura come viva e mutevole, riflesso di una comprensione olistica del cosmo. Sul piano teorico, Filoramo discute questi risultati alla luce

findings in light of the apparent paradox of a secular, non-religious, sacredness. This allows him to grasp the innovative and complex aspects of contemporary ecological spirituality with respect to the sacred.

These historical contributions are followed by three empirical case studies by Irene Becci, Stéphanie Majerus, and Manéli Farahmand. From 2015 to 2021, Becci and her research group investigated the encounter between ecology and spirituality at the local level in different Swiss regions. Moving beyond the study of intellectual debates, they observed an enormous variety of concrete eco-spiritual practices—from eco-psychology to neo-animism and from neo-paganisms to the enchantment of nature to radical environmentalism. From a sociological perspective, Becci demonstrates the entanglement between religion and ecology, which were previously considered to be quite distinct and relatively impervious to each other and highlights the role of various social actors as “cultural carriers” of

Verständnis des Kosmos widerspiegeln. Auf theoretischer Ebene entwirft Filoramo auf diese Weise das scheinbar paradoxe Konzept des säkularen, nicht-religiösen Heiligen, das es ihm erlaubt, die innovativen und komplexen Aspekte der gegenwärtigen ökologischen Spiritualität zu erfassen.

Auf diese historischen Beiträge folgen die drei empirischen Fallstudien von Irene Becci, Stéphanie Majerus und Manéli Farahmand. Von 2015 bis 2021 untersuchten Becci und ihre Forschungsgruppe den Austausch zwischen Ökologie und Spiritualität in konkreten sozialen Kontexten in verschiedenen Regionen der Schweiz. Über das Studium intellektueller Debatten hinaus konnten sie eine enorme Vielfalt konkreter ökospiritueller Praktiken beobachten – von der Ökopsychologie bis zum Neo-Animismus und vom Neopaganismus über die Sakralisierung der Natur bis hin zum radikalen Umweltaktivismus. Von ihrer soziologischen Warte aus beschreibt Becci die enge Verflechtung von Religion und Ökologie, die bisher eher als antagonistische Kräfte wahrgenommen wurden. Dabei erörtert sie

Sur le plan théorique, Filoramo examine ces conséquences à la lumière du paradoxe apparent d'une sacralité laïque et non religieuse. Il peut ainsi saisir les aspects novateurs et complexes de la spiritualité contemporaine mettant en rapport écologie et sacré.

Ces contributions dans une perspective historique sont suivies de trois études empiriques réalisées par Irene Becci, Stéphanie Majerus et Manéli Farahmand. De 2015 à 2021, Becci et son équipe de recherche ont enquêté sur les liens entre écologie et spiritualité dans différentes régions de Suisse. Allant au-delà de l'étude de récit, ils ont observé une énorme variété de pratiques éco-spirituelles concrètes et locales – allant de l'écopsychologie au néo-animisme en passant par le néo-paganisme. Ces pratiques participent à l'enchantement de la nature tendant vers un environnementalisme radical. D'un point de vue sociologique, Becci observe l'enchevêtrement entre religion et écologie, considérées, auparavant, comme deux mondes bien distincts et relativement imperméables l'un à l'autre.

dell'apparente paradosso di un sacro secolare non religioso. Questa prospettiva gli permette di cogliere aspetti innovativi e complessi dei rapporti che la spiritualità ecologica contemporanea intrattiene col sacro.

A questi contributi di taglio storico fanno seguito tre casi di studio empirici proposti da Irene Becci, Stéphanie Majerus e Manéli Farahmand. Tra il 2015 e il 2021, Becci e il suo gruppo di ricerca si sono chinati sull'incontro fra ecologia e spiritualità sul piano locale in diverse regioni della Svizzera. L'analisi proposta si sposta oltre i limiti dei dibattiti intellettuali per mettere in luce la grande varietà di pratiche eco-spirituali presenti sul terreno – dall'eco-psicologia al neo-animismo, dall'eco-paganesimo alla sacralizzazione della natura, fino all'ambientalismo radicale. Da un punto di vista sociologico, Becci dimostra come ecologia e religione, due ambiti precedentemente considerati distinti e autonomi, siano di fatto strettamente intrecciati, e sottolinea il ruolo di vari attori sociali quali “portatori culturali” – nel senso inteso da Max

typical eco-spiritual representations—as conceived by Max Weber.

Similarly drawing on ethnographic fieldwork (in the most literal sense of the term), Stéphanie Majerus' study is concerned with the eco-spiritual interpretations of the relationship between animals and humans in the context of biodynamic agriculture. The farms she visited in Switzerland and Southern Germany are part of the Demeter network that applies Rudolf Steiner's teachings to agricultural practices. Inspired by the works of Donna Haraway, Bruno Latour, and others, Majerus explores new ways of understanding humans in terms of their relation to companion species. Finally, she considers whether the material religion approach could further develop perspectives to include not only objects and human bodies but also the "living other".

insbesondere die Rolle verschiedener ökospi ritueller Akteure als typische „Kulturträger“, wie sie von Max Weber konzipiert wurden.

Die Studie von Stéphanie Majerus, die sich ebenfalls auf ethnografische Feldforschung (im wahrsten Sinne des Wortes) stützt, befasst sich mit den ökospi rituellen Interpretationen der Beziehung zwischen Tier und Mensch im Kontext der biologisch-dynamischen Landwirtschaft. Die von ihr besuchten Höfe in der Schweiz und in Süddeutschland sind Teil des Demeter-Netzwerks, das die Lehren Rudolf Steiners in der landwirtschaftlichen Praxis anwendet. Inspiriert durch die Arbeiten von Donna Haraway, Bruno Latour und anderen, beschreitet Majerus neue Wege, den Menschen in seiner Beziehung zu seinen „companion species“ zu verstehen. Schließlich geht sie der Frage nach, ob der Ansatz der materiellen Religion (*material religion*) eine zentrale Rolle dabei spielen könne, nicht nur Objekte und menschliche Körper, sondern eben auch das „lebendige Andere“ einzubeziehen.

Elle met en évidence le rôle de différents acteurs sociaux en tant que « porteurs culturels » – tels que conçus par Max Weber – de représentations éco-spi rituelles idéales typiques.

L'enquête ethnographique de Stéphanie Majerus s'intéresse aux interprétations éco-spi rituelles de la relation entre les animaux et les êtres humains dans le contexte de l'agriculture biodynamique. Les fermes qu'elle a visitées en Suisse et au sud de l'Allemagne font partie du réseau *Demeter*. Ces fermes appliquent les enseignements de Rudolf Steiner aux pratiques agricoles. Inspirée par les travaux de Donna Haraway, de Bruno Latour et d'autres, Majerus explore les nouvelles manières de concevoir des relations plus égalitaires entre les êtres humains et les composantes de l'environnement non-humain. Elle interroge l'approche de la « material religion » qui pourrait être davantage développée afin d'inclure non seulement les objets inanimés et les corps humains, mais aussi d'autres êtres vivants.

Weber – di diversi tipi di rappresentazioni eco-spi rituali.

Appoggiandosi a sua volta su una ricerca etnografica, Stéphanie Majerus si interessa nel suo contributo alle interpretazioni eco-spi rituali del rapporto fra animali ed esseri umani nel contesto dell'agricoltura biodinamica. Le fattorie da lei visitate in Svizzera e nel sud della Germania fanno parte della rete *Demeter*, che applica in ambito agroalimentare gli insegnamenti di Rudolf Steiner. Majerus trae ispirazione dai lavori di autori quali Donna Haraway e Bruno Latour per esplorare nuovi modi di comprendere gli esseri umani in funzione delle loro relazioni con altre specie, e si interroga sulla possibilità di sviluppare ulteriormente l'approccio della "material religion" per estenderlo, oltre che agli oggetti inanimati e al corpo umano, ad altri esseri viventi.

Manéli Farahmand's contribution brings us to the other side of the Atlantic, to Yucatan, Mexico. In her ethnographic photo essay, she illustrates how religious hybridization processes and ritual creativity contribute to reshaping women's agency in patriarchal contexts. Her contribution calls attention to the reinterpretation of indigenous traditions and to the imaginative reconfiguration of both individual and collective relationships to nature as a means to carve out a feminine space of (self-)healing. From a methodological point of view, Farahmand reflects on how different approaches to fieldwork can illuminate the social dynamics of visibility and invisibility; in particular, she highlights the heuristic potential of combining pictures and text to analyse the intersections between religion, ecology, and gender.

To conclude, the last contribution of this inaugural special issue builds a bridge to a related discipline that is often neglected

Der Beitrag von Manéli Farahmand führt uns auf die andere Seite des Atlantiks, nach Yucatan, Mexiko. In ihrem ethnografischen Fotoessay schildert sie, wie religiöse Hybridisierungsprozesse und rituelle Kreativität dazu beitragen, die Fähigkeit zu eigenständigem Handeln – die *agency* – von Frauen in patriarchalen Kontexten neu zu gestalten. Ihr Beitrag lenkt die Aufmerksamkeit auf die Neuinterpretationen indigener Traditionen und auf die phantasievolle Neukonfiguration individueller und kollektiver Beziehungen zur Natur als Mittel zur Schaffung eines weiblichen Raums der (Selbst-)Heilung. Aus methodischer Perspektive reflektiert Farahmand, wie verschiedene Ansätze der Feldforschung die Mechanismen von sozialer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit aufdecken können; insbesondere hebt sie das heuristische Potenzial der Kombination von Bild und Text hervor, um die Überschneidungen zwischen Religion, Ökologie und Gender zu analysieren.

Der letzte Beitrag dieser Eröffnungsausgabe von **ARGOS** schlägt eine Brücke zu einer benachbarten Disziplin, die von der

La contribution de Manéli Farahmand nous emmène de l'autre côté de l'Atlantique, dans le Yucatan, au Mexique. Dans sa contribution photographique et ethnographique, elle montre comment les processus d'hybridation religieuse et la créativité rituelle contribuent à remodeler l'agentivité des femmes dans des contextes patriarcaux. Sa contribution souligne la réinterprétation des traditions indigènes. Elle permet la reconfiguration dans l'imaginaire des relations individuelles et collectives avec la nature pour créer un espace féminin d'(auto-)guérison. D'un point de vue méthodologique, Farahmand s'interroge sur la manière dont différentes approches du travail de terrain peuvent éclairer les dynamiques sociales de visibilité et d'invisibilité. Elle souligne en particulier le potentiel heuristique de l'articulation de photographies et de textes dans l'analyse des intersections entre religion, écologie et genre.

Pour conclure, la dernière contribution de ce premier numéro jette un pont vers la philosophie, une discipline connexe

Il contributo di Manéli Farahmand ci porta sull'altra sponda dell'Atlantico, nella penisola messicana dello Yucatan. Nel suo *essai* fotografico, l'autrice illustra come processi di ibridizzazione religiosa ed esperienze di creatività rituale contribuiscano a dar nuova forma all'*agency* delle donne in contesti patriarcali. Il suo studio attira l'attenzione sulla reinterpretazione di tradizioni indigene e sulla riconfigurazione immaginativa dei rapporti individuali e collettivi alla natura come mezzi per ritagliarsi uno spazio femminile di (auto)guarigione. Da un punto di vista metodologico, Farahmand riflette su come differenti approcci alla ricerca di terreno possano illuminare dinamiche di visibilità e invisibilità sociale. Un'attenzione particolare è consacrata al potenziale euristico dell'uso congiunto di fotografia e testo per analizzare le intersezioni fra religione, ecologia e genere.

Per concludere, l'ultimo contributo di questo numero tematico inaugurale getta un ponte verso una disciplina prossima

by scholars in the study of religion, namely philosophy. Frédéric Rognon interviews Catherine Larrère, professor emerita of philosophy at the University of Paris I Panthéon Sorbonne. Larrère relates her intellectual development from a rationalistic understanding of ecology to a more inclusive conceptualization that encompasses a reflection on the religious and spiritual dimension of ecological issues. Furthermore, she addresses questions about how to differentiate the secular and religious strands of the ecological discourse. Larrère's philosophical and normative reflections move beyond the analytical standpoint in the study of religion; yet, at the same time, she suggests avenues for interdisciplinary cooperation.

In addition to their different foci, the contributions in this special issue also illustrate the variety of formats to which **ARYGOS** opens its doors—translations, comments, articles, photo essays, and interviews. Other formats might well be added in the future. In this sense, this new

Religionswissenschaft oft vernachlässigt wird: der Philosophie. Frédéric Rognon interviewt Catherine Larrère, die emeritierte Professorin für Philosophie an der Universität Paris I Panthéon-Sorbonne. Larrère schildert in diesem Gespräch ihre intellektuelle Entwicklung von einem rationalistischen Verständnis der Ökologie hin zu einem umfassenderen Konzept, das eine Reflexion über die religiöse und spirituelle Dimension ökologischer Perspektiven einschließt. Darüber hinaus befasst sie sich mit der Frage, wie sich die säkularen und religiösen Aspekte des ökologischen Diskurses unterscheiden lassen. Larrères philosophische und normative Überlegungen gehen über den analytischen Standpunkt in der Religionswissenschaft hinaus; gleichzeitig skizziert sie jedoch auch Wege für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit.

Neben ihren unterschiedlichen Schwerpunkten veranschaulichen die Beiträge dieses Sonderheftes zu Religion und Ökologie auch die Vielfalt der Formate, für die **ARYGOS** seine Türen öffnet: Übersetzungen, Kommentare, Originalartikel, Fotoessays und Interviews. Da wir

souvent négligée par les sciences des religions. Frédéric Rognon s'entretient avec Catherine Larrère, professeure émérite de philosophie à l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne. Larrère raconte son évolution intellectuelle, passant d'une compréhension rationaliste de l'écologie à une conceptualisation plus inclusive, englobant une réflexion sur la dimension religieuse et spirituelle des questions écologiques. Elle s'interroge ensuite sur la manière de différencier les volets séculiers et religieux du discours écologique. Les réflexions philosophiques et normatives de Larrère dépassent le point de vue analytique des sciences des religions tout en suggérant des pistes de collaborations interdisciplinaires.

Les contributions de ce numéro spécial, en plus de leurs apports scientifiques particuliers, illustrent également la variété des formats auxquels **ARYGOS** ouvre ses portes – traductions, commentaires, articles, études ethno-photographiques, interviews. D'autres formats pourraient

ma spesso ignorata dalle ricercatrici e dai ricercatori in scienze della religione: la filosofia. Frédéric Rognon propone un'intervista a Catherine Larrère, professoressa emerita di filosofia all'Università di Parigi I *Panthéon Sorbonne*. Larrère racconta il percorso intellettuale che l'ha portata da una concezione razionalista dell'ecologia a una concettualizzazione più aperta, che include una riflessione sulla dimensione religiosa e spirituale delle problematiche ambientali. La conversazione prosegue poi attorno ai possibili criteri che permettono di distinguere differenti filoni all'interno del discorso ecologico. Le riflessioni filosofiche e normative di Larrère si estendono oltre i limiti analitici propri delle scienze della religione; allo stesso tempo, tuttavia, suggeriscono piste per una cooperazione interdisciplinare.

Oltre ai loro differenti contenuti tematici, i contributi in questo numero speciale permettono di illustrare la varietà di formati a cui **ARYGOS** apre le proprie porte: traduzioni, commenti, articoli, *essai* fotografici, interviste. Altri formati potranno essere aggiunti in

journal should also be regarded as a space dedicated to innovation.

Acknowledgments

The launch of **ARGOS** is the result of more than two years of preparatory work on the conceptual and technical levels in developing the journal. This project would not have been possible without the help of numerous colleagues and friends. The editorial board is grateful to the managing editor, Alice Küng, and the web editor, Maxime Papaux, for their dedication, and to members of the advisory board for their assistance and guidance. The following people deserve special thanks for their deep commitment to the **ARGOS** project: Maria Chiara Giorda, Sandra Clerc, Graeme Currie, Thomas Henkel, Chantal Hinni, Agnieszka Joniak Lüthi, Vishnavi Lehmann, and Lina Molokotos-Liederman. The editors are also thankful to the University of California Press for granting us the translations rights for the first two chapters of Bron Taylor's *Dark Green Religion* free of charge.

unsere neue Zeitschrift auch als experimentellen Raum betrachten, sind weitere Formate in der Zukunft vorgesehen.

Danksagung

Der Start des Journals ist das Ergebnis von einer mehr als zweijährigen Vorbereitungszeit auf konzeptioneller und technischer Ebene. Dieses Projekt wäre ohne die Unterstützung zahlreicher helfender Hände (und Köpfe) nicht möglich gewesen. Das Herausgebergremium dankt der geschäftsführenden Redakteurin, Alice Küng, und dem Webmaster, Maxime Papaux, für ihre unermüdliche Mitarbeit am Projekt und den Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirats von **ARGOS** für ihr andauerndes Engagement. Für ihre große Hilfe auf ganz unterschiedlichen Ebenen gebührt den folgenden Personen ein besonderer Dank: Maria Chiara Giorda, Sandra Clerc, Graeme Currie, Thomas Henkel, Chantal Hinni, Agnieszka Joniak Lüthi, Vishnavi Lehmann und Lina Molokotos-Liederman. Die Redaktion dankt zudem der University of California Press für die unentgeltlichen Übersetzungsrechte an

bien être ajoutés à l'avenir. En ce sens, cette nouvelle revue doit également être considérée comme un espace dédié à l'innovation.

ARGOS remercie

Le lancement d'**ARGOS** est le résultat de plus de deux ans de travail préparatoire, conceptuel et technique, à l'élaboration de cette revue. Ce projet n'aurait pas été possible sans le concours de nombreux collègues et amis. Le comité de rédaction est reconnaissant à la responsable de rédaction, Alice Küng, et à l'éditeur des ressources en ligne, Maxime Papaux, pour leur dévouement, ainsi qu'aux membres du comité scientifique pour leur aide et leurs conseils. Les personnes suivantes méritent un remerciement particulier pour leur investissement dans le projet **ARGOS** : Maria Chiara Giorda, Sandra Clerc, Graeme Currie, Thomas Henkel, Chantal Hinni, Agnieszka Joniak Lüthi, Vishnavi Lehmann et Lina Molokotos-Liederman. Le comité éditorial remercie la maison d'édition *University of California Press* d'avoir fourni gratuitement à **ARGOS** les droits de traduction des

futuro. In tal senso, questa nuova rivista va compresa anche come uno spazio dedicato all'innovazione.

Ringraziamenti

Il lancio di **ARGOS** è il frutto di più di due anni di lavori preparatori sul piano concettuale e tecnico. La realizzazione di questo progetto non sarebbe stata possibile senza il sostegno di numerosi colleghi e colleghe, amiche e amici. Il comitato editoriale esprime la sua riconoscenza alla *managing editor* Alice Küng e al *web editor* Maxime Papaux per la loro dedizione e ai membri del comitato scientifico per i loro preziosi consigli. Le persone seguenti meritano un ringraziamento speciale per il loro profondo impegno nello sviluppo della rivista: Maria Chiara Giorda, Sandra Clerc, Graeme Currie, Thomas Henkel, Chantal Hinni, Agnieszka Joniak Lüthi, Vishnavi Lehmann, e Lina Molokotos-Liederman. Le editrici e gli editori ringraziano la University of California Press per aver fornito gratuitamente ad **ARGOS** i diritti di traduzione dei due primi capitoli del libro di Bron Taylor *Dark Green Religion*.

As every journal, **ARGOS** also lives thanks to the scholars who choose it as a platform to publish their findings. The editorial board would also like to extend its most sincere thanks and appreciation to the contributing scholars of our inaugural special issue, of the first regular issue, and the numerous anonymous reviewers who took the time to provide invaluable feedback prior to publication.

As **ARGOS** embarks on its new intellectual journey, we are open to proposals for innovative contributions, projects, and collaborations, and look forward to receiving feedback from our readers.

The editorial board
Published on 19.12.2022

den ersten beiden Kapiteln von Bron Taylors *Dark Green Religion*.

Wie jede Zeitschrift lebt auch **ARGOS** von der Arbeit der Autorinnen und Autoren, die sie für die Veröffentlichung ihrer Studien ausgewählt haben. Die Redaktion dankt ihnen daher für ihre Beiträge in unserem ersten Sonderheft und in der ersten regulären Ausgabe. Ebenso sind wir den zahlreichen Gutachterinnen und Gutachtern zu Dank verpflichtet, die ihre wertvolle Zeit investiert haben, um die eingereichten Texte zu verbessern.

Wenn **ARGOS** nun in See sticht, freuen wir uns über weitere Reisende, die mit uns auf diese intellektuelle Entdeckungsfahrt gehen wollen. Wir sind stets offen gegenüber Vorschlägen für innovative Beiträge, Projekte und Kooperationen und schätzen das Feedback unserer Leserschaft.

Die Redaktion
Publiziert am 19.12.2022

deux premiers chapitres de *Dark Green Religion* de Bron Taylor.

Comme toute revue, **ARGOS** vit aussi grâce aux chercheuses et chercheurs qui la choisissent comme espace de valorisation de leurs travaux. Le comité de rédaction souhaite également adresser ses plus sincères remerciements et sa reconnaissance aux scientifiques qui ont contribué à notre premier numéro, ainsi qu'aux nombreuses personnes qui ont anonymement évalué et qui ont pris le temps de fournir de précieux commentaires avant la version publiée.

Alors qu'**ARGOS** s'embarque pour son nouveau périple intellectuel, nous sommes réceptifs aux propositions de contributions, de projets et de collaborations. Nous sommes impatients de recevoir vos commentaires.

Le comité éditorial
Publié le 19.12.2022

Come ogni rivista, anche **ARGOS** vive dei contributi delle ricercatrici e dei ricercatori che la scelgono per pubblicare i propri risultati. Il comitato editoriale ringrazia sentitamente gli autori e le autrici che hanno partecipato a questo primo numero tematico, alla prima edizione regolare, così come le revisore e i revisori che hanno messo a disposizione il proprio tempo per fornire un prezioso feedback prima della pubblicazione.

Ora che **ARGOS** salpa per il suo nuovo viaggio intellettuale, ci auguriamo di ricevere proposte per contributi innovativi, progetti e collaborazioni, e siamo ansiosi di conoscere le opinioni dei nostri lettori e delle nostre lettrici.

Il comitato editoriale
Pubblicato in data 19/12/2022

Corresponding author: Anja Kirsch, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim.

To quote this article: Kirsch, Anja / Oliver Krüger / Christophe Monnot / Andrea Rota. 2022. "**ARGOS** – A New Journal in the Study of Religion." **ARGOS** | Special issue *Religion and Ecology*, 2–22. 10.26034/fr.argos.2022.3564.  Licence by **ARGOS** and the authors. Visit <https://www.journal-argos.org>.



Dark Green Religion. Spiritualità della natura e il futuro del pianeta

Bron Taylor

Traduzione a cura di Angelica Federici ed Eleonora D'Alessandro

Pubblicato in data 19/12/2022

Nota delle traduttrici

La traduzione rispetta sia la forma linguistica che la struttura compositiva del testo originale. Per questo motivo si è ritenuto di non dover tradurre le definizioni *green religion*, *dark green religion*, *spiritual but not religious* e *greening of religion* in quanto non ci sono corrispettivi italiani già in uso che rendano la complessità delle suddette categorie. Riteniamo che i termini possano risultare comunque comprensibili ad un pubblico italofono che si approcci al testo.

Capitolo 1: Introduzione alla religione e alla *dark green religion*

Questo capitolo esplora alcuni termini fondamentali di questo studio: religione, spiritualità, religione della natura, *green religion* e *dark green religion*. Questo genere di analisi linguistica potrebbe sembrare più appropriata per coloro che hanno già una formazione antropologica o storico-religiosa, ma sarà utile soprattutto a coloro che non hanno una preparazione approfondita legata allo studio della religione. La logica dietro questa scelta è semplice: la terminologia è importante. Essa dà forma concreta alla metodologia e focalizza l'attenzione in modo determinante. I termini utilizzati possono veicolare degli assunti e celare fenomeni potenzialmente rilevanti per una determinata indagine; per questo è importante riflettere in modo critico su quelli da utilizzare.

Qual è, ad esempio, la differenza tra religione e assenza di religione o tra religione e spiritualità o tra ciò che io chiamo religioni della natura, *green religion* e *dark green religion*? Dove sono i loro confini? Sono distinzioni che illuminano o confondono la comprensione del mondo in cui viviamo?

Religione e analisi della somiglianza di famiglia

Si è molto discusso sull'origine, la definizione e l'utilità della parola *religione* e uno dei motivi della difficoltà di trovare un consenso unanime risiede nella complessità di accordarsi su ciò che caratterizza i fenomeni che definiamo "religiosi". La religione ha un'essenza *sostanziale*? La sua *funzione* è specifica o universale? Da quando si è cominciato a pensare analiticamente alla religione, sono state proposte molte definizioni diverse tra loro. Tuttavia, non si è trovato un punto di incontro per quel che riguarda l'identificazione di tratti comuni o di caratteristiche specifiche legate a questo fenomeno. Tali questioni sono certamente importanti per il dibattito relativo a quella che io chiamo *dark green religion*. Esistono elementi specifici – credenze in esseri soprannaturali o non materiali – essenziali a definirla, come sostengono alcuni studiosi? Oppure è sufficiente la vaga sensazione che la "natura sia sacra" per giustificare l'uso del termine *religione*?

Persona di contatto: Angelica Federici, Università degli Studi Roma Tre.

Per citare questo articolo: Taylor, Bron. 2022. "Dark Green Religion. Spiritualità della natura e il futuro del pianeta", traduzione a cura di Angelica Federici / Eleonora D'Alessandro. ARGOS | Special issue Religion and Ecology, 23-57. DOI: 10.26034/fr.argins.2022.3565.



Licenza open access: ARGOS. Visitate <https://www.journal-argos.org>.

Sfortunatamente, rifarsi all'utilizzo più antico del termine "religione" ci pone su un terreno spinoso dal punto di vista terminologico.¹ In ultima analisi, saranno gli osservatori a dover scegliere le lenti, le definizioni che ritengono più adatte a guidare al meglio le loro indagini e a illuminare i fenomeni che cercano di comprendere.² Un buon punto di inizio è lo studio che ha ricondotto le prime manifestazioni dell'idea di religione alla radice latina *leig*, che significa "legare" o "legare strettamente", o in alternativa *religare*, che potrebbe essere tradotto come "ricollegare" – dal latino *re* (di nuovo) e *ligare* (collegare). Esaminando queste radici lessicali in chiave contemporanea, potremmo concludere che la religione ha a che fare con ciò che collega e lega le persone a ciò che per loro ha più valore, da cui dipendono e che considerano sacro.

Tuttavia, le definizioni specifiche comportano dei rischi, soprattutto per coloro che cercano di comprendere comparativamente le varie tipologie di religione nei diversi tempi e luoghi in cui si sono manifestate. Come ha scritto l'antropologo Benson Saler, "le definizioni esplicite sono anche metodologie esplicite: ci guidano o ci spingono in determinate direzioni. Così facendo, tendono a distogliere la nostra attenzione da informazioni che esulano dai confini che esse definiscono, escludendo in questo modo possibili alternative".³ È importante, quindi, riconoscere il pericolo delle definizioni esplicite (potrebbero spingerci a ignorare fenomeni o dinamiche importanti), ma anche il loro valore (potrebbero far concentrare l'attenzione analitica e fornire spunti di riflessione).

Considerati i pericoli e il valore delle definizioni, Saler – ma non solo – afferma la necessità di considerare le "somiglianze di famiglia" o di adottare un "approccio polifocale" allo studio della religione, esplorando, analizzando e comparando la più ampia varietà possibile di credenze, comportamenti e funzioni che vengono tipicamente associati a questo termine. Il fulcro di questo approccio sta nel (1) prendere atto delle numerose dimensioni e caratteristiche delle credenze e delle pratiche religiose; (2) rinunciare all'ipotesi che un singolo tratto o una singola caratteristica sia essenziale a definire i fenomeni religiosi e rifiutare di concentrarsi sulla determinazione dei confini della religione; e (3) interrogarsi invece sul potere esplicativo dell'analisi di credenze e pratiche che richiamano un comportamento religioso.⁴

L'assenza di un tratto chiaro, imprescindibile e universale che definisca consensualmente l'essenza della religione non pregiudica la validità dell'analisi delle somiglianze di famiglia. Un simile approccio alla concettualizzazione della religione lascia aperta la possibilità di contestare la definizione stessa di religione,

¹ Per uno studio approfondito, si veda Ernst Feil, *On the Concept of Religion* (Binghamton: Global Publications, 2000).

² David Chidester, *Authentic Fakes: Religion and Popular American Culture* (Berkeley: University of California Press, 2005), p. 75; Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in Mark C. Taylor (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 281–82; Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: Brill, 1993), p. 68.

³ Saler, *Conceptualizing Religion*, p. 74.

⁴ Saler prende in prestito l'espressione "somiglianza di famiglia" da Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Malden, MA: Blackwell, 2001 [1953]). Tra gli altri autori che hanno approfondito questo argomento va menzionato Kocku von Stuckrad, che ha ricondotto quello da lui definito l'approccio "polifocale" a Friedrich Nietzsche. Si veda von Stuckrad, "Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action," in *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003): pp. 260–62. Si veda anche William P. Alston, "Religion," in Paul Edwards (a cura di), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and the Free Press, 1967), pp. 141–42; Martin Southwold, "Buddhism and the Definition of Religion," in *Man* 13 (1978): 362–79, in particolare pp. 370–71; Jonathan Benthall, *Return to Religion: Why a Secular Age Is Haunted by Faith* (London: I. B. Tauris, 2008); Melford Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation," in Michael Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock, 1966), pp. 85–126. Si vedano le note aggiuntive sul sito www.brontaylor.com per la mia lista di caratteristiche che meritano un'analisi, oltre a Bron Taylor, "Exploring Religion, Nature, and Culture," in *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 1, no. 1 (2007): pp. 5–24.

mettendo in discussione persino la necessità di fissare una definizione. Infine, questo metodo insiste sul fatto che la cosa più importante è la comprensione di alcuni aspetti interessanti degli esseri umani, del loro ambiente e dei loro “coabitanti” terrestri.⁵ Alla luce di questa strategia di analisi della religione (e di fenomeni che le assomigliano), è necessario esaminare alcuni altri termini essenziali ai fini di questo studio.

Spiritualità

Nel linguaggio contemporaneo, quando le persone cercano di esprimere ciò che le muove più profondamente, parlano sempre più spesso di spiritualità piuttosto che di religione e considerano i due concetti nettamente diversi. Tuttavia, la maggior parte delle caratteristiche che gli studiosi associano alla religione si ritrovano sia nelle persone che si considerano spirituali sia in quelle che si definiscono religiose. Dal punto di vista della somiglianza di famiglia, dunque, ci sono poche ragioni *analitiche* di supporre che si tratti di fenomeni sociali di tipo diverso. È importante, tuttavia, capire che cosa comporta questa distinzione nel quotidiano, soprattutto perché il termine *spiritualità*, più spesso che quello di *religione*, è associato alla natura e alle religioni della natura.

Nel linguaggio comune il termine *religione* viene spesso utilizzato in relazione a pratiche e credenze religiose istituzionali e organizzate, mentre il termine *spiritualità* fa riferimento ai più radicati valori morali di ciascuno e alle sue esperienze religiose più profonde.⁶ Tuttavia, esistono altri fattori che vengono associati più frequentemente alla spiritualità che alla religione. Spesso si pensa che la spiritualità riguardi la propria crescita personale, la comprensione del proprio senso nel cosmo e che si allacci a preoccupazioni e azioni ambientaliste.⁷ Quanto detto è in netto contrasto con le religioni predominanti che piuttosto vogliono trascendere questo mondo oppure ottenere la salvezza divina.

Sebbene coloro che si considerano persone spirituali, ma non religiose, attribuiscono alla spiritualità più valore di quello accordato alla religione, *spiritualità* è un termine sempre più utilizzato anche da persone tradizionalmente religiose. Come i molti che si dicono “*spiritual but not religious*”, esse lo utilizzano per indicare l'importanza sacra della vita quotidiana. Pertanto, la parola spiritualità può essere intesa come una possibilità di approfondimento, di rinnovamento o di apprendimento delle intuizioni più profonde delle religioni tradizionali, così come un termine che sacralizza attività altrimenti laiche come la psicoterapia, l'attivismo politico e ambientale, lo stile di vita e le scelte professionali. Tale comprensione del termine favorisce un “ripensamento dei confini religiosi”.⁸

A meno che per definire il concetto di religione non si ritenga indispensabile la credenza in esseri o forze divine, la maggior parte della spiritualità contemporanea può essere facilmente considerata religiosa; coloro che la studiano riscontrano che una delle sue caratteristiche è la percezione che la natura sia sacra e che da tale consapevolezza seguano naturalmente delle responsabilità etiche. Chi sono gli individui e i gruppi che hanno questa percezione? Anna King ha individuato la giusta strada quando ha invitato gli studiosi a cercare la spiritualità non solo in piccole sette religiose emarginate, ma anche in “movimenti

⁵ Saler, *Conceptualizing Religion*, p. 226. Concordo.

⁶ Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers* (San Francisco: Harper, 1993), pp. 76–77, si veda anche pp. 30, 76–79, 129–30; Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament et. al., “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy,” in *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, no. 4 (1997), pp. 549–64; Paul Heelas et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality* (Malden, MA: Blackwell, 2005); Robert C. Fuller, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America* (Oxford: Oxford University Press, 2001), in particolare modo pp. 87–100.

⁷ Peter Higbie Van Ness, *Spirituality, Diversion, and Decadence: The Contemporary Predicament* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 13–14; Anna S. King, “Spirituality: Transformation and Metamorphosis,” in *Religion* 26 (1996), p. 345. Si veda anche Fuller, *Spiritual but Not Religious*, pp. 85–98.

⁸ King, “Spirituality,” pp. 346; citazione successiva, p. 347.

come Amnesty International [e] Greenpeace". Studi empirici hanno dimostrato che molte persone appartenenti a culture industriali avanzate si identificano profondamente con quella che potrebbe essere chiamata spiritualità della natura o religione della natura. Alcuni di questi, infatti, vedono il mondo come popolato da intelligenze spirituali con le quali è possibile entrare in relazione (approccio animista), altri percepiscono la terra come viva o addirittura divina (approccio tendente al panteismo).

Ad esempio, analizzando un'ampia banca dati in scienze sociali generata nel 2000, James Proctor ha esaminato la relazione tra religione e fiducia in varie forme di potere, riscontrando la prevalenza di due forme di autorità: l'autorità religiosa tradizionale (fondata su ciò che egli ha chiamato teocrazia) e l'ecologia religiosa (che per abbreviare ha chiamato soltanto ecologia). Sia in Europa che in Nord America, afferma Proctor, un gran numero di persone esprime "una profonda fiducia nella natura come intrinsecamente spirituale o sacra", e in molti paesi tale religiosità è ancora più diffusa che negli Stati Uniti. Conclude: "la religione istituzionale è inestricabilmente legata alle relazioni di fiducia nell'autorità e quindi è funzionalmente simile a regimi [politici] raramente intesi come religiosi. Dovremmo quindi essere cauti nel delimitare in modo troppo rigido la sfera di dominio della religione".⁹

Tale affermazione è coerente con il mio attuale obiettivo, ovvero quello di scardinare ciò che viene definito "religione", al fine di risvegliare nuove idee e prospettive sull'argomento. Coloro la cui spiritualità si intreccia con preoccupazioni ambientali o che invece percepiscono la natura come sacra, possono essere considerati parte della cosiddetta religione della natura?

Religione della natura

Religione della natura è un termine generico usato più comunemente per indicare percezioni e pratiche religiose che sono caratterizzate da una venerazione per la natura e che considerano la sua distruzione un atto dissacrante. I suoi seguaci spesso descrivono sentimenti di appartenenza e di connessione con la terra, di legame con essa e di dipendenza dai sistemi viventi che la abitano.¹⁰

Negli ultimi secoli sono state usate diverse espressioni per descrivere le somiglianze di famiglia tra le religioni della natura, come la *religione naturale*, il *culto della natura*, il *misticismo della natura* e la *religione della terra*. Al tempo stesso, per dare risalto alla presunta essenza universale di tale religiosità, sono state inventate parole come *paganesimo*, *animismo* e *panteismo*. Sia nelle sedi popolari sia in quelle accademiche il termine *religione della natura*, che ha iniziato a essere usato con una certa regolarità a partire dalla prima celebrazione della Giornata della Terra nel 1970, è sempre più utilizzato per indicare e discutere quelle religioni che considerano sacra la natura.

L'idea di religione della natura ha una lunga storia che si sviluppa parallelamente a quella di importanti punti di svolta nello studio della storia delle religioni. In effetti, la concezione contemporanea più comune di religione della natura ricorda le forme di religiosità nella venerazione della natura descritte da E. B. Tylor in *Primitive Culture* (1871), da Max Müller in *Natural Religion* (1888), da James G. Frazer in *The*

⁹ James D. Proctor, "Religion as Trust in Authority: Theocracy and Ecology in the United States," in *Annals of the Association of American Geographers* 96, no. 1 (2006): pp. 193 e 195. Proctor scrive inoltre: "La teocrazia sembra dunque più forte negli Stati Uniti che in molti paesi europei, mentre l'ecologia sembra essere similmente forte o più forte altrove" (p. 194).

¹⁰ Bron Taylor, "Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism," in *Religion* 31, no. 2 (2001): pp. 175–93; Bron Taylor, "Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Deep Ecology and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age," in *Religion* 31, no. 3 (2001): pp. 225–45. Per un altro studio che ha riscontrato un legame tra il sentimento di appartenere alla natura e l'ambientalismo, si veda P. Wesley Schultz et al., "Implicit Connections with Nature," in *Journal of Environmental Psychology* 24 (2004): p. 31.

Worship of Nature (1926) e da Mircea Eliade in *Patterns in Comparative Religion* (1958).¹¹ Nonostante i cambi di rotta nelle mode accademiche, vi sono state importanti continuità nelle diatribe di carattere sia popolare sia erudito attorno alla religione della natura. Il dibattito più comunemente diffuso è stato quello tra coloro che consideravano le religioni della natura religiosamente o politicamente primitive, regressive o pericolose, e coloro che le elogiavano come spiritualmente conoscitive ed ecologicamente benefiche.

Le religioni abramitiche, tradizionalmente in attrito con il paganesimo e il politeismo, sono probabilmente alla base di percezioni negative della religione della natura. Nel corso della loro storia, le religioni abramitiche hanno spesso cercato di costringere le religioni della natura e i loro seguaci al declino o all'estinzione attraverso la conversione e l'assimilazione, arrivando talvolta a minacce e dimostrazioni di violenza. Queste persecuzioni erano spesso giustificate in termini religiosi, anche attraverso la convinzione che l'assimilazione fosse spiritualmente benefica.

La tendenza a considerare primitivi (ma non sempre pericolosi) i seguaci delle religioni della natura si è intensificata quando la cultura occidentale ha incrementato il valore dato alla ragione e molti pensatori sono diventati meno religiosi. Ad esempio, il filosofo tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ha proposto una filosofia idealistica che considerava le religioni della natura come incapaci di percepire il movimento dello Spirito Divino attraverso il processo dialettico della Storia.

L'influenza della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-1882) è stata ancor più importante per lo studio della religione e in particolar modo per la riflessione accademica sulla religione della natura.¹² Diverse generazioni di studiosi sono arrivate a considerare le religioni della natura come fondate sull'errata concezione primitiva che le forze naturali sono animate o viventi. Citando come esempio l'osservazione di Darwin secondo cui i cani scambiano gli oggetti inanimati per esseri viventi, John Lubbock ipotizzò che la religione avesse la sua origine in una simile errata comprensione della natura da parte degli esseri umani primitivi.¹³ E. B. Tylor, considerato da molti il padre dell'antropologia, avrebbe coniato il termine *animismo* per definire il fenomeno di attribuire una coscienza agli oggetti inanimati e alle forze naturali, affermando che questo equivoco trova fondamento negli stati onirici dei cosiddetti popoli "primitivi" o "selvaggi" e sostenendo che questo tipo di percezione fosse alla base della coscienza religiosa umana.¹⁴ Max Müller, reputato da alcuni il caposcuola dello studio accademico delle religioni, fa risalire l'origine della religione indoeuropea a metafore e simbolismi religiosi legati alla natura e in particolare al cielo e al sole.¹⁵

Sia il paganesimo classico sia le religioni politeistiche prevedono la supplica o la venerazione di corpi celesti e di altre entità e forze naturali. Sir James Frazer sostiene che le credenze e i rituali legati al sole, alla terra e ai morti sono stati particolarmente comuni nella formazione e nella storia antica della religione

¹¹ Bron Taylor, "Ecology and Nature Religions," in Lindsay Jones (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 2005); Lawrence Sullivan, "Worship of Nature," in Mircea Eliade (a cura di), *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1987).

¹² Charles Darwin, *On the Origin of Species* [1859] e *The Voyage of the Beagle* [1839], con un'introduzione a cura di Richard Dawkins (New York: Knopf, 2003).

¹³ John Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* (London: Longmans, Green, 1889).

¹⁴ David Chidester, "Animism," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*; Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: J. Murray, 1871).

¹⁵ Friedrich Max Müller, *Natural Religion* (Whitefish, MT: Kessinger, 2004 [1889]).

in tutto il mondo.¹⁶ L'idea di una religione che coinvolge credenze e pratiche legate alla natura divenne molto influente, così come la definizione di Frazer che per descrivere tali religioni si riferisce al "culto della natura":

“ [Per] culto della natura intendo [...] il culto dei fenomeni naturali, concepiti come animati, coscienti e dotati del potere e della volontà di giovare o danneggiare l'uomo. Concepiti come tali, essi sono naturalmente oggetto di timore e soggezione da parte dell'uomo [...] Nella testa dell'uomo primitivo questi fenomeni naturali assumono il carattere di spiriti formidabili e pericolosi, di cui desidera evitare l'ira e di cui ha interesse a conciliare il favore. Per raggiungere questi obiettivi desiderabili, egli [...] prega e offre loro sacrifici; in breve, li venera. Quello che possiamo chiamare il culto della natura è basato sulla personificazione dei fenomeni naturali.

Frazer ritiene che questa primitiva religiosità della natura fu sostituita prima dal politeismo e poi dal monoteismo, come parte di un processo "lento e graduale" che ha portato alla "de-spiritualizzazione dell'universo" presso i popoli civilizzati. Nel diciannovesimo e all'inizio del ventesimo secolo, la maggior parte degli studiosi concordavano sul fatto che le religioni monoteistiche, o l'assenza di religione, avrebbero finito per soppiantare le religioni della natura. Si riteneva che le religioni della natura, sebbene potessero essere involutive, non fossero pericolose almeno per il progresso culturale e materiale.

Di recente, invece, diversi studiosi hanno suggerito che alcune religioni della natura possono essere effettivamente pericolose. Ad esempio, in *Nature Religion in America* (1990), Catherine Albanese ha proposto una definizione ampia di religione della natura che include esempi in cui la natura costituisce un'importante risorsa simbolica, pur non essendo di per sé considerata sacra. La studiosa sostiene che molte forme della cosiddetta "religione della natura" mascherano un impulso a dominare sia le persone che la natura, citando come prova il fatto che durante la formazione degli Stati Uniti le "religionie della natura" che contavano aderenti di spicco, giustificavano l'asservimento del mondo naturale ma anche delle popolazioni aborigene presenti nel continente. Le sue affermazioni furono motivo di costernazione tra coloro che avevano un atteggiamento positivo nei confronti delle religioni della natura. Sconfinando dai limiti delle concezioni canoniche di religione, l'autrice prende anche in considerazione esempi che non sempre, a prima vista, sembrano religiosi, come il movimento dietetico macrobiotico.¹⁷

All'incirca nello stesso periodo, molteplici studi hanno evidenziato le affinità culturali e storiche tra le diverse religioni della natura (in particolare il paganesimo nordico e i vari movimenti di *revival* pagano) e le sottoculture razziste, compresi i movimenti politici come l'ambientalismo estremista. Tra gli studi più influenti ricordiamo quelli a cura di Anna Bramwell. L'autrice sostiene che il movimento ambientalista, nato all'incirca alla metà del diciannovesimo secolo, rappresenta un'ideologia completamente nuova che prevede "l'adorazione della natura" e nonostante possa essere associata a molte altre ideologie, ha spesso avuto forti affinità con ideologie razziste e con movimenti (come il nazismo) e programmi politici (come l'eugenetica) che rifiutano la razionalità illuministica a favore di un ideale romantico e agrario.¹⁸

¹⁶ Frazer cita con approvazione l'affermazione di Müller: "L'adorazione degli spiriti dei defunti è forse la forma di superstizione naturale più diffusa in tutto il mondo." Sir James George Frazer, *Worship of Nature* (Whitefish, MT: Kessinger, 1975), p. 18; paragrafo seguente, p. 17; citazioni nel paragrafo successivo, p. 9.

¹⁷ Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 200, 13.

¹⁸ Anna Bramwell, *Blood and Soil: Walter Darré and Hitler's Green Party* (Buckinghamshire: Kensal, 1985). Si tratta di movimenti, ha affermato, in cui "un sentimento religioso panteistico è la norma". Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century: A History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 17; si veda anche p. 13.

Naturalmente, la concezione storica della religione della natura è stata oggetto di contestazione. Diversi altri studiosi considerano tali religioni spiritualmente profonde, umane ed ecologicamente positive. Gli studi storici su tali credenze e pratiche spirituali dimostrano al contempo sia la paura e l'ostilità maturata nei loro confronti, sia la loro diversità e persistenza. In uno studio fondamentale sulla religiosità in Occidente, il geografo Clarence Glacken sostiene che una visione del mondo organicista, che considera il mondo vivo, interdipendente e sacro, ha costituito una delle due modalità generali più diffuse e longeve e utilizzate dalle persone per avvicinarsi alla natura e alla religione e per capire come la religione e la cultura siano collegate tra loro. Esortando i suoi lettori "a non dimenticare gli echi del mondo mediterraneo primordiale: la sua venerazione millenaria della Madre Terra" o il suo "paganesimo astrologico", il lavoro di Glacken ha contribuito ad aprire la strada alla ricerca accademica sulla religione della natura. Altri studi, come quello di Donald Worster, sottolineano che, mentre la credenza in specifiche divinità della natura sia terrene sia celesti è scemata o scomparsa, la percezione che i luoghi e le forze della natura siano vivi e sacri – ovvero la concezione di fondo che ha dato origine al paganesimo classico e ad altre religioni della natura – non sono svanite. Anche nell'Occidente contemporaneo queste credenze sono state resilienti, mettendo talvolta addirittura in discussione l'egemonia del consenso monoteista e in seguito arrivando anche a sfidare le visioni secolari e scientifiche del mondo.¹⁹

Precursori: Spinoza e Rousseau

Il filosofo ebreo Baruch (o Benedictus) Spinoza (1632-1677) e il teorico sociale francese Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), due intellettuali che scrissero all'alba dell'Età della Ragione, meritano di essere messi in evidenza come esempi della resilienza della religione della natura. Sono state anche figure di ispirazione per la *dark green religion*.

Spinoza mise a punto una sofisticata teoria organicistica, o panteismo monistico, che influenzò generazioni di futuri religiosi della natura.²⁰ Nel cerchio degli adepti, o in generale coloro che furono influenzati da tale filosofia, si annoverano alcuni dei teologi e filosofi tra i più influenti del diciannovesimo e ventesimo secolo: Friedrich Schleiermacher e Albert North Whitehead (e la sua progenie di filosofi e teologi del "processo" difensori di visioni del mondo panteiste o panentistiche), così come i principali sostenitori della *deep ecology*, tra cui Arne Naess e George Sessions.²¹ L'affinità dei *deep ecologists* con Spinoza è

¹⁹ *L'organicismo*, come userò il termine, non significa solo la convinzione che la biosfera e l'universo siano analoghi a un organismo biologico ma anche che questo organismo è in qualche modo sacro e deve essere riverito. Per gli studi fondamentali, si veda Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1967); Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, seconda edizione (Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1977]), in particolar modo pp. 13, 15.

²⁰ È possibile che Spinoza sia stato influenzato da un suo contemporaneo, James Hutton, uno studioso scozzese noto come il padre della geologia. James Lovelock ha notato che Hutton affermò nel 1785: "Considero la Terra un superorganismo e il suo studio appropriato è quello della fisiologia". Lovelock ha poi commentato: "La nozione di Gaia, di una Terra vivente, in passato non era accettabile per il mainstream e di conseguenza i semi piantati in tempi precedenti non sono fioriti, ma sono rimasti sepolti nel pantano profondo degli articoli scientifici". James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, edizione rivista (Oxford: Oxford University Press, 1995 [1979]), pp. xvii–xviii.

²¹ Nel panteismo, il divino è immanente: il mondo nel suo complesso è divino, santo o sacro in qualche modo. Il panteismo aggiunge che esiste anche un'intelligenza creativa sovraordinata che è parte di questo insieme divino, con la quale è possibile essere in relazione. Naess (1912-2008) è stato il filosofo norvegese che nel 1972 ha coniato il termine ecologia profonda per esprimere l'idea che la natura ha un valore intrinseco, cioè un valore che prescinde dalla sua utilità per gli esseri umani, e che tutte le forme di vita dovrebbero essere lasciate prosperare e compiere il loro destino evolutivo. Si veda Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology

comprensibile, poiché se ogni essere vivente e ogni cosa sono una manifestazione di Dio o dell'attività di Dio, allora tutto ha un valore, il che rappresenta una sfida fondamentale al dominante antropocentrismo.²² (Sebbene la *deep ecology* non sia equivalente alla *dark green religion*, esse hanno molte affinità).

Il pensiero religioso e la filosofia politica di Rousseau divennero ancora più influenti della filosofia panteistica di Spinoza nel promuovere la religione della natura. Ai fini del nostro scopo, l'aspetto più importante risiede nel rifiuto da parte di Rousseau delle ortodossie abramitiche europee a favore di una "religione naturale" deista, in cui l'esistenza di Dio può essere percepita in base all'ordine della natura. Per Rousseau, la religione naturale e la svolta epistemologica verso la natura potevano aprire la strada a una vita libera dall'alienazione e dal materialismo della civiltà occidentale.²³

Il libro di memorie *Les Réveries du promeneur solitaire* (1782) di Rousseau, scritto negli ultimi anni di vita, fornisce una visione dei suoi sentimenti più profondi. In esso l'autore descrive una serie di lunghe passeggiate, osservando che nonostante da uomo libero e giovane avesse amato lo stare nella natura, in quella fase della vita "non aveva quasi mai contemplato [la natura] in altro modo se non come uno spettacolo totale e indiviso".²⁴ Al contrario, camminando e scrivendo da anziano, si concentrava come un naturalista sui "dettagli del grande spettacolo della natura". Nel descrivere il suo senso mistico di unione con la natura e il cosmo, diversi passaggi notevoli presagiscono varie forme di religione della natura.

“ Più lo spettatore ha l'anima sensibile e più si abbandona alle estasi che quell'armonia esercita in lui. Un dolce e profondo bisogno di sognare s'impadronisce allora dei suoi sensi ed egli con deliziosa ebbrezza si smarrisce nell'immensità di questo stupendo sistema dell'universo col quale egli si sente identificato: sfuggono al suo sguardo gli oggetti particolari; solo il tutto si offre alla sua visione e alla sua sensazione.

Brani come questo, insieme al noto romanzo *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761), hanno giocato un ruolo di primo piano nella nascita dei movimenti romantici di venerazione della natura in Europa e nel Nord America.²⁵ Rousseau sviluppò molte delle idee chiave tipicamente ascritte alla *dark green religion*, tra cui la critica al materialismo, inteso come allontanamento da ciò che rende le persone veramente soddisfatte o felici, vale a dire il contatto intimo e la contemplazione della natura, un principio di per sé epistemologico;²⁶ la convinzione che le popolazioni indigene vivessero più vicine alla natura e quindi fossero socialmente ed ecologicamente superiori ai popoli "civilizzati" e dai quali i popoli civilizzati avevano molto da imparare;²⁷ la convinzione che le popolazioni che vivono nello stato di natura, ovvero non corrotte dalla società, avessero una naturale predisposizione alla solidarietà e alla compassione per

Movement: A Summary," in *Inquiry* 16 (1973): pp. 95–100; George Sessions, "Spinoza and Jeffers on Man in Nature," in *Inquiry* 20, no. 4 (1977): pp. 481–528.

²² Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), p. 20. Nash ha anche notato che Spinoza scriveva in un periodo in cui le nuove scienze, come l'astronomia, aiutata da telescopi sempre più potenti, stavano a loro volta sfidando le credenze antropocentriche (e geocentriche).

²³ Come riferimenti centrali, si veda Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences [and Polemics]* (Dartmouth College Press, 1992 [1750]); *The Social Contract* (New York: Penguin, 2006 [1762]); *A Discourse upon the Original Foundation of the Inequality among Mankind* (London: R. and J. Dodsley, 1761 [1755]).

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of a Solitary Walker* (London: Penguin, 2004 [1782]; seconda edizione, New York: Penguin, 1980), p. 108 (questa e le prossime citazioni); si veda anche p. 107.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise* (Lebanon, NH: Dartmouth College Press, 1997 [1761]).

²⁶ In particolare in Rousseau, *Reveries*, p. 137–38.

²⁷ In particolare in Rousseau, *Original Foundation of the Inequality*.

tutte le creature e la conseguente convinzione che una società giusta dovrebbe coltivare e non distruggere tali sentimenti; e, infine, la fede in un'espansione dell'io in cui la propria identità viene ad includere il resto della natura in una sentita unità con essa ed empatia nei suoi confronti.²⁸ Quest'ultimo sentimento ha al contempo anticipato e stimolato convinzioni analoghe tra le figure del movimento romantico e, molto più tardi, tra sostenitori della *deep ecology*.

In modo analogo, sia Spinoza sia Rousseau hanno contraddetto le tesi secondo cui rispetto alle religioni "rivelate", le religioni basate sulla natura fossero pericolose e primitive. Al contrario, essi hanno sostenuto che le religioni della natura offrano un antidoto al malessere occidentale caratterizzato dalla violenza sociale, dall'ineguaglianza economica e dalla mancata sensibilità nei confronti della natura non umana: un futuro armonioso caratterizzato da relazioni positive tra le diverse forme di vita sulla Terra.

Green religion e Dark green religion

È importante distinguere tra la *green religion* (che ritiene l'essere rispettosi dell'ambiente un obbligo religioso) e la *dark green religion* (in cui la natura è sacra, ha un valore intrinseco e dunque le è dovuta una cura riverente). Queste due forme di religiosità sono spesso in tensione e a volte in diretto conflitto tra loro. Prima di passare, nei capitoli successivi, all'analisi dei quattro diversi tipi di *dark green religion*, è utile esplorare le somiglianze e differenze.

Rousseau in particolare è un primo importante esponente della *dark green religion* e i suoi scritti hanno incoraggiato la nascita e la proliferazione di diverse sue forme (anche se chiaramente non erano definite con questo appellativo). Le sue critiche sia esplicite sia implicite alle religioni rivelate, compresa la sua convinzione che esse distorcano le società umane allontanandole dalla libertà e impedendo il benessere di tutti gli esseri naturali, hanno intaccato il consenso nei confronti di tali religioni e da allora hanno sempre guadagnato terreno. In alcuni casi, le critiche di Rousseau hanno provocato profonde riflessioni e movimenti di riforma all'interno delle religioni criticate. Dagli anni Sessanta questa tendenza riformista è diventata così pronunciata che alcuni studiosi e altri osservatori sono arrivati a parlare di "ecologizzazione della religione" o di "ambientalismo religioso", facendo con questo termine riferimento alle religioni sempre più attente ai temi ambientali.²⁹ In questa pubblicazione parlo di *green religion* o di *greening of religion* quando parlo dell'ambientalismo religioso o del suo sviluppo.

Gran parte delle innovazioni presero avvio da critiche che in qualche modo riprendevano le parole di Rousseau; la più famosa di queste venne formulata dallo storico Lynn White Jr. nel 1967. Lo studioso affermava che il cristianesimo si è fatto portatore di una pesante responsabilità nei confronti della crisi ambientale, sostenendo quanto segue:

- I. Il cristianesimo, a differenza delle religioni asiatiche, ha promosso un atteggiamento dualistico tra l'uomo e la natura che ne ha favorito lo sfruttamento: "Il cristianesimo, in assoluto contrasto con l'antico paganesimo e le religioni asiatiche [...] non solo ha stabilito un dualismo tra uomo e natura, ma ha anche insistito sul fatto che è volontà di Dio che l'uomo sfrutti la natura per i suoi fini".

²⁸ Per il suo abbraccio esteso a tutti gli esseri e all'universo, si veda Rousseau, *Reveries*, pp. 100, 112.

²⁹ Per analisi ed esempi, si veda R. F. Nash, *Rights of Nature*, pp. 94–119; Roger S. Gottlieb (a cura di), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (New York: Routledge, 1996); Roger S. Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Martin Palmer con Victoria Finlay, *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment* (Washington, DC: World Bank, 2003); Mary Evelyn Tucker, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase* (LaSalle, IL: Open Court, 2003); Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religion's Contributions to Sustainable Development* (New York: Norton, 2006).

- 2. Il paganesimo e l'animismo (tipicamente associati alle popolazioni indigene) erano più rispettosi dell'ambiente in confronto al cristianesimo che ha reso gli uomini insensibili nei confronti delle creature non umane: “Distruggendo l'animismo pagano, il cristianesimo ha favorito un atteggiamento di indifferenza nei confronti dello sfruttamento della natura e degli oggetti naturali”.
- 3. Il cristianesimo è stata “la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto” e di conseguenza ha contribuito alla precipitazione della crisi ambientale.³⁰

White sosteneva che i popoli occidentali, sia laici che religiosi, sono stati profondamente condizionati dall'antropocentrismo e dall'irriverenza del cristianesimo nei confronti della natura. Egli riteneva che le culture indigene animistiche e le religioni originarie dall'Asia erano più naturalmente inclini ad atteggiamenti e comportamenti benefici per l'ambiente, ma dubitando che queste avrebbero riscosso successo in occidente, proponeva di ispirarsi al santo ecologista (anche se in un certo qual modo eretico) San Francesco d'Assisi. White riteneva che il biocentrismo spirituale di San Francesco fornisse un antidoto al pernicioso antropocentrismo occidentale.³¹ Partendo da San Francesco, dunque, White sosteneva che l'umiltà è una virtù “non solo per l'individuo, ma per l'uomo come specie”. Inoltre “più scienza e più tecnologia non ci faranno uscire dalla crisi attuale, almeno finché non troveremo una nuova religione o non ripenseremo il nostro vecchio credo”.³² Per White, la religione è stata la variabile decisiva che ha alimentato il declino ambientale; oggi, tuttavia, essa potrebbe venire in soccorso dell'ambiente abbandonando una visione del mondo strumentale e antropocentrica in favore di un biocentrismo religioso.

Sebbene White non sia stato l'unico a esprimere tali opinioni, lo ha fatto in una sede prestigiosa (la rivista *Science*, molto letta) e in un momento culturale tipico, ovvero all'apice degli sconvolgimenti culturali degli anni Sessanta. Questo periodo storico è stato caratterizzato da una crescente ricettività nei confronti delle credenze e delle pratiche religiose delle popolazioni indigene e asiatiche, in un momento in cui molte persone rifiutavano le religioni occidentali tradizionali. Con l'intensificarsi della crisi ambientale, questo fermento religioso ha fornito un terreno culturale fertile per favorire il dibattito sulle relazioni tra persone, religione e natura.

I cristiani e alcuni tra gli appartenenti alle tradizioni abramitiche, venendo a contatto con questi punti di vista, rispondevano in una di queste quattro modalità: o in modo apologetico, sostenendo che le loro tradizioni, se correttamente intese, erano sensibili all'ambiente; o in modo penitente, riconoscendo la propria colpa (almeno in parte) e intraprendendo una riforma religiosa interna per rendere le loro religioni più responsabili nei confronti dell'ambiente. Queste due reazioni sono responsabili dell'ecologizzazione del cristianesimo, tuttora in corso dalla fine degli anni Sessanta.³³ La terza reazione è stata quella dell'indifferenza dimostrata da coloro che consideravano le critiche e le preoccupazioni

³⁰ Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” in *Science* 155 (1967), tutte le citazioni da pp. 1205–6. White pensava che tutte le religioni abramitiche portassero con sé un pregiudizio antinaturale.

³¹ Il termine *biocentrismo* significa letteralmente etica “centrata sulla vita”, in cui tutte le forme di vita sono valorizzate. Il termine è appropriato anche se White non l'ha usato e si è diffuso solo dopo la pubblicazione del suo articolo. *L'ecocentrismo*, letteralmente “etica centrata sull'ecosistema”, considera che gli ecosistemi, e non le singole forme di vita o le specie, siano il luogo appropriato e primario delle preoccupazioni morali.

³² White, “Historical Roots,” p. 1206.

³³ Si veda Dieter T. Hessel e Rosemary Radford Ruether, *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, in Mary Evelyn Tucker e John Grim (a cura di), *Religions of the World and Ecology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); James Nash, “Christianity (9)— Christianity's Ecological Reformation,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*.

ambientali come di minore o nessuna importanza per la loro religione; mentre la quarta esprimeva ostilità poiché leggeva queste preoccupazioni come antitetiche ai principi del cristianesimo. È ironico pensare che proprio queste due reazioni abbiano convalidato le tesi di White.

Queste quattro reazioni sono emerse sia nel mondo degli esperti sia in quello di persone semplicemente interessate. Mentre gli studiosi hanno sondato le sacre scritture alla ricerca di valori ambientali, la gente comune ha incoraggiato l'ecologizzazione delle proprie tradizioni. In breve tempo, l'introspezione che la tesi di White ha fatto scattare all'interno delle religioni occidentali si è estesa alle religioni originarie dell'Asia. Almeno in parte, ciò è avvenuto in conseguenza alle reazioni degli studiosi alla tesi di White, cui fece seguito un importante articolo pubblicato dal geografo Yi-Fu Tuan. Tuan mise in discussione l'ideale di un'Asia naturalmente ambientalista, affermando che in Cina la massiccia opera di deforestazione era stata messa in atto molto prima che potesse essere corrotta da una civiltà cristiana anti-ambientale.³⁴ Tuan fu seguito da altri studiosi che si domandarono come mai il declino ambientale fosse così accentuato in Asia se, come molti credevano, le religioni locali erano rispettose dell'ambiente. Come la tesi di White aveva scatenato reazioni apologetiche, penitenti, indifferenti e ostili all'interno delle tradizioni religiose abramitiche, lo stesso avvenne tra i religiosi e gli studiosi delle religioni asiatiche.

Sia nel caso delle religioni occidentali sia di quelle asiatiche, studiosi di scienze religiose hanno assunto un ruolo significativo nello sforzo di comprendere i punti di forza e le debolezze delle loro tradizioni sotto il profilo del rispetto ambientale. Gli studiosi delle religioni hanno spesso svolto il duplice ruolo di osservatori e praticanti delle religioni che studiano, quindi non sorprende che di fronte alle nuove sfide ambientali individuate essi ripensino le responsabilità etiche delle tradizioni che conoscono meglio. Diversi di loro, infatti, sono stati direttamente coinvolti negli sforzi per mobilitare le religioni verso un'etica centrata sulla sostenibilità ambientale.

L'inverdimento delle religioni nel mondo non è tuttavia al centro del presente volume, se non nella misura in cui questa religiosità ecologica è a sua volta *dark*: da un lato, percepisce la natura come sacra e la tratta con riverenza; dall'altro suscita la preoccupazione – insita in tutte le etiche olistiche – che il benessere, se non i diritti degli individui, possano essere messi a repentaglio dagli sforzi per garantire la prosperità di un presunto sacro collettivo.

³⁴ Yi-Fu Tuan, "Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China," in *Canadian Geographer* 12 (1968): pp. 176–91. Si veda anche Ole Bruun e Arne Kalland, *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach* (London: Curzon, 1995).

Capitolo 2 *Dark Green Religion*

Dalla pubblicazione di *Silent Spring* scritto da Rachael Carson nel 1962, l'allarme ambientale si è intensificato ed è diventato sempre più apocalittico. Nel frattempo, la religione legata alla natura è stata ravvivata, reinventata, diffusa ed ecologizzata.¹ Gran parte di questa creatività religiosa deriva dalla *dark green religion* che scaturisce da un senso di appartenenza e di connessione profonda con la natura e che considera al tempo stesso la terra e i suoi sistemi viventi come sacri e interconnessi. La *dark green religion* è in genere profondamente ecologica, biocentrica o ecocentrica, e considera tutte le specie, senza distinzioni, intrinsecamente preziose, ovvero preziose al di là della loro utilità per gli esseri umani. Questo sistema di valori è generalmente (1) basato su un sentimento di parentela con il resto degli esseri viventi e spesso deriva da una concezione darwiniana secondo cui tutte le forme di vita sono evolute da un antenato comune e sono quindi imparentate; (2) è accompagnato da sentimenti di umiltà e una corrispondente critica della superiorità morale dell'uomo, spesso ispirata o rafforzata da una cosmologia d'ispirazione scientifica che rivela l'insignificanza dell'essere umano nell'universo; e (3) è rafforzato dalla metafisica delle interconnessioni e dall'idea di interdipendenza (influenza reciproca e dipendenza reciproca) presente nelle scienze, specialmente nell'ecologia e nella fisica.

Questo capitolo presuppone che una chiara comprensione della *dark green religion* emerga al meglio esaminandone quattro tipi, fornendo esempi concreti di ciascuno di essi. In questo e nei capitoli a seguire, mi focalizzerò soprattutto su esempi tratti da quello che io chiamo il *milieu ambientalista* (o *ecologista*), ovvero quei contesti in cui funzionari, scienziati, attivisti e altri cittadini interessati all'ambiente si incontrano e influenzano reciprocamente. Ho adattato il concetto di "milieu ambientalista" dalla nozione di "milieu culturale" [n.d.t. *cultic milieu*] del sociologo britannico Colin Campbell. Lo studioso ha usato questa espressione per descrivere quei settori delle società occidentali in cui le forme di sapere socialmente devianti e contro-culturali – sia spirituali che scientifiche o pseudo-scientifiche – sono riunite dai loro promotori e sostenitori che le coltivano, ibridano, riproducono e diffondono. All'interno del milieu contro-culturale e culturale, sia gli individui sia i gruppi si considerano in contrasto con il *mainstream* culturale e sono straordinariamente ricettivi alle idee degli altri.² Il risultato è un eclettico bricolage, un miscuglio di un'ampia gamma di idee e pratiche, tratte da diversi sistemi culturali, tradizioni religiose e ideologie politiche. In questo mix, queste idee e pratiche sono fuse insieme come la malta e la pietra che, grazie il lavoro del muratore, tengono insieme un muro o un edificio. Come dimostrano questo e i successivi capitoli, esiste un milieu ambientalista globale in cui idee condivise sono incubate, incrociate e diffuse, in un processo caratterizzato da ibridazione e ricomposizione creativa.

Solitamente, i sentimenti morali e religiosi che chiamo *dark green* sono inclusi in strutture narrative e visioni del mondo considerate in sintonia con la scienza. Tuttavia, spesso sono anche fondati su conoscenze mistiche o intuitive al di fuori della metodologia scientifica. Per capire come la *dark green religion* può emergere, diversificarsi e diffondersi, è importante comprendere quali siano i processi alla base di questo milieu creativo e sempre più globale. Tale comprensione aiuta inoltre a spiegare perché, al di là di alcune costanti, i vari tipi di *dark green religion* mantengono confini permeabili, sfumati e in continuo mutamento – proprio come i confini stessi della religione.

¹ Col termine ecologizzazione intendo lo sviluppo di una comprensione e di una preoccupazione ecologica.

² Colin Campbell, "The Cult, the Cultic Milieu and Secularization," in *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972): pp. 119–36, seconda ristampa in Jeffrey Kaplan e Heléne Lööw (a cura di), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002), pp. 12–25.

I quattro tipi di *dark green religion*

Sebbene abbiano degli antecedenti storici, i quattro tipi principali di *dark green religion* che propongo si sono sviluppati in seguito alla prima Giornata della Terra nel 1970 (si veda tabella n. 1).

I primi due tipi sono forme di animismo (si veda la colonna centrale, leggendo verso il basso), una di stampo soprannaturale e l'altra naturalistico. Definisco, invece, le seconde due tipologie religioni gaiane [n.d.t. in riferimento alla dea greca della Terra, Gaia] (si veda la colonna di destra, leggendo verso il basso): una formula sintetica per indicare visioni del mondo olistiche e organiciste. Come per l'animismo, una forma di religione gaiana, che chiamo spiritualità gaiana, è spirituale o soprannaturale (nel rigo intitolato "Soprannaturale"), mentre l'altra, cui mi riferisco come naturalismo gaiano (nella riga "Naturalismo"), è naturalistica. Come suggerito dalla linea tratteggiata nella tabella, i quattro tipi hanno confini permeabili e, più che raggruppamenti omogenei, statici e rigidi di individui e movimenti, rappresentano delle tendenze.

Tabella 1

	Animismo	Religioni gaiane
Soprannaturale	Animismo spirituale	Spiritualità gaiana
Naturalismo	Animismo naturalistico	Naturalismo gaiano

L'*animismo* è etimologicamente radicato nella parola latina *anima*, che significa vita, respiro, spirito. Oggi si riferisce comunemente alla percezione che le entità e le forze naturali, come le forme di vita non umana, abbiano uno o più dei seguenti elementi: un'anima, una forza vitale o uno spirito, un'identità individuale (una vita affettiva e intenzioni personali), una coscienza, spesso ma non sempre, un'intelligenza o dei poteri spirituali speciali. Le percezioni animistiche sono spesso accompagnate da norme etiche che specificano le qualità relazionali che gli esseri umani dovrebbero avere o non avere con gli esseri e le forze della natura. A volte l'animismo implica la comunicazione e/o la comunione con tali intelligenze o forze vitali, o la credenza che le intelligenze e le forze della natura siano divine e debbano essere venerate e/o implorate per ottenere guarigioni o altri favori. Solitamente l'animismo impone il rispetto, se non la venerazione, di tali forze e intelligenze per promuovere un sentimento di fratellanza con esse. In sostanza, l'animismo ha a che fare con la percezione che intelligenze spirituali o forze vitali animino gli oggetti naturali o gli esseri viventi. Con il termine *intelligenze spirituali* cerco soprattutto di cogliere le credenze di coloro per i quali esiste una dimensione immateriale, soprannaturale, nella percezione animistica. Questa è la forma di *dark green religion* a cui ho ascrivito il nome di animismo spirituale. Con l'espressione *forze vitali* mi concentro invece su coloro che sono scettici o rimangono agnostici riguardo a una dimensione immateriale alla base delle forme di vita o delle forze naturali che vorrebbero comprendere e con le quali potrebbero voler comunicare. È questa la forma di *dark green religion* che ho etichettato come animismo naturalistico. In entrambi i casi, l'*animismo*, secondo la mia definizione, comporta la percezione condivisa che gli esseri o le entità naturali abbiano una propria integrità, un proprio modo di essere, una propria personalità e persino un'intelligenza. L'animismo presuppone che le persone possano, almeno col ricorso a speculazioni e immaginazione, e talvolta attraverso azioni rituali e altre pratiche,

giungere a una certa comprensione di queste forze e intelligenze della natura e sviluppare con esse relazioni reciprocamente rispettose e benefiche.³

Nel mio lessico, la *religione gaiana* si colloca chiaramente nella tradizione organicista. Essa intende la biosfera (universo o cosmo) come viva o cosciente o almeno, per metafora e analogia, come un organismo con le sue molteplici parti interdipendenti. Questo sistema energetico, interdipendente e vivente è inteso come la componente fondamentale da comprendere e venerare. Tale prospettiva considera l'insieme del mondo come un modello, di norma, ma non sempre, comprensibile dal punto di vista scientifico. La religione gaiana rimette così in causa l'argomento etico della fallacia naturalistica (l'affermazione secondo cui non è possibile ricavare logicamente un valore da un fatto), suggerendo che la natura stessa fornisce modelli e leggi naturali da seguire. Inoltre, la religione gaiana si affida alle metafore del sacro per esprimere il senso della preziosa qualità dell'insieme. Quella che io definisco *spiritualità gaiana* è dichiaratamente soprannaturale, in quanto percepisce il superorganismo – che si tratti della biosfera o dell'intero universo – come dotato di coscienza, sia essa intesa come espressione o parte di Dio, di Brahman, del Grande Mistero o di qualsiasi altro nome si usi per simboleggiare un cosmo divino. Al fine di rafforzare la sua visione generalmente panteistica (o panenteistica) e olistica, la spiritualità gaiana è più propensa ad attingere alla scienza alternativa o non tradizionale. È dunque più aperta alle interpretazioni frequentemente presenti nelle sottoculture designate come New Age. Invece, la forma di *dark green religion* da me definita *naturalismo gaiano* rimane scettica nei confronti della metafisica soprannaturale. Solitamente limita le sue rivendicazioni al credo scientifico che diviene così la base per la comprensione e la promozione di una metafisica olistica. Tuttavia, i suoi sostenitori esprimono stupore e meraviglia di fronte alla complessità e ai misteri della vita e dell'universo, affidandosi al linguaggio religioso e alle metafore del sacro (a volte solo implicitamente e in modo non consapevole) nel dichiarare la loro appartenenza e connessione ai sistemi energetici e vitali che abitano e studiano.

Questa tipologia si basa sull'osservazione ravvicinata delle diverse espressioni della *green* e *dark green religion* sia negli Stati Uniti sia all'estero. Un'analisi approfondita di ciascuno dei quattro tipi chiarirà le mie classificazioni e rivelerà che alcuni attori e movimenti rivelano affinità con più di un tipo di *dark green religion*.

Esempi concreti di *dark green religion*

ANIMISMO SPIRITUALE E SPIRITUALITÀ GAIANA

Tra i casi esemplari di animismo spirituale e di spiritualità gaiana si possono ricordare tre pensatori/attivisti "verdi" i cui percorsi spirituali hanno incluso un incontro ravvicinato con il buddismo: Gary Snyder, Joanna Macy e John Seed. Tutti e tre si identificano anche col movimento dell'ecologia profonda.

³ Alcuni studiosi rifiutano il termine animismo perché, nelle sue origini, è la demarcazione tra le religioni monoteistiche presuntivamente superiori e quelle considerate inferiori, primitive, indigene. Su questi punti di vista si veda David Chidester, "Animism," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, pp. 78–81. Altri studiosi propongono una comprensione dell'animismo che si concentra sulla personalità delle entità non umane, senza alcuna implicazione peggiorativa. Si veda Graham Harvey, *Animism* (New York: Columbia University Press, 2006); Nurit Bird-David, "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology," in *Current Anthropology* 40 (1999): 567–91; Alf Homborg, "Knowledge of Persons, Knowledge of Things: Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies of Knowing (or Not Knowing) the World," in *Ethnos* 71, no. 1 (2006): pp. 1–12. La mia concezione dell'animismo ha affinità con tali approcci.

Un buddista-animista americano. Tra i gli appartenenti alla generazione degli anni Sessanta molti ricorderanno Gary Snyder nella sua veste di "poeta beat" appartenente alla seconda ondata del risveglio poetico di San Francisco negli anni 1950 e 1960, e come modello per il personaggio di Japhy Ryder nel famoso romanzo *Dharma Bums* di Jack Kerouac.⁴ Snyder, Michael McClure e Kenneth Rexroth si distinsero dal resto del movimento beat per una profonda sensibilità nei confronti della natura, accompagnata dalla percezione della sua sacralità e del suo valore intrinseco, divenendo così dei perfetti rappresentanti della *dark green religion*.

Gary Snyder si impose all'attenzione del pubblico dopo aver vinto il Premio Pulitzer nel 1974 con il libro di poesia e prosa intitolato *Turtle Island*, in cui affrontò molti dei temi caratteristici della sua opera.⁵ Tra questi temi, spiccano la possibilità di una concezione animistica e la valorizzazione di una filosofia sociale verde nota come "bioregionalismo" che mira a decentrare i processi decisionali politici così che si svolgano, per quanto possibile, all'interno di specifiche regioni ecologiche.

Il lungo periodo trascorso da bambino nelle grandi foreste del Pacifico nordoccidentale suscitò in Snyder una profonda venerazione per la natura selvaggia e una preoccupazione per la sua distruzione, temi che sarebbero diventati centrali nel lavoro di tutta la sua vita. "Fin dalla più tenera età", ha scritto, "mi sono ritrovato in un'indefinibile soggezione di fronte al mondo naturale. Un atteggiamento di gratitudine, meraviglia e un senso di protezione, soprattutto quando ho cominciato a vedere colline abbattute per la costruzione di strade e le foreste del Pacifico nordoccidentale fluttuare via come per magia sui camion per il taglio del legname."⁶ Questo senso di meraviglia è legato a quello che per Snyder divenne una duratura percezione animistica. Durante un'intervista del 1993, si è definito "buddista-animista", riflettendo sulla sua identità di "buddista abbastanza ortodosso" unita alla sua convinzione che il mondo sia pieno di intelligenze spirituali: "Sono nato come animista naturale. Non è stata una questione morale o intellettuale; fin dalla prima infanzia, sentivo la presenza di altri esseri e mi piaceva stare nei boschi dietro la nostra fattoria [...] Penso che quasi tutti i bambini siano animisti naturali."⁷ Data questa percezione animistica, Snyder fu attratto dalle culture degli indiani d'America e ne studiò l'antropologia, ma scoprì che erano in larga misura inaccessibili ai non indiani. Come ha detto a proposito della cultura Hopi: "Il suo contenuto è forse universale, ma bisogna appartenere al popolo Hopi per seguire la cultura Hopi."⁸ Così decise di studiare il buddismo zen in Giappone, cosa che fece per dodici anni a partire dal 1955. Nel buddismo, Snyder trovò una metafisica dell'interdipendenza e anche un'etica della parentela con il mondo non umano che, a suo avviso, aveva molte affinità con la spiritualità degli indiani d'America e riecheggiava nelle sue percezioni animistiche.

Dopo essere tornato negli Stati Uniti e aver subito l'influenza delle sottoculture di San Francisco – città che in seguito descrisse come ricca "di connessioni anarchiche e *Wobblie* [n.d.t. unione internazionale del lavoro] e piena di antiautoritari di sinistra" – iniziò a integrare la religione animistica della natura con una nuova spiritualità bioregionale. Sperava che questo tipo di ibrido tra religione della natura e attivismo dei luoghi avrebbe ricollegato gli esseri umani alla natura e li avrebbe spinti verso una maggiore spiritualità e verso accordi politici più sostenibili dal punto di vista ecologico. L'influenza di Snyder si estese ben presto oltre le sottoculture beat, fino a diffondersi nella più ampia controcultura statunitense e nel milieu

⁴ Jack Kerouac, *Dharma Bums* (Cutchogue, NY: Buccaneer, 1958).

⁵ Gary Snyder, *Turtle Island* (New York: New Directions, 1969).

⁶ Gary Snyder, *The Old Ways* (San Francisco: City Lights, 1977), p. 15.

⁷ Intervista dell'autore con Gary Snyder, Davis, CA, giugno 1993. Tutte le citazioni dirette attribuite a Snyder e non altrimenti citate sono tratte da questa intervista.

⁸ Gary Snyder, *The Real Work: Interviews and Talks 1964–1976* (New York: New Directions, 1980), p. 94.

ambientalista. Questo avvenne in parte perché Snyder offriva, sul piano religioso e politico, qualcosa di nuovo rispetto a una cultura alienata dalla natura e desiderosa di un'alternativa poetica a uno Stato nazionale impersonale e tecnocratico.

Snyder si dimostrò anche abile nel supportare le sue idee con terminologie che avrebbero trovato riscontro in molti americani. Quando, ad esempio, fu introdotta in America la definizione di "ecologia profonda", Snyder la sfruttò in quanto essa incarnava le convinzioni e gli ideali spirituali e politici che aveva da tempo.⁹ Tuttavia, mantenne un'identità buddista e, nelle discussioni con i sostenitori dell'ecologia profonda, sostenne che il buddismo zen esprimeva un'etica ecologica profonda con una raffinatezza filosofica insuperata. Nel 1973 si definì "buddista praticante" o "buddista-sciamano" e vent'anni dopo disse di essere un "buddista abbastanza ortodosso" e "buddista-animista".¹⁰

Nell'identità religiosa di Snyder, dunque, è fondamentale sia la perdurante identità animista, ma anche il buddismo. Quando, nel 1993, gli chiesi della comunicazione interspecie, a cui aveva periodicamente accennato nei suoi scritti, ricordò un'esperienza con una donna di nome Ella, una mistica irlandese che aveva conosciuto negli anni Cinquanta e che lo aveva accompagnato in una passeggiata nel parco naturale di (John) Muir Redwoods in California settentrionale. Sentendo il canto di un usignolo dalla corona gialla, Ella si rivolse a lui spiegandogli che questa canzone era un dono speciale per lei da parte di quell'uccello. Riflettendo su questo aneddoto e sulla mia domanda successiva, su come fosse la percezione animista, Snyder rispose:

“ Gli animali non si avvicinano parlandoti in inglese nell'orecchio. Il fatto è che ti vengono in mente delle cose [...] e la maggior parte delle persone crede che tutto ciò che gli viene in mente derivi dalla loro mente, che provenga dal loro interno [...] Ebbene, alcune di quelle cose che si pensa provengano dall'interno sono state date dall'esterno, e parte del trucco consiste nel sapere quali sono, stando attenti a riconoscere che sono un dono, senza pensare: "L'ho pensato io!". Dite [invece]: "Ah, quello era un dono!" [...] lo ho scritto una poesia su una gazza che mi ha regalato una canzone ['Magpie's Song'].

Snyder concluse questa riflessione dicendo che questo era solo un esempio. Non ho mai trovato una dichiarazione più aperta da parte di Snyder sulla sua effettiva esperienza animistica. Come altri, anche lui ha fatto dichiarazioni che coincidono con più di un tipo di *dark green religion*, nel suo caso con la spiritualità gaiana.

Dato che la religione è definita sia da ciò che viene rifiutato sia da ciò che viene accolto, le critiche di Snyder sulla religione monoteista illustrano in modo efficace la sua visione del mondo. Riflettendo sulla metafisica dell'interconnessione, Snyder ha commentato:

“ L'interrelazione è un fenomeno dettato dal buon senso. Dovremmo ricordarci che la gente comune che lavora, la gente ordinaria [...] si accorge che le cose sono collegate. Ciò che non è comune, piuttosto, è il dualismo mente-corpo che inizia a farsi strada con il monoteismo. E l'alleanza del monoteismo con la nascita del governo centralizzato e dello Stato nazionale è ciò di più innaturale e statisticamente in minoranza sulla terra. L'esperienza umana [più comune] è stata quella legata all'animismo. Solo una piccola percentuale di persone sulla terra è stata monoteista.

⁹ In una lettera del 1993, Snyder mi disse che, data l'antipatia occidentale per il paganesimo, l'ecologia profonda era un termine migliore da usare quando si parlava di spiritualità della natura. Per ulteriori discussioni, si veda Bron Taylor, "Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island," in David Chidester e Edward T. Linenthal (a cura di), *American Sacred Space*, (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

¹⁰ La citazione "buddista-sciamano" è tratta da Snyder, *Real Work*, p. 33.

[...] Tutti gli altri nel mondo sono politeisti, animisti o buddisti che considerano le cose del mondo [come viventi].

In questa duplice critica al monoteismo e al nazionalismo, Snyder ha unito la spiritualità animista con la sua politica anarchica e bioregionale – si tratta di opinioni prevalenti, ma non totalizzanti nell'ambiente della *dark green religion*. Per Snyder, tuttavia, il monoteismo e il nazionalismo autoritario “sembrano andare di pari passo”.

Tenendo presente le percezioni animistiche di Snyder, è facile capire perché gli sia piaciuta l'argomentazione di Christopher Stone, ampiamente discussa, secondo cui gli alberi dovrebbero essere rappresentati nei processi democratici e nei tribunali.¹¹ Snyder ha commentato di essere stato a lungo a favore dell'idea “animistica secondo cui si possono sentire le voci degli alberi”, aggiungendo che tale idea permette più facilmente di capire che tutta la “natura non umana ha dei diritti”. Snyder ha compreso che il suo ruolo di poeta era quello di promuovere tali diritti e di portare le voci non umane “nel regno umano”.¹²

Per Snyder, queste sono voci sacre. Tuttavia, invita a non usare regolarmente la parola “sacro”, temendo che un uso eccessivo possa svalutare il significato. Nonostante questo, il suo lavoro trasmette inequivocabilmente una profonda riverenza per la vita. Infatti, un tema centrale degli scritti di Snyder è la sacralità della natura stessa che include persino il processo di mangiare ed essere mangiati: “Mangiare è un sacramento. La preghiera che diciamo prima di mangiare al tempo stesso ci libera il cuore, guida i bambini e accoglie l'ospite. [...] Riconoscere che ognuno di noi presenti a tavola alla fine farà parte del pasto, non significa solo essere “realisti”. Significa permettere al sacro di entrare e accettare l'aspetto sacramentale del nostro traballante e temporaneo essere”.¹³

Sia nella sua spiritualità che nelle prospettive critiche sulle società occidentali e la loro distruttività, Snyder ha promosso idee tipiche della *dark green religion*. Tra queste spicca il valore intrinseco della natura: “La diversità biologica e l'integrità dell'evoluzione organica su questo pianeta, rappresentano il punto di partenza della mia riflessione”.¹⁴ Ma Snyder è stato anche un importante portavoce della convinzione che le religioni teistiche dominanti nel mondo siano inferiori alle religioni della natura e alle spiritualità legate ai luoghi. Come molti altri attori coinvolti nella *dark green religion*, Snyder esprime un'etica di parentela con tutte le forme di vita, che si traduce in una preferenza per il vegetarianismo e in un'inclinazione alla resistenza politica contro le forze che minacciano la vita, contribuendo così alla diffusione del bioregionalismo, dell'ecologia profonda e persino dell'ambientalismo radicale. Ma la sua più grande eredità è il suo contributo alla rinascita dell'animismo nelle società occidentali.

Visioni come quella di Snyder sollevano una questione epistemologica fondamentale: se l'animismo si attiva al meglio nell'infanzia, attraverso un diretto accesso alla natura, in un mondo sempre più urbanizzato come si può incoraggiare questa visione salvavita?

La ricetta di Snyder è la “riabilitazione” bioregionale, ovvero conoscere attentamente le usanze locali, le piante e gli animali che si trovano in determinati luoghi. Quando si fa questo in modo consapevole, i

¹¹ Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing?* (Los Altos, CA: William Kaufmann, 1974); Christopher D. Stone, “Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects,” in *So. California Law Review* 45 (Primavera 1972): pp. 450–501.

¹² Snyder, *Real Work*, p. 74.

¹³ Gary Snyder, *The Practice of the Wild* (San Francisco: North Point, 1990), pp. 184, 19. Per saperne di più su questo sacramento, si veda Snyder, *Real Work*, pp. 85–91, e anche p. 82.

¹⁴ Da un'intervista del 1979 pubblicata in Snyder, *Real Work*, p. 159.

luoghi possono essere (ri)scoperti. Tornando “alla terra”, le persone possono ritrovare i loro legami affettivi con la natura. Un altro modo per facilitare questi legami affettivi, afferma Snyder, è attraverso “la poesia e il canto”.¹⁵ Questi strumenti possono essere sempre più integrati in rituali che attivano la venerazione per i luoghi e per i loro abitanti. Snyder e gli altri membri della sua comunità intenzionale, situata ai piedi della Sierra Nevada californiana, vi hanno lavorato per una generazione. La loro ritualizzazione attinge a molte tradizioni tra cui il buddismo, il paganesimo contemporaneo e le culture degli indiani d'America. Dopo diversi anni di sperimentazione con i rituali legati alla natura, Snyder afferma che “stanno appena iniziando a lavorare nella direzione giusta”.

Innovatori di rituali. Joanna Macy, studiosa e buddista praticante americana, e John Seed, buddista australiano fondatore del *Rainforest Information Centre*, hanno intrapreso un percorso religioso affine. A differenza di Snyder, che non è noto per la divulgazione delle forme rituali della sua comunità, Macy e Seed si sono adoperati per diffondere a livello globale i loro processi rituali, nella convinzione che essi riconnettano le persone alla terra e ai suoi diversi abitanti.

Il loro rituale più noto è il Concilio di tutti gli esseri, che ha ispirato ulteriori sperimentazioni di rituali incentrati sulla natura. La “sacra intenzione” di questi rituali è stata quella di risvegliare la comprensione di realtà spirituali raramente comprese dalle persone d'oggi, ma che animano la natura nelle sue molteplici espressioni. Esiste una varietà di rituali che compongono il Concilio di tutti gli esseri, molti dei quali derivano da tradizioni indigene, poiché “rituali che affermano l'interconnessione tra il mondo umano e quello non umano esistono in ogni cultura primitiva”.¹⁶ Ma il fulcro di questo processo conciliare, che spesso dura più giorni, è di recente invenzione. I partecipanti vengono istruiti a stare nella natura fino a quando non sentono o percepiscono di essere stati scelti da qualche entità naturale per parlare per essa nel corso della riunione. Questo periodo di tempo è talvolta paragonato alla “ricerca di visioni”, praticata da alcune società di nativi americani. In seguito, i partecipanti realizzano dei costumi per facilitare la loro trasformazione e si preparano per il rito. Successivamente si riuniscono nelle vesti dei loro personaggi post-umani, accettando di essere immaginariamente o spiritualmente posseduti dalla coscienza di entità non umane, per esempio animali, piante, pesci, rocce, fiumi e terra.

Dopo essersi riunito, il Concilio discute dello stato attuale del mondo, esternando la rabbia, la confusione e il dolore che si prova per colpa dei maltrattamenti da parte degli esseri umani e per il rapido declino del loro amato mondo naturale. Alcuni esseri umani vengono poi accompagnati al centro del gruppo per affrontare i loro accusatori. Al termine di questo rito, i benevoli esseri non umani offrono il loro sostegno e, a volte, i loro poteri per aiutare gli esseri umani a difendere e curare più efficacemente la Terra. Il rituale si conclude in vari modi, alle volte con una danza estatica che celebra l'unità inter-specie e inter-planetaria.

Come solitamente accade nei rituali, le esperienze che le persone vivono durante il Concilio variano. Alcuni partecipanti riferiscono di essere stati posseduti da spiriti di entità non umane e di parlare al loro posto. Questo tipo di esperienza rientra in quello che io chiamo animismo spirituale, per alcuni versi simile alle esperienze di sciamani indigeni che fluttuano tra identità e mondi umani e non umani. Al tempo

¹⁵ Snyder, *Old Ways*, pp. 13–14.

¹⁶ John Seed et al., *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings* (Philadelphia: New Society), p. 11. Si veda anche Joanna Macy, “Council of All Beings”, pp. 425–29, e John Seed, “Re-Earthing”, pp. 1354–58, in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*; Bron Taylor, “Earth First's Religious Radicalism”, in Christopher Key Chapple (a cura di), *Ecological Prospects: Scientific, Religious, and Aesthetic Perspectives*, (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 185–209.

stesso, esso ricorda quello che alcuni leader spirituali della New Age descrivono come canalizzazione degli spiriti di altri esseri. Durante il Concilio, alcuni partecipanti possono parlare a nome del DNA o delle energie pulsanti nell'universo o ancora a nome di Gaia e del dolore da lei provato a causa dell'inquinamento delle sue acque o dell'estrazione mineraria. A detta degli organizzatori uno degli scopi principali del Concilio è quello di "sentire dentro di sé i suoni della terra che piange."¹⁷ L'esperienza, sia per i partecipanti che vengono posseduti sia per quelli che sentono le grida di pianto della terra sacra e senziente, corrisponde a ciò che io chiamo spiritualità gaiana. Per altri, parlare a nome di forme di vita non umane è considerato un atto di immaginazione morale, più che una possessione di fatto da parte di intelligenze spirituali o di una terra senziente. Per questi attivisti, il Concilio è una sorta di *performance* in cui i partecipanti mettono in scena ciò che immaginano debba essere la sensazione di un'entità non umana. Questi ultimi sono consapevoli di essere coinvolti in un atto creativo, piuttosto che in una connessione mistica con la natura. Quest'ultimo tipo di consapevolezza può essere intesa come una forma di animismo naturalistico o di naturalismo gaiano.

ANIMISMO NATURALISTICO E NATURALISMO GAIANO

L'animismo naturalistico implica lo scetticismo o l'incredulità nei confronti di un mondo spirituale che corre parallelo alla terra e anima le entità naturali non umane o la terra stessa. Tuttavia, coloro che lo praticano esprimono una fratellanza e una preoccupazione etica per la vita non umana. Inoltre, per molti animisti naturalisti è possibile ottenere una comprensione e persino una comunione con le forme di vita non umane. Lo storico Donald Worster sostiene che questo tipo di fratellanza, insieme all'etica biocentrica, trovi fondamento nella teoria evolutiva. Worster cita Charles Darwin per illustrare che: "Se scegliamo di togliere il freno alle congetture, allora gli animali, i nostri fratelli nel dolore, nelle malattie, nella morte, nella sofferenza e nelle carestia – nostri schiavi nei lavori più faticosi, nostri compagni nei divertimenti – potrebbero condividere la nostra origine in un unico antenato comune e così saremmo tutti uniti".¹⁸

Darwin credeva certamente che attraverso la conoscenza del nostro antenato comune e la consapevolezza delle sofferenze e delle sfide condivise con gli animali si potesse giungere a un'etica di parentela. Questo tipo di congettura rappresenta una forma empatica di ragionamento analogico e un atto di immaginazione morale caratteristico di coloro che praticano l'animismo naturalistico. L'animismo così inteso può essere del tutto privo di speculazioni metafisiche o soprannaturali.

Nell'ultimo paragrafo de *L'origine delle specie*, Darwin si riferisce al processo evolutivo in un modo che, a mio avviso, esprime la forma di *dark green religion* che chiamo naturalismo gaiano:

“ È interessante contemplare [...] che queste forme elaborate, così diverse l'una dall'altra e dipendenti l'una dall'altra in modo così complesso, siano state prodotte da leggi che agiscono intorno a noi [...] C'è grandezza in questa visione della vita, con i suoi diversi poteri, originariamente insufflata in poche forme o in una sola; e mentre questo pianeta è andato avanti ruotando secondo la legge immutabile della gravità, da un inizio così semplice si sono evolute, e si stanno evolvendo, infinite forme bellissime e meravigliose.¹⁹

¹⁷ Seed et al., *Thinking Like a Mountain*, p. 7.

¹⁸ Charles Darwin, "Notebooks on Transmutation," citato in Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, seconda edizione (Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1977]), p. 180.

¹⁹ Charles Darwin, *On the Origin of Species* [1859] e *Voyage of the Beagle* [1839], con un'introduzione di Richard Dawkins (New York: Knopf, 2003), p. 913.

Anche se Darwin non credeva in una forza superiore creativa e divina, qui, come nei passaggi sull'etica di parentela, esprime chiaramente la sua riverenza per la vita. Non sapremo mai con certezza se Darwin avrebbe ammesso questa venerazione oggi.²⁰ Tuttavia diversi scienziati e lettori hanno inteso questi passaggi proprio nell'ottica di quello che io chiamo naturalismo gaiano. Attraverso interviste con scienziati e analisi di scritti ambientalisti, ho trovato molti esempi simili.

Il sentimento di un senso di parentela è diffuso tra coloro che sostengono la teoria evuzionista di un antenato comune, tra gli etologi che studiano il comportamento animale, in particolare tra gli etologi cognitivi che sono particolarmente interessati alla coscienza, alla comunicazione e alle emozioni degli animali. Questo animismo naturalistico è diffuso tra coloro che studiano i primati, gli elefanti e altri animali (soprattutto mammiferi). Per semplicità uso la parola *animali* per fare riferimento solo a quelli non umani, anche se anche gli esseri umani sono animali. Ad esempio, la biologa acustica Katy Payne ha analizzato la comunicazione degli elefanti e ha concluso che gli esseri umani più attenti possono comunicare con loro.²¹ Sempre più scienziati giungono a conclusioni simili, trovando somiglianze comunicative e affettive tra gli esseri umani e gli altri animali.²² Un senso di incanto, meraviglia, apprezzamento e riverenza per Gaia, spesso combinato con una terminologia che parla della sacralità della terra, è stato frequentemente espresso dagli scienziati e da altri che sono scettici – se non addirittura contrari – sulle credenze in un creatore divino o in altri esseri divini immateriali.

L'etologo e la primatologa. Il biologo ed etologo americano Marc Bekoff è un noto sostenitore contemporaneo dell'animismo naturalistico. Egli sostiene che l'etologia cognitiva e l'osservazione quotidiana degli animali dimostrano che essi hanno una vita affettiva ricca e che possono comunicare con gli esseri umani in vari modi, esprimendo i loro desideri, piaceri, aversioni, dolori e dispiaceri. Ritiene inoltre che abbiano tratti che assomigliano ad una moralità, se non addirittura a esperienze spirituali o a qualcosa che le anticipa. Per queste affermazioni, Bekoff si basa sia su resoconti aneddotici di scienziati, sia su rigorose ricerche metodologiche.²³ Bekoff ammette che l'interpretazione può essere difficile, ma sostiene che la comunicazione con gli animali passa attraverso i loro occhi. In quest'affermazione si rivela la sua concezione animistica: "Gli occhi sono organi magnificamente complessi che forniscono una finestra sul mondo emotivo di un individuo. Come negli esseri umani, anche in molte altre specie, gli occhi riflettono i sentimenti, sia che siano spalancati per la gioia, sia che siano infossati dalla disperazione. Gli occhi sono comunicatori misteriosi, evocativi e immediati [...]. L'interpretazione personale o l'intuizione giocano senz'altro un ruolo, eppure non c'è comunicazione più diretta del fissare profondamente gli occhi dell'altro, da animale ad animale".²⁴

²⁰ Darwin ritardò la pubblicazione della sua teoria evolutiva per paura delle potenti forze religiose che sapeva si sarebbero opposte. Dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie* e le proteste del clero, Darwin permise che la frase "dal creatore" venisse inserita nelle edizioni successive: "C'è una grandezza in questa visione della vita, con i suoi diversi poteri, che è stata originariamente soffiata dal Creatore in poche forme o in una sola". Charles F. Urbanowicz, "On Darwin: Countdown to 2008/2009". Secondo Urbanowicz, Darwin si pentì in seguito di questa decisione.

²¹ Katy Payne, *Silent Thunder: In the Presence of Elephants* (New York: Penguin, 1999).

²² Jeffrey Moussaieff Masson and Susan McCarthy, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals* (New York: Delta/Random House, 1996); Donald R. Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, nuova edizione (Chicago: University of Chicago Press, 2001 [1992]).

²³ Si veda, per esempio, Marc Bekoff, *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals* (Novato, CA: New World Library, 2007); Marc Bekoff, Colin Allen e Gordon Burghardt (a cura di), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).

²⁴ Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, pp. 49, 50.

Per Bekoff la sua capacità di comprendere il significato negli occhi degli animali risale a quando dovette uccidere un gatto nell'ambito di un progetto di ricerca dottorale. Quando andò a prendere l'animale, che considerava intelligente, si trovò di fronte a uno sguardo penetrante, ininterrotto, che interpretò con un: "Perché io?". Quegli occhi portarono Bekoff alle lacrime poiché "riferivano tutto l'interminabile dolore e l'umiliazione che [il gatto] aveva sopportato"; in seguito, Bekoff "decise di non condurre più ricerche che comportassero di infliggere intenzionalmente dolore o causare la morte di un altro essere vivente". Bekoff ha aggiunto altri aneddoti di esperienze comunicative con gli animali che spesso avevano a che fare con il contatto visivo, attingendo anche a resoconti simili di altri scienziati.²⁵

Io penso a queste esperienze come a "epifanie oculari"; ne ho trovati molti esempi nella spiritualità animistica della *dark green religion*, non da ultimo nella vita e nell'opera della famosa primatologa Jane Goodall.

Una delle più profonde esperienze di comunicazione tra specie effettuata da Goodall ha preso avvio dalla comunicazione oculare con uno scimpanzé maschio dominante che chiamò David Greybeard. Un giorno le parve che lui l'avesse invitata a seguirlo attendendo che lo raggiungesse. Circa quattro anni dopo, ricordando quell'episodio, scrisse che quando "guardò i suoi occhi grandi e lucenti, così distanziati tra loro, le sembrarono in qualche modo esprimere tutta la sua personalità. David mi ha insegnato che finché lo guardavo negli occhi senza arroganza, senza alcuna pretesa, non gli dispiaceva. E a volte mi ricambiava lo sguardo, come quel pomeriggio. I suoi occhi sembravano quasi delle finestre attraverso le quali avrei potuto guardare nella sua mente, se solo ne avessi avuto l'abilità."²⁶ Questo linguaggio della connessione attraverso gli occhi ha portato ad altre forme di comunicazione non verbale, come quella della fiducia attraverso il tatto, "un linguaggio molto più antico delle parole, un linguaggio che abbiamo condiviso con il nostro antenato preistorico, che collega i nostri due mondi. E mi sono commossa profondamente". Sulla base di queste esperienze, Goodall ritiene che la comunicazione e la comunione possono essere migliorate dalla comunicazione non verbale: "È quasi impossibile descrivere la nuova consapevolezza che si ha quando si abbandonano le parole [...] Le parole fanno parte del nostro io razionale e abbandonarle per un po' significa dare libero sfogo al nostro io intuitivo".

Non sorprende che Goodall e Bekoff siano diventati amici e collaboratori, data la somiglianza di alcune delle loro esperienze con gli animali. Per esempio, entrambi amano e discutono la storia di uno scimpanzé di nome Jojo, potenzialmente destinata a divenire una nuova storia sacra di connessione uomo-animale. In una sezione intitolata "Il potere degli occhi" in *The Ten Trusts*, un libro di cui sono coautori, Goodall spiega che Jojo non aveva familiarità con le abitudini degli scimpanzé perché era rimasto orfano e cresciuto in una gabbia. In seguito era stato trasferito in uno zoo, dove era stato minacciato da scimpanzé più aggressivi, dai quali era fuggito terrorizzato, cadendo nel fossato circostante, pieno d'acqua, ed era sul punto di annegare. Nel giro di pochi istanti, un uomo rischiò la vita saltando nel recinto, ignorando le minacce degli scimpanzé e le proteste terrorizzate della sua famiglia, e dopo aver compiuto ripetuti sforzi, riuscì a salvare Jojo.

Quando gli chiesero che cosa l'avesse spinto a farlo, secondo Goodall il visitatore rispose: "Mi è capitato di guardarlo negli occhi, ed è stato come guardare negli occhi di un uomo. E il messaggio era: "Nessuno mi aiuta?". Goodall ha commentato: "Ho visto quella richiesta di aiuto negli occhi di molte creature

²⁵ Ibid., p. 51; Marc Bekoff (a cura di), *The Smile of a Dolphin: Remarkable Accounts of Animal Emotions* (New York: Random House/Discovery, 2000).

²⁶ Jane Goodall, *Reason for Hope: A Spiritual Journey* (New York: Time Warner, 1999), p. 80. Le prossime due citazioni sono alle pp. 81 e 79.

sofferenti [...]. Intorno a noi, in tutto il mondo, le persone che soffrono ci guardano con un senso di supplica negli occhi, chiedendoci aiuto. E se abbiamo il coraggio di guardare in quegli occhi, allora sentiremo la loro sofferenza [...] e riusciremo ad aiutare gli animali che soffrono nelle loro terre minacciate [...]. Insieme possiamo portare un cambiamento nel mondo, sostituendo gradualmente la paura e l'odio con la compassione e l'amore. Amore per tutti gli esseri viventi".²⁷ Bekoff, che ha offerto i suoi esempi di comunicazione oculare riconosce che la lettura delle emozioni negli occhi richiede l'intuizione e l'interpretazione personale. Tuttavia, egli insiste sul fatto che "anche quando non possiamo misurare il loro significato, sono gli occhi a trasmettere in modo più evocativo la coscienza".²⁸

Nei loro rispettivi libri e conferenze, Bekoff e Goodall esortano ripetutamente le persone a imparare dagli animali, aprendo umilmente le menti e i cuori. Se le persone imparassero a entrare nei mondi delle altre creature, "miliardi di esseri umani e di animali verrebbero risparmiati da un'incalcolabile miseria e sofferenza".²⁹ In questa idea di animali-educatori si realizza una sorta di immaginazione morale empatica e animistica.

Una missionaria animista. All'inizio del ventunesimo secolo, in seguito a centinaia di conferenze e alla nomina ad Ambasciatore per la Pace delle Nazioni Unite nel 2002, Goodall divenne la più importante missionaria animista del mondo. Fondata sull'osservazione diretta e l'esperienza, la genesi della sua spiritualità sembra essere in larga parte naturalistica, anche se le sue opinioni sono più aneddotiche che scientifiche. È certamente d'accordo con Bekoff sul fatto che l'etologia e in particolare "la nostra comprensione del comportamento degli scimpanzé [...] ha reso meno netta la linea di demarcazione, un tempo così marcata, tra l'uomo e il resto del regno animale"; ne consegue "un nuovo senso di responsabilità".³⁰ Ma questa nuova prospettiva si spinge ancora più in là. Il tipo di incontro comunicativo che Goodall ebbe con David Greybeard, le diede non solo la sensazione di connessione con un altro essere vivente, ma la convinse di appartenere a qualcosa di più grande, a un universo sacro e interdipendente: "Insieme gli scimpanzé e i babbuini e le scimmie, gli uccelli e gli insetti, la vita brulicante della foresta [...] le innumerevoli stelle e i pianeti del sistema solare formavano un tutt'uno. Tutti uno, tutti parte del grande mistero. E anch'io ne facevo parte".³¹

Una volta ho tenuto una presentazione a una conferenza studentesca organizzata dal programma *Roots and Shoots* di Goodall, durante la quale mi concesse gentilmente un'intervista. Alla conversazione parteciparono Mary Lewis, assistente di Goodall, e Dana Lyons, una cantante di ballate ambientaliste che si esibiva alla conferenza e aveva collaborato con la ricercatrice in progetti di musica e narrazione. Durante l'intervista decisi di approfondire una serie di temi che Goodall affronta regolarmente nei suoi libri e nelle sue presentazioni. Avendo notato la sua dichiarazione sopra citata sull'essere parte del Grande Mistero, le ho chiesto se si fosse ispirata a Thomas Berry (1914-2009), sacerdote cattolico che esortava a considerare la storia scientifica dell'universo e dell'evoluzione biotica come una storia sacra. Berry è diventato uno dei più influenti sostenitori della *dark green religion* ed è, di per sé, un eccellente esempio

²⁷ Jane Goodall e Marc Bekoff, *The Ten Trusts: What We Must Do to Care for the Animals We Love* (San Francisco: Harper San Francisco, 2003), p. 171. La storia completa è riferita alle pp. 169–71. Goodall and Bekoff raccontano la stessa storia anche in Goodall, *Reason for Hope*, pp. 215–17, 250; Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, p. 50.

²⁸ Bekoff, *Emotional Lives of Animals*, p. 50.

²⁹ Goodall e Bekoff, *Ten Trusts*, pp. 49–50.

³⁰ Jane Goodall, *40 Years at Gombe* (New York: Stewart, Tabori & Chang, 2000), p. 11.

³¹ Goodall, *Reason for Hope*, p. 81.

di spiritualità gaiana. Goodall ha espresso affinità con il suo pensiero, ma ha aggiunto: “Non posso dire di essere stata influenzata perché sono arrivata a lui dopo, ma amo ciò che scrive”.³²

La spiritualità di Goodall è eclettica e dunque difficile da classificare. Nella sua autobiografia spirituale ha dichiarato di aver vissuto da bambina molti momenti incantati nella natura che le hanno fatto coltivare un “senso di meraviglia, di stupore, che possono portare alla consapevolezza spirituale”. Ha aggiunto che sua nonna desiderava “assicurarsi che le nostre credenze non si limitassero all’adorazione animistica della natura e degli animali” e l’ha incoraggiata a credere anche in Dio.³³ Goodall ha mantenuto il suo teismo, ma le sue opinioni sembrano lontane dall’ortodossia del teismo cristiano della nonna. Questo si può notare in molte sue affermazioni, come quando esprime affinità con credenze che possono essere definite panteistiche, pagane e animistiche, così come con credenze relative a esperienze extracorporee e alla reincarnazione.³⁴

Le sue convinzioni panteistiche e animistiche possono essere lette nei suoi scritti in cui racconta che, durante gli anni trascorsi a Gombe, si è sentita “completamente assorbita dall’esistenza di questa foresta”.³⁵ La sua convinzione che non ci sia alcuna alternativa all’esperienza diretta e personale con la natura, sembra trovare riscontro nella *dark green religion*:

“ Mi stavo avvicinando agli animali e alla natura e, di conseguenza, mi sentivo più vicina a me stessa, sempre più in sintonia con il potere spirituale che mi circondava. Per coloro che hanno sperimentato la gioia di stare da soli con la natura, c’è davvero poco da dire; per chi non ha provato questa esperienza, invece, nessuna parola potrà mai descrivere la potenza quasi mistica della conoscenza della bellezza e dell’eternità che si palesano all’improvviso e del tutto inaspettate. [...] Più tempo trascorrevi da sola, più diventavo tutt’uno con la foresta magica che era diventata la mia casa. Gli oggetti inanimati avevano sviluppato una propria identità e, come il mio santo preferito Francesco d’Assisi, mi trovavo a chiamarli e a salutarli come degli amici [...] In particolare, divenni intensamente consapevole dell’essere e dell’essenza degli alberi.

Leggendo questo testo sono rimasto colpito dal modo in cui il potere spirituale che anima tutte le cose sia immanente e intimamente sentito. Mi ha particolarmente interessato la dichiarazione sulla personalità degli alberi, poiché avevo saputo da Lyons che la loro collaborazione era iniziata proprio perché Goodall era rimasta commossa da “*The Tree*”, una canzone che Lyons aveva scritto e poi pubblicato come libro per bambini.³⁶ Lyons aveva scritto la canzone alla fine di un campeggio di più giorni sotto un antico abete di Douglas. Quando la canzone gli venne in mente, ebbe la sensazione che l’albero gliela stesse suggerendo, che fosse la canzone dell’albero. Data la sua formazione scientifica, Lyons ricordò che all’inizio “ci credeva solo a cuor leggero”.³⁷ Si convinse solo in seguito, quando gli anziani nativi americani che avevano sentito la canzone gli dissero che si trattava proprio del canto dell’albero. Tradotta dalla “lingua degli alberi” all’inglese, la canzone racconta la paura dell’albero quando i taglialegna si avvicinano, e la sua angoscia per la distruzione della sua amata foresta.

³² Tutte le citazioni di Goodall sono tratte da un’intervista dell’11 aprile 2003 a Black Mountain, Carolina del Nord.

³³ Goodall, *Reason for Hope*, rispettivamente alle pp. 3 e 11.

³⁴ Sulle esperienze extracorporee e sulla permanenza dello spirito dopo la morte, si veda *ibid.*, pp. 151–67; sulla reincarnazione, p. 264; per l’affinità di Goodall con le popolazioni indigene e la spiritualità della “Madre Terra”, pp. 223 e 251.

³⁵ *Ibid.*, pp. 72. La citazione seguente è alle pp. 72 e 73.

³⁶ Dana Lyons, *The Tree* (Bellevue, WA: Illumination Arts Publishing, 2002). Si veda anche www.danalions.com.

³⁷ Dana Lyons, “Tree Music,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1656.

Ho chiesto a Goodall perché si sentisse in sintonia con la canzone di Lyons sulla personalità degli alberi. Mi ha risposto che sin da bambina ha sempre avuto una profonda connessione con gli alberi, si arrampicava sempre su un albero speciale nel suo giardino, “vicino al cielo, agli uccelli e al vento”. Ha poi raccontato di aver visitato il Triangolo di Goulougo nell’Africa centrale, durante un viaggio sponsorizzato dalla National Geographic Society. Ha affermato che “è stata la prima volta che mi sono trovata in una foresta che non era mai stata abitata né disboscata”. “È stata un’esperienza spirituale”.

Ha poi raccontato di essere stata in una foresta simile a un tempio. Allora le ho chiesto se avesse avuto “esperienze come quella di Dana, [quando] si percepisce l’energia dei singoli alberi e questi sembrano voler comunicare”. La sua risposta enfatica è stata: “L’ho sempre percepita. Ecco perché ero solita mettere la mano sugli alberi e sentire la loro linfa scorrere come il sangue”. Questo spiega anche la sua predilezione per Fangom, l’essere-albero, o Ent, conosciuto anche come Barbalbero nella saga del *Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien. Per Goodall gli Ent di Tolkien sono paragonabili ad alcuni dei grandi miti greci in cui la natura è piena di personaggi spirituali. In ambito ambientalista e soprattutto tra coloro che sono coinvolti nella *dark green religion*, ho sentito spesso espressa questa affinità per Fangom e gli Ent.

In conversazioni come queste, Goodall e altri esprimono temi comuni alla *dark green religion*, tra cui il fatto che la natura è sacra e piena di intelligenze che possono essere sperimentate attraverso i sensi, ma che spesso sono percepite solo superficialmente da chi vive nelle società moderne. Durante la nostra intervista, ad esempio, ha parlato a lungo di N’kisi, un “prodigioso” pappagallo cenerino del Congo, che vive a New York con un artista e che non solo conosce quasi mille parole ma sa anche usarle in modo appropriato in frasi grammaticalmente corrette. Secondo Goodall, N’kisi dà persino avvio alle conversazioni e coloro che lo hanno studiato ne hanno documentato la straordinaria capacità telepatica, che Goodall afferma essere stata provata scientificamente in una pubblicazione accademica.³⁸

In un altro momento della nostra conversazione, Goodall ha menzionato favorevolmente il libro di Alexandra Morton *Listening to Whales*, affermando che Morton, benché “appassionata di balene”, “ha deciso di seguire la strada della scienza, e l’intero libro è il racconto del conflitto tra ciò che sa sulle balene e la sua ferma volontà di aderire al metodo scientifico. Alla fine, però, se ne svincola. Non può farne a meno”. Con l’espressione “svincolarsi”, Goodall intendeva il superamento del tabù scientifico dell’antropomorfizzazione, ma soprattutto della scienza riduzionista che ignora le dimensioni spirituali della vita. Goodall rispetta la scienza e la sua fama è fondata sui suoi contributi alla scienza. Ma per Goodall, non tutto può essere percepito attraverso lenti scientifiche. Per esempio, ritiene che la meccanica quantistica porti sostegno all’idea “che vi sia un’intelligenza dietro l’universo. Dunque questa branca della scienza, che all’inizio sembra così poco spirituale, finisce per riavvicinarsi” alla spiritualità.

Goodall offre un altro esempio della sua concezione spirituale della natura quando racconta che, dopo la morte del marito, cercò “guarigione e forza nell’antica foresta” e “nella serenità che le derivava dal vivere, giorno dopo giorno, come parte del mondo naturale”.³⁹ Qualche anno dopo, si trovava nella foresta con gli scimpanzé quando il meteo cambiò rapidamente, portandola a una delle sue esperienze più profonde, un’esperienza che considerava veramente mistica: “Persa nello stupore per la bellezza che mi circondava, devo essere scivolata in uno stato di maggiore consapevolezza in cui l’io era

³⁸ Si veda Rupert Sheldrake e Aimée Morgana, “Testing a Language—Using Parrot for Telepathy,” in *Journal of Scientific Exploration* 17, no. 4 (2003): pp. 601–15. Molte delle citazioni in questo articolo sono interpretabili come esempi di animismo naturalistico. Tra queste: Roger Fouts, *Next of Kin: My Conversations with Chimpanzees* (New York: Avon, 1997); Irene M. Pepperberg, *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

³⁹ Goodall, *Reason for Hope*, pp. 161, 172.

completamente assente: *Io e gli scimpanzé, la terra, gli alberi e l'aria, sembravamo fusi, diventati tutt'uno con il potere spirituale della vita stessa. L'aria era piena di una sinfonia piumata, il canto serale degli uccelli*".⁴⁰ Restando a lungo in ascolto, ha compreso la sacralità del luogo in cui si era verificata questa esperienza.

La maggior parte degli scienziati occidentali non parla affatto in questo modo ed è altrettanto poco ortodosso nella religione occidentale parlare della "forza dello spirito della vita" o considerare i luoghi naturali come sacri. Ma per Goodall queste percezioni ed esperienze non sono da temere o da respingere, perché se riconosciamo che i luoghi naturali intatti sono luoghi sacri e "ristabiliamo la nostra connessione con il mondo naturale e con il potere spirituale che ci circonda [...] allora possiamo passare [...] allo stadio finale dell'evoluzione umana, l'evoluzione spirituale".⁴¹ Questo è uno dei temi centrali di Goodall e il fondamento della sua speranza per il mondo.

Un aspetto importante di questa necessaria evoluzione spirituale è la convinzione che tutti gli individui dovrebbero acquisire quella percezione che, secondo Goodall, è comune presso le popolazioni indigene: ovvero che gli animali hanno uno spirito e che devono essere rispettati. La sua critica al riduzionismo occidentale appare forse nel modo più chiaro quando esprime la sua convinzione che gli animali abbiano un'anima. "Molti teologi e filosofi sostengono che solo gli esseri umani hanno un'anima. I miei anni nella foresta con gli scimpanzé mi hanno portato a mettere in dubbio questo assunto".⁴² La studiosa ha anche ipotizzato quelle che, tra gli scimpanzé, sembrano essere "danze delle cascate", potrebbero riflettere in natura le esperienze estatiche e assomigliare o essere precursori di una sorta di religione animistica e pagana.⁴³

Goodall ritiene quindi che in natura vi sia più coscienza e intelligenza di quante ne percepiscano la maggior parte delle persone. In effetti, se solo ascoltassimo, le singole creature o persino gruppi di creature potrebbero avere cose importanti da dirci. Una storia che oggi racconta abitualmente ad un pubblico entusiasta esemplifica tale percezione. Il giorno in cui iniziarono a cadere le bombe a Baghdad, nel marzo del 2002, mentre la Gran Bretagna e gli Stati Uniti iniziavano la loro guerra per rovesciare il regime iracheno, Goodall risiedeva presso un amico in Nebraska, vicino al fiume Platte. Lì, era in corso la più grande migrazione di gru canadesi degli ultimi decenni. Durante la nostra conversazione, ha descritto il modo in cui aveva osservato le gru danzare per quasi due ore:

“ Ho pensato [alle gru] come a un simbolo di pace ed è stata un'immagine semplicemente meravigliosa, ma poi ho iniziato a chiedermi: "mi stanno comunicando qualcosa?" Perché gli animali sono in grado di dirti qualcosa, se li ascolti. E poi la rivelazione di quella sera: nonostante tutto quello che abbiamo fatto, c'è ancora abbastanza cibo per sfamare dodici milioni di uccelli, così da accumulare grasso corporeo sufficiente per volare verso la Siberia e l'Alaska senza sentire il bisogno di nutrirsi di nuovo. Questo era chiaramente un invito all'azione: dobbiamo preservare ciò che è rimasto [...], dobbiamo raddoppiare gli sforzi per tenere il pianeta al sicuro, così che quando arriverà la pace saremo pronti ad accoglierla. Questo era il messaggio principale che mi stavano comunicando le gru quel giorno.

Lyons ha poi chiesto se il messaggio provenisse "dal regno animale" e Goodall ha confermato: "Proveniva dal regno animale". Questa concezione che vede gli animali come oracoli che forniscono saggezza,

⁴⁰ Ibid., p.173 (corsivo mio). Questa esperienza risale al maggio 1981, sei anni dopo la morte del marito di Goodall per cancro.

⁴¹ Ibid., p. 267.

⁴² Goodall, "Primate Spirituality," in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1306.

⁴³ Ibid., p. 1304. La Goodall ha espresso idee simili sulle esperienze che portano al culto animistico e pagano della natura nel suo *Reason for Hope*, p. 189, e anche nell'intervista da me condotta.

speranza o presagiscono un evento importante, è una percezione che ho regolarmente incontrato tra coloro che sono impegnati nella *dark green religion*.

Il bricolage religioso di Goodall assomiglia a molti altri, in contesti moderni e multiculturali. Esso esemplifica anche le modalità con cui le persone vicine all'ambito ambientalista compongono la loro spiritualità a partire da vari incontri e letture. La spiritualità di Goodall illustra anche come i confini tra i quattro tipi di *dark green religion* possono risultare sfumati. Le persone che si sono prese cura di lei da bambina hanno incoraggiato la sua sensibilità nei confronti degli animali e la sua inclinazione a comprenderli come creature senzienti e preziose. Questo le ha permesso di conoscere cose sugli scimpanzé che gli altri non erano riusciti a percepire. La genesi della sua visione del mondo sembra risiedere principalmente nelle sue esperienze naturalistiche e animistiche. Alla comprensione etologica della vita emotiva degli animali essa aggiunge la consapevolezza che gli animali hanno un'anima e che possano comunicare con gli esseri umani. Inoltre, Goodall ha un'affinità con la spiritualità gaiana, con le sue esperienze oceaniche di comunione con il cosmo nei momenti di intimità con la natura. Queste l'hanno portata a considerare come luoghi sacri l'universo e la terra in generale, e in particolare i luoghi selvaggi dove avvengono rivelazioni speciali.

Goodall, come molti altri coinvolti nella *dark green religion*, sta sviluppando una spiritualità ibrida che attinge sia dalla scienza sia dall'esperienza spirituale personale e che include percezioni animistiche, una metafisica olistica e la convinzione che esista un'intelligenza sovraordinata che anima l'universo.

Un interprete di lupi e montagne. Molti considerano l'americano Aldo Leopold (1887-1948) il più grande ecologista e filosofo dell'etica ambientalista del ventesimo secolo. Fu anche uno dei primi forestali negli Stati Uniti e ha espresso a livello emotivo qualcosa che forse non è possibile ricavare dalla sola scienza, vale a dire un grande rispetto per la terra e un profondo legame emozionale con essa. Leopold è oggi conosciuto soprattutto per la sua "etica della terra" che molti considerano la massima espressione di un'etica ecocentrica. I passaggi più famosi di questa etica sono i seguenti:

“ Tutte le etiche finora sviluppate si basano su un'unica premessa: l'individuo è membro di una comunità le cui parti sono interdipendenti tra loro [...]. L'etica della terra non fa altro che allargare i confini della comunità così da includere il suolo, le acque, le piante e gli animali, o in senso collettivo: la terra.

In breve, l'etica della terra cambia il ruolo dell'*Homo sapiens* che da conquistatore della comunità terrestre ne diventa semplice membro e cittadino. Essa implica il rispetto per i membri della comunità e per la comunità in quanto tale.

Per me è inconcepibile che possa esistere un rapporto etico con la terra senza che nei suoi confronti ci sia amore, rispetto, ammirazione e un'alta considerazione del suo valore. Per valore, ovviamente, intendo qualcosa di molto più ampio del semplice valore economico; intendo il valore in senso filosofico.

Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende al contrario.

Ho volutamente presentato l'etica della terra come un prodotto dell'evoluzione sociale, perché non nulla di così importante come un'etica è mai stato "scritto" [...] L'evoluzione dell'etica della terra è un processo intellettuale ed emotivo.⁴⁴

⁴⁴ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River* (New York: Sierra Club and Ballantine Books, 1986 [1949]). Le cinque citazioni sono tratte rispettivamente dalle pp. 239, 240,

Per Leopold, il cambiamento percettivo necessario a realizzare un'etica della terra doveva essere fondato sia sulla scienza sia sulle emozioni più profonde. Egli sosteneva che le persone si fossero allontanate dalla comunità della terra e l'avessero dimenticata, tanto da non avere più una "relazione vitale con essa". Lo sviluppo di ogni etica richiede il cambiamento delle nostre "lealtà, affetti e convinzioni", ma poiché "la filosofia e la religione non ne hanno ancora sentito parlare" era difficile promuovere un'etica della terra. Introducendo quest'argomento tre decenni prima di Lynn White, Leopold aveva affermato apertamente che la colpa di questa situazione andasse attribuita alla religione occidentale: "La conservazione del pianeta non sta andando da nessuna parte perché è incompatibile con il nostro concetto abramitico di terra. Abusiamo della terra perché la consideriamo come un bene che ci appartiene. Quando la vedremo come una comunità a cui apparteniamo, potremo iniziare a trattarla con amore e rispetto".⁴⁵

Leopold cercava chiaramente di risvegliare un rispetto per la vita. Un modo per farlo è stato quello di trarre ispirazione dalla cosmogonia darwiniana, cioè da una comprensione evolutiva dello stato attuale del mondo. Offrendo ragionamenti simili a quelli di Darwin, Leopold riteneva di poter evocare sentimenti di parentela, un senso di responsabilità etica nei confronti di tutte le forme di vita e una corrispondente meraviglia verso la natura: "È passato ormai un secolo da quando Darwin ci ha fatto intravedere per la prima volta la storia dell'origine delle specie. Ora sappiamo ciò che era sconosciuto a tutte le generazioni precedenti: che gli uomini sono solo compagni di viaggio di altre creature nell'odissea dell'evoluzione. Questa nuova consapevolezza avrebbe dovuto darci [...] un senso di parentela con le altre creature; il desiderio di vivere e lasciar vivere; un senso di meraviglia per [...] l'impresa biotica".⁴⁶ Nelle percezioni di Leopold vediamo gli elementi principali della *dark green religion*: la critica alla religione abramitica e la consapevolezza che tutte le specie hanno diritto alla propria esistenza, un senso di appartenenza e di connessione con la natura e la sacralizzazione della storia evolutiva. In questo passaggio riecheggia la teoria darwiniana della parentela evolutiva e la meraviglia per la maestosità del processo evolutivo.

Per Leopold, infatti, la storia dell'evoluzione non è solo una narrazione scientifica, ma un'odissea – un viaggio epico ed eroico – che per molti assume un carattere sacro e mitico. Nel 1978 E. O. Wilson ha parlato per la prima volta dell'"epopea dell'evoluzione", definendola "il miglior mito che mai avremo" per cogliere i sentimenti di stupore, meraviglia e solennità spesso provati da chi porta uno sguardo scientifico sulla natura.⁴⁷ L'espressione di Wilson suona molto simile a quell'"odissea dell'evoluzione" di cui scriveva Leopold negli anni Quaranta. Alla fine del ventesimo e all'inizio del ventunesimo secolo, sono emerse nuove forme di creatività religiosa che hanno promosso l'epopea dell'evoluzione e la cosiddetta storia dell'universo come nuove narrazioni sacre per l'intera umanità. Ma in un saggio intitolato "Thinking Like a Mountain" contenuto in *A Sand County Almanac*, Leopold ha raccontato un'altra storia che negli scorsi decenni è stata eccezionalmente influente in ambito ambientalista.

261, 262, e 263. La "terra" è il termine che Leopold utilizza per indicare tutto ciò che costituisce un ecosistema, quindi l'etica della terra equivale a un'etica dell'ecosistema. Leopold era pragmatico, ma le sue convinzioni etiche più profonde erano ecocentriche, contrariamente a quanto sostenuto da Bryan G. Norton, *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

⁴⁵ Leopold, *Sand County with Round River*, rispettivamente alle pp. 261, 246, xvii–xix.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 116–17.

⁴⁷ La scrittrice Connie Barlow ritiene che il primo uso dell'espressione sia apparso in Edmund Osborne Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004 [1978]). Si veda Connie Barlow, "The Epic of Evolution: Religious and Cultural Interpretations of Modern Scientific Cosmology," in *Science and Spirit*, febbraio 1998.

Si tratta di una storia intrisa di ironia. Quando da giovane era uno dei primi guardaboschi d'America, armato di penna e pistola, Leopold partecipò a un'azione per eradicare i lupi dal Nord America.⁴⁸ Tuttavia ebbe un ripensamento, in parte causato da un'esperienza avvenuta probabilmente nel 1909: insieme ai suoi compagni del *Forest Service* sparò a una madre lupa avvistata durante un sopralluogo in Nuovo Messico. Oltre tre decenni più tardi, nel 1944, Leopold scrisse quelle che oggi sono tra le frasi più famose della letteratura ambientalista americana:

“ Raggiungemmo la vecchia lupa in tempo per vedere un fiero fuoco verde spegnersi nei suoi occhi. Mi resi conto in quel momento, e so da allora, che c'era qualcosa di nuovo per me in quegli occhi, un segreto tra lei e la montagna. Allora ero giovane e avevo il grilletto facile; pensavo che l'assenza di lupi sarebbe stata il paradiso dei cacciatori, poiché meno lupi significava più cervi. Ma dopo aver visto spegnersi quel fuoco verde, sentii che né il lupo né la montagna erano d'accordo con quest'idea.⁴⁹”

Sebbene ci si possa immaginare il punto di vista della lupa riguardo alla morte per arma da fuoco, risulta più difficile capire che cosa Leopold intendesse riferendosi al punto di vista della montagna. È dunque importante sapere, per esempio, che mentre faceva parte di una commissione per la fauna selvatica del Wisconsin, Leopold era stato aspramente criticato sia dai cacciatori sia dagli amanti dei cervi per la sua convinzione che la salute del territorio dipendesse dalla presenza dei lupi.⁵⁰ Si può immaginare che questa controversia fosse ben presente nella sua mente quando raccontò, in modo commovente, i molti significati che le persone e gli altri esseri viventi attribuiscono al famigerato ululato del lupo, aggiungendo con un certo mistero che al di là di esso si cela un messaggio più profondo noto solo alla montagna. Dopo questo passaggio, Leopold asseriva che gli animali da selvaggina come i cervi possono essere devastanti quando non vengono controllati dai predatori, concludendo: “immagino che, come un cervo vive nella paura mortale dei lupi, così una montagna vive nella paura mortale dei cervi”.⁵¹

Naturalmente, Leopold scriveva in modo metaforico quando sosteneva che la terra è consapevole del fatto che il suo benessere dipende dalla prosperità di tutte le forme di vita autoctone, usando questa metafora come strumento pedagogico per indicare che anche persone ecologicamente informate possono imparare questa lezione. Ma l'epifania di Leopold non si limitò a cogliere il valore dei predatori che un tempo aveva perseguitato; essa rifletteva il suo crescente olismo etico e la sua permanente deferenza per le terre selvagge. Leopold concludeva questo famoso saggio ispirandosi a Henry David Thoreau, che probabilmente è stato il più importante architetto e ispiratore della *dark green religion*. Scrivendo nel pieno della seconda guerra mondiale e riflettendo sulla speranza di pace, Leopold affermò che per molte creature “troppa sicurezza sembra produrre solo pericolo a lungo termine. Forse è questo il senso alla base del detto di Thoreau: la natura selvaggia è la salvezza del mondo. Forse è questo il significato nascosto dell'ululato del lupo, da tempo noto alle montagne, ma raramente percepito dagli uomini”.⁵²

⁴⁸ Rick McIntyre (a cura di), *War against the Wolf: America's Campaign to Exterminate the Wolf* (Osceola, WI: Voyageur Press, 1995); Curt Meine, *Aldo Leopold: His Life and Work* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), pp. 187–191; si veda anche pp. 321–27; Marybeth Lorbiecki, *Aldo Leopold: A Fierce Green Fire* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 65–73.

⁴⁹ Leopold, *Sand County with Round River*, pp. 138–39.

⁵⁰ Lorbiecki, *Aldo Leopold*, pp. 161–65.

⁵¹ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 130, si veda anche p. 137.

⁵² *Ibid.*, p. 141. L'aforisma di Thoreau è stato inizialmente pubblicato in “Walking,” giugno 1862, in *Atlantic Monthly*, di cui si può trovare una versione on-line all'indirizzo www.theatlantic.com/doc/186206/thoreau

La storia del “fuoco verde” è diventata una delle narrazioni più amate dagli ambientalisti. Wallace Stegner, famoso scrittore americano e ambientalista, lo ha reso esplicito quando ha definito *Sand County Almanac* un “libro sacro”.⁵³ Non era il solo a provare questo sentimento: in molte occasioni in ambito ambientalista ho sentito definire gli scritti di Leopold “testi sacri”, non a caso un titolo attribuito anche agli scritti di Thoreau, John Muir e talvolta Edward Abbey. La storia del fuoco verde di Leopold esprime la filosofia del “vivi e lascia vivere” che egli ha sviluppato nel corso di una vita trascorsa a osservare da vicino e ad amare la natura.

Tuttavia, il suo oismo non è nato solo dall'osservazione ecologica. È stato alimentato dalla metafisica di Peter Ouspensky, un filosofo russo che aveva articolato una teoria organicista di una terra vivente e che Leopold aveva letto avidamente. Come ha detto Curt Meine, biografo di Leopold, la filosofia di Ouspensky “si sposava bene con lo studio sul campo di Leopold, che apprezzava le complesse interrelazioni del paesaggio nel sud-ovest americano.”⁵⁴ Il connubio tra intuizione e scienza promosso da Leopold è evidente in alcune delle sue affermazioni più spesso citate:

“ La terra è un organismo unico. Le sue parti, come le nostre, sono in competizione tra loro e allo stesso tempo collaborano tra loro. Le competizioni sono parte integrante del suo funzionamento interno come anche le cooperazioni. È possibile regolarle – con cautela – ma non abolirle del tutto.

L'eccezionale scoperta scientifica del ventesimo secolo è [...] la complessità dell'organismo terrestre. [...] Se il meccanismo terrestre nel suo complesso è in buono stato, allora ogni parte starà bene, che lo si capisca o meno. Se il biota, nel corso degli eoni, ha costruito qualcosa che ci piace ma che non capiamo, allora chi – se non un pazzo – scarterebbe le parti apparentemente inutili dell'organismo terrestre? Tutelare ogni ingranaggio e ogni rotella è la prima precauzione di una manipolazione intelligente.⁵⁵

Nelle nostre percezioni intuitive, che possono essere più vere della scienza e meno limitate dalle parole rispetto alle nostre filosofie, forse ci accorgiamo dell'indivisibilità della terra – del suo suolo, delle sue montagne, dei suoi fiumi, delle sue foreste, del suo clima, delle sue piante e dei suoi animali – e la rispettiamo collettivamente non solo come utile servitore, ma come un essere vivente, molto meno vivo di noi stessi in termini di grado, ma molto più vasto di noi nel tempo e nello spazio: un essere che era vecchio quando le stelle del mattino cantavano insieme e che sarà ancora giovane quando l'ultimo di noi sarà riunito ai suoi padri.⁵⁶

Meine ha anche notato che per tutta la vita Leopold ebbe reticenza a parlare della sua spiritualità, sebbene nel suo ultimo libro fosse esplicitato il suo legame affettivo con la natura e l'etica che ne deriva. Meine ha raccontato che alla fine della vita Leopold fu incalzato dalla figlia minore ad esplicitare le sue convinzioni religiose. Fu lei a dire a Meine che suo padre “credeva che ci fosse un potere mistico supremo che guidava l'universo, ma per lui questo potere non era un Dio personalizzato; era invece più simile alle

walking. La citazione appare anche in Henry David Thoreau, “Walking,” in *Walden and Other Writings* (New York: Random House, 1981 [1862]), p. 613.

⁵³ Lawrence Holt, *Wild by Law: The Rise of Environmentalism and the Creation of the Wilderness Act*, DVD, diretto da Lawrence Holt e Diane Garey, originariamente in onda su PBS's *American Experience*, 1992.

⁵⁴ Curt Meine, “Leopold, Aldo,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 1007. Si veda anche David Pecotic, “Ouspensky, Pyotr Demianovich,” pp. 1225–27, nello stesso volume.

⁵⁵ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 190.

⁵⁶ In Aldo Leopold, Susan L. Flader e J. Baird Callicott, *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold* (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), p. 95. Anche in Meine, “Leopold, Aldo,” p. 1007.

leggi della natura. Riteneva che la religione organizzata soddisfacesse i bisogni spirituali di molte persone, ma lui non vi partecipava, avendola abbandonata da molto tempo. Affermava invece che la sua religione proveniva dalla natura”.⁵⁷ Il figlio di Leopold confermò questa visione del padre: “Penso che lui, come molti di noi, fosse una sorta di panteista. Se vogliamo, l'organizzazione dell'universo bastava a prendere il posto di Dio. Certamente non credeva in un Dio personale, per quanto ne so. Le meraviglie della natura, ovviamente, erano per lui oggetto di ammirazione e soddisfazione”.⁵⁸

Considerando l'attenzione di Leopold per gli animali e la possibilità da lui espressa di comunicare con loro, ad esempio di percepire qualcosa di significativo negli occhi di un lupo, sembra possibile affermare che Leopold abbia manifestato una concezione simile a quella che io chiamo animismo naturalistico. Allo stesso tempo, la sua visione olistica dei sistemi ecologici e dell'universo nel suo complesso sembra inserirsi nel naturalismo gaiano, come suggerisce la sua riflessione metaforica sul punto di vista della montagna. Il suo olismo era profondamente radicato in una comprensione naturalistica dei processi attraverso i quali si sono sviluppati l'universo e l'evoluzione biotica. Come altri esponenti della *dark green religion*, Leopold aveva anche un lato attivista. Nel 1935 fu uno dei sette co-fondatori della *Wilderness Society*, un'associazione la cui missione è espressione dell'idea che la natura abbia un valore intrinseco.

Un devoto di Gaia. Allo scienziato ambientalista britannico James Lovelock si può attribuire il merito di aver resuscitato Gaia, la dea greca della Terra.⁵⁹ Lo ha fatto adottando il nome della dea per designare la sua celebre teoria secondo cui la biosfera funziona come un organismo autoregolante che mantiene le condizioni necessarie per tutte le forme di vita in essa contenute. Come ha affermato nel 2006 “negli ultimi quarant'anni ho guardato la Terra attraverso la teoria di Gaia come se, metaforicamente, fosse viva, almeno per ciò che regola il clima e la composizione della superficie terrestre in modo da essere sempre adatta alle forme di vita che la popolano [...] Continuo a usare la metafora della “Terra vivente” per riferirmi a Gaia, ma non pensate che io mi riferisca alla Terra come se fosse viva in modo senziente”.⁶⁰

Poiché molti di coloro che si sono imbattuti in questa teoria l'hanno interpretata in un senso apertamente religioso (alcuni hanno concluso che la teoria di Gaia avalorasse credenze panteistiche o panenteistiche), Lovelock ha voluto sottolineare che per lui Gaia è una metafora, non un dio senziente. Per non essere frainteso, Lovelock ha dichiarato: “Sono uno scienziato e penso in termini di probabilità, non di certezze, e quindi sono agnostico”. Tali dichiarazioni indicano che Lovelock rappresenta in modo inequivocabile quello che io definisco naturalismo gaiano, in quanto vuole assicurarsi che tutti capiscano che la sua epistemologia e la sua visione del mondo sono scientifiche.

Pur preoccupandosi che l'interesse religioso per la sua teoria possa ostacolare la comprensione e frenare un ulteriore approfondimento della sua ipotesi, Lovelock ha imparato ad apprezzare la tendenza a considerare il sistema gaiano in termini religiosi. In questo si trovava d'accordo con il suo amico e mentore Crispin Tickell che nella prefazione a *Revenge of Gaia* di Lovelock scriveva: “Se vogliamo raggiungere una società umana in armonia con la natura dobbiamo essere guidati da un maggiore rispetto

⁵⁷ Meine, Aldo Leopold, p. 506. Per un altro saggio che rivela in modo sottile la spiritualità naturale di Leopold, si veda “Goose Music,” in Leopold, Sand County with Round River, pp. 226–33.

⁵⁸ Meine, Aldo Leopold, pp. 506–7.

⁵⁹ James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, edizione rivista (Oxford: Oxford University Press, 1995 [1979]). L'articolazione più completa della sua teoria appare in James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (New York: Norton, 1988).

⁶⁰ James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity* (New York: Basic Books, 2006), p. xiii, p. 16. La prima citazione compare solo nella prefazione all'edizione americana. La citazione nel prossimo paragrafo è a p. 148.

per essa". Non c'è da stupirsi che alcuni abbiano voluto creare una religione attorno al mito di Gaia, o della vita in quanto tale. Questo libro è una meravigliosa introduzione alla metodologia che la nostra specie dovrebbe adottare per fare la pace con il resto del mondo in cui viviamo".⁶¹

Sebbene Lovelock non si consideri convenzionalmente religioso, ha espresso molte convinzioni che coincidono con credenze tipicamente associate ai seguaci della *dark green religion* e che manifestano un suo favore nei confronti di una nuova religione della natura basata sulla scienza. I sostenitori della *dark green religion*, ad esempio, sono tipicamente critici nei confronti delle religioni abramitiche che sono accusate di essere superbe e antropocentriche. Lovelock è d'accordo: "Le nostre religioni non ci hanno ancora dato le regole guida per gestire il nostro rapporto con Gaia. Il concetto umanista di sviluppo sostenibile e il concetto cristiano di amministrazione sono viziati da un'inconsapevole arroganza. Non abbiamo né le conoscenze né le capacità per ottenerli. Gli esseri umani sono tanto qualificati per amministrare e gestire la Terra quanto le capre per essere giardinieri".⁶²

La ricetta di Lovelock prevede che "i fedeli vedano nuovamente la nostra casa terrestre come un luogo sacro, parte della creazione di Dio, che finora abbiamo profanato". Lovelock riconosce che alcuni "leader della Chiesa si stanno muovendo verso una teologia della creazione che potrebbe includere Gaia" e sono "turbati dalla sua profanazione"; inoltre ha lodato Anne Primavesi per il suo libro *Gaia's Gift* che "mostra la via per la convivenza tra la fede e Gaia". Ma se da un lato incoraggia le persone di fede a integrare nella loro teologia la venerazione per Gaia e a inserire nella loro etica la preoccupazione per tutte le forme di vita, non pensa sia necessario un fondamento teistico per raggiungere tale venerazione ed etica. Molto più importante è la consapevolezza che noi apparteniamo e dipendiamo da Gaia, perché "il benessere di Gaia deve sempre venire prima di quello di noi stessi: non possiamo esistere senza Gaia, [e se non arriviamo a capirlo] dovremo comunque farlo, perché pensando egoisticamente solo al benessere degli esseri umani e ignorando Gaia, avremo causato la nostra prossima estinzione". Per Lovelock la consapevolezza più difficile da raggiungere è il senso di appartenenza e di connessione con la Terra: "Soprattutto dovremmo ricordare che siamo parte di Gaia e che lei è di fatto la nostra casa".⁶³

Lovelock spesso ricorda quei sostenitori della *deep ecology* che, a partire da Arne Naess, sostengono che l'antropocentrismo dilagante sia la causa principale del declino ambientale. Come loro, Lovelock ritiene che la maggior parte degli ambientalisti condivide una cultura antropocentrica profondamente radicata e distruttiva per l'ambiente: "L'ambientalismo si è raramente occupato di questo proletariato naturale, ovvero del mondo sotterraneo della natura; per lo più invece si è trattato di un fenomeno politico radicale e, non a caso, nelle tavole dei quartieri benestanti e nelle università, il messaggio di Rachel Carson è stato presto reinterpretato e dal vedere una minaccia per gli uccelli ci si è occupati solo della minaccia per le persone".⁶⁴ L'attuale crisi è collegata e aggravata, secondo Lovelock, dalla disconnessione dalla natura e dalla mancanza di amore per essa, tipica dell'umanità urbanizzata:

Oltre la metà degli abitanti della Terra vive in città e difficilmente vede, sente o percepisce il mondo naturale. Perciò il nostro primo dovere, se siamo verdi, dovrebbe essere quello di convincere i cittadini che il mondo reale è la Terra vivente e che le loro vite urbane ne sono parte integrante e la loro esistenza dipende completamente da essa. Il nostro ruolo è insegnare e dare l'esempio con le nostre stesse vite [...]. Abbiamo bisogno soprattutto di recuperare quell'amore e quell'empatia

⁶¹ Ibid., p. xvii.

⁶² Ibid., p. 137.

⁶³ Ibid., rispettivamente alle pp. 2–3, 137, 3, 134, 122, viv.

⁶⁴ Ibid., pp. 111–12.



per la natura che abbiamo perso quando abbiamo iniziato la nostra storia d'amore con la vita urbana.⁶⁵

Non è sorprendente che Lovelock abbia espresso affinità con la *deep ecology*, dal momento che le sue idee si sposano bene con questa filosofia. Infatti, Lovelock ha elogiato i sostenitori della *deep ecology* come Arne Naess ed Edward Goldsmith, fondatore di *The Ecologist*, per i loro sforzi volti a riconnettere le persone alla natura.⁶⁶

Ricollegare le persone alla natura è fondamentale, ma bisogna ovviamente riflettere sulle modalità con cui farlo. Lovelock osserva che le credenze delle persone sono abbastanza malleabili, pertanto è possibile “rendere Gaia una convinzione istintiva esponendo i nostri figli al mondo naturale, raccontando loro come e perché Gaia agisce, e mostrando loro che ne fanno parte”. Egli suggerisce inoltre che in questa ricerca educativa gli scienziati non dovrebbero essere troppo rapidi nel rifiutare le metafore religiose. “C'è un profondo bisogno di fiducia in qualcosa di più grande di noi stessi”, afferma Lovelock, offrendo questa testimonianza personale: “Io ripongo la mia fiducia in Gaia”. In effetti, Lovelock ritiene che la metafora religiosa sia inevitabile: “Dobbiamo usare il rozzo strumento della metafora per tradurre le idee coscienti in comprensione inconscia. Proprio come la metafora di una terra vivente, utilizzata per descrivere Gaia, è stata erroneamente rifiutata dagli scienziati riduzionisti, così potrebbe essere sbagliato rifiutare le metafore e le favole dei testi sacri. Possono magari essere semplici, ma sono utili ad accrescere una comprensione intuitiva di Dio e della creazione che non può altrimenti basarsi su argomentazioni razionali”.⁶⁷

Eppure ciò che Lovelock vuole teorizzare non è un teismo ecologista, ma una religione gaiana della natura. Un buon esempio si trova in alcuni suoi commenti del 2001 relativi ad un discorso tenuto dall'allora presidente della Repubblica Ceca Vaclav Havel: “Quando gli è stata conferita la Medaglia della Libertà degli Stati Uniti [...] scelse come titolo per il suo discorso di accettazione: ‘Non siamo qui solo per noi stessi’. Havel ci ha ricordato che la scienza ha sostituito la religione come fonte autorevole di sapere sulla vita e il cosmo, ma che la moderna scienza riduzionista non offre alcuna guida morale. Ha proseguito dicendo che la recente scienza olistica offre una soluzione per colmare questo vuoto morale. Ha indicato Gaia come qualcosa a cui rendere conto”. Lovelock ha poi concluso: “Se venerassimo il nostro pianeta con lo stesso rispetto e amore che in passato abbiamo tributato a Dio, ne trarremo beneficio noi e la Terra”. E, sebbene un approccio basato sulla fede non sia il preferito di Lovelock, ha aggiunto: “Forse chi ha fede potrebbe vedere questo come la volontà di Dio”.⁶⁸

Per Lovelock, dunque, la corretta comprensione del posto dell'uomo nel sistema gaiano è simile all'esortazione di Leopold a intendere se stessi come “semplici membri e cittadini” della comunità biotica – un concetto che assomiglia all'idea di Lovelock di appartenere e dipendere da Gaia.⁶⁹ Inoltre, Lovelock ritiene che quando le persone arriveranno a comprendere il loro posto nel mondo rispetteranno le altre forme di vita invece di considerarsi superiori a esse, e si impegneranno a creare un mondo in cui tutti possano prosperare.

⁶⁵ Ibid., pp. 142, 8.

⁶⁶ Lovelock cita Edward Goldsmith, *The Way: An Ecological World-View*, edizione rivista e ampliata (Athens: University of Georgia Press, 1998 [1992]).

⁶⁷ Lovelock, *Revenge of Gaia*, rispettivamente alle pp. 136, 148, 139.

⁶⁸ James Lovelock, “Gaian Pilgrimage,” in Bron Taylor (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Nature*, p. 685; si veda anche pp. 683–95.

⁶⁹ Leopold, *Sand County with Round River*, p. 240.

Quanto detto si sposa bene con il modello da me formulato della *dark green religion*, ma mette anche in luce un aspetto in ombra della spiritualità della natura. Da un lato, infatti, le nozioni di Lovelock potrebbero preoccupare chi le considera come una deviazione dal teismo, ovvero un'aberrazione dalle verità religiose eterne e dalla loro etica corrispondente. Dall'altro, il tipo di olismo etico sostenuto da Lovelock potrebbe portare a violazioni dei diritti individuali. Non è difficile individuare negli scritti di Lovelock alcuni passaggi che potrebbero inquietare i promotori di libertà e diritti individuali. Ad esempio: "Siamo parte della famiglia gaiana e siamo apprezzati come tali, ma fino a quando non smetteremo di comportarci come se il benessere umano fosse l'unica cosa che conta [...] tutti i discorsi su un ulteriore sviluppo sono inaccettabili".⁷⁰ Alcuni potrebbero criticare l'avversione espressa da Lovelock sia verso la concezione cristiana di amministrazione della Terra sia verso l'idea umanistica di sviluppo sostenibile come una dimostrazione di indifferenza verso i bisogni umani.

Altrettanto suscettibili di critiche sono i passaggi seguenti, in cui Lovelock sostiene la necessità di una drastica riduzione del numero degli esseri umani, oltre all'idea che le libertà tipicamente garantite nelle società democratiche dovrebbero essere limitate per risanare il sistema gaiano:

“ Alla radice dei nostri problemi con l'ambiente c'è l'assenza di vincoli sulla crescita demografica. Non esiste un numero giusto di persone da avere come obiettivo: il numero varia in base al nostro modo di vivere sul pianeta e allo stato di salute di quest'ultimo. [...] Personalmente ritengo che sarebbe saggio puntare a una popolazione stabilizzata di circa mezzo miliardo o un miliardo di abitanti; così saremmo liberi di vivere in molti modi diversi, senza danneggiare Gaia.⁷¹

Ogni volta che qualcuno parla di una drastica riduzione della popolazione umana, si può temere l'uso di mezzi draconiani per raggiungere le riduzioni auspiccate. Lovelock ritiene che le persone si stiano già muovendo volontariamente nella giusta direzione, ma avverte: "Alla fine, come sempre, sarà Gaia a portare ad un abbattimento della popolazione ed eliminerà coloro che infrangono le sue regole". Poi esprime dubbi sul fatto che le democrazie "con i loro media rumorosi e le loro lobby di interessi speciali" possano agire abbastanza in fretta. A questo proposito, Lovelock sostiene che se continuiamo a superare la capacità di carico del pianeta, Gaia alla fine, necessariamente, si vendicherà.⁷²

Chi viene a conoscenza delle critiche di Lovelock sull'umanesimo e sullo sviluppo sostenibile e delle sue affermazioni secondo cui per guarire Gaia è necessaria una certa riduzione delle libertà di cui godiamo attualmente concludono che egli stia sposando l'ecofascismo. Alcuni filosofi potrebbero aggiungere che ciò non sorprende, perché la violazione dei diritti individuali si accompagna all'olismo etico. Nel 2007 alcuni colleghi hanno ascoltato la conferenza inaugurale di Lovelock in qualità di primo titolare della cattedra Arne Naess all'Università di Oslo. Uno di loro era disturbato da quelle che riteneva essere opinioni antiumanistiche di Lovelock, ovvero che gran parte della popolazione umana sarebbe probabilmente morta nel corso del ventunesimo secolo a causa del cambiamento climatico e degli aiuti limitati che i paesi sviluppati saranno in grado di fornire al pianeta.

Lovelock probabilmente ribatterebbe che tali critiche siano fondate sull'umanesimo antropocentrico che ha fatto precipitare la crisi ambientale. Inoltre, egli sostiene che una corretta comprensione scientifica del posto che l'uomo occupa nella natura dimostra che la presunta opposizione tra i bisogni dell'umanità e

⁷⁰ Lovelock, *Revenge of Gaia*, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 140, 141.

⁷² *Ibid.*, pp. 141, 153. queste affermazioni ricordano quelle di Garrett Hardin in *Living within Limits* (New York: Oxford University Press, 1993).

il benessere della natura è palesemente falsa. In un passaggio in cui difende i fautori dell'ecologia profonda che hanno affrontato tematiche simili, ha scritto: "Il nostro compito come individui è quello di pensare prima di tutto a Gaia. Questo non ci rende in alcun modo disumani o noncuranti; la nostra sopravvivenza come specie dipende interamente da Gaia e dalla nostra accettazione delle sue regole".⁷³

In sintesi, Lovelock è un esempio sia del naturalismo gaiano sia della difficoltà – per gli scienziati che amano la natura – di parlare personalmente del loro rispetto per essa senza usare una terminologia religiosa (in un modo che ricorda il linguaggio degli etologi, che hanno difficoltà a parlare degli animali che studiano senza usare un linguaggio antropomorfo). In un passaggio conclusivo di un saggio intitolato *Gaian Pilgrimage*, Lovelock ha espresso il suo senso di appartenenza e di riverenza per la biosfera:

“ Quattro miliardi di anni di evoluzione ci hanno regalato un pianeta di una bellezza insuperabile. Noi siamo una parte di esso e attraverso i nostri occhi Gaia ha visto per la prima volta quanto sia bella. Abbiamo legittimato il nostro antico attaccamento alla Terra come organismo e dovremmo continuare a venerarla; qual è il modo migliore per farlo se non con un pellegrinaggio? Gaia è stata la custode della vita per tutta la sua esistenza; rifiutiamo le sue cure a nostro rischio e pericolo [...]. Affidarsi a Gaia, può essere un impegno forte e felice come un buon matrimonio, in cui i partner ripongono la loro fiducia l'uno nell'altro e poiché sono mortali, come Gaia, la loro fiducia è ancora più preziosa.⁷⁴

La consapevolezza che Gaia sia degna di venerazione e fiducia si accompagna al riconoscimento naturalistico della sua mortalità; questo binomio non rientra facilmente nelle definizioni tradizionali di religione che spesso richiedono la fede in esseri divini immortali. Questa fusione, tuttavia, è un meraviglioso esempio di naturalismo gaiano. Non è necessario credere in esseri divini non materiali per avere una religione. In questo senso non ci sono radici migliori per la parola religione di quelle antiche che implicano l'essere legati o connessi. Il senso di dipendenza, di connessione e di appartenenza alla natura che Lovelock esprime è comunemente sentito e articolato anche da moltissimi altri ambientalisti, convenzionalmente religiosi e non. In aggiunta, la difesa dell'ambiente da lui promossa, rende Lovelock un buon esempio di esponente della *dark green religion*.

—

Il mio obiettivo in questo capitolo è stato quello di esaminare la *dark green religion* all'interno del "milieu ambientalista" attraverso diverse lenti. Gli esempi proposti mettono in luce i diversi tipi di *dark green religion* che ho identificato – animismo spirituale, animismo naturalistico, spiritualità gaiana e naturalismo gaiano –, dimostrando al contempo che i loro confini sono complessi e fluidi. Tuttavia si ritrova ovunque la percezione generale della natura come sacra, preziosa sia nel suo insieme sia nelle sue parti, ma anche minacciata e bisognosa di cure riverenti.

Credo che sia il concetto di *dark green religion* sia la tipologia quadripartita che comprende le forme naturalistiche e soprannaturali dell'animismo e della religione gaiana, abbiano un potere esplicativo e interpretativo. Se ho ragione, coloro che conoscono la letteratura, i movimenti e le politiche ambientali dovrebbero poter facilmente pensare a propri esempi di persone, movimenti e pratiche che rientrano in uno o più tipi tra quelli individuati.

La mia esperienza ha evidenziato che lavorare su termini come religione, spiritualità, religione della natura, *green religion* – e arrivare a comprendere quelli che sembrano essere tipi diversi, anche se a volte

⁷³ Lovelock, *Revenge of Gaia*, p. 143.

⁷⁴ Lovelock, "Gaian Pilgrimage," p. 685.

sovrapposti, di *dark green religion* – può chiarire il modo di comprendere una serie di complessi fenomeni sociali. Nei capitoli che seguono non mi soffermerò su questo schema, segnalando puntigliosamente ogni espressione che ricorda una percezione animistica, una visione del mondo gaiana o un aspetto della *dark green religion*. Esplorerò invece le radici della spiritualità della natura, le sue manifestazioni talvolta sorprendenti e la sua crescente influenza nel mondo contemporaneo.

Circa le traduttrici

Angelica Federici ha conseguito il Dottorato di Ricerca presso la University of Cambridge (2019) con una tesi sugli spazi religiosi femminili a Roma e nel Lazio. La sua ricerca si concentra sullo studio dei contesti religiosi medievali attraverso l'utilizzo delle nuove tecnologie e in particolare della modellazione 3D e della Realtà Virtuale. Attualmente è Assegnista di ricerca in Storia delle religioni presso l'Università degli Studi Roma Tre con un progetto intitolato *Vita monastica a Roma, il complesso di Sant'Agnese fuori le mura in Realtà Virtuale*.

Email: angelica.federici@uniroma3.it

Eleonora D'Alessandro ha conseguito un Master in Storia dell'Arte Bizantina (2015) e in Studi Religiosi (2019) presso l'Università La Sapienza di Roma. La sua ricerca si concentra sul legame tra arte, architettura e pratiche religiose. In particolare, ha studiato la *House of One* di Berlino come caso studio di luoghi religiosi condivisi nello spazio urbano contemporaneo. Attualmente lavora presso il MAXXI – Museo nazionale delle Arti del XXI secolo (Roma) nel team di ricerca del dipartimento di architettura.

Email: eleonora.dalessandro@fondazionemaxxi.it



Bron Taylor's *Dark Green Religion* after Twelve Years

Kocku von Stuckrad

Published on 19.12.2022

Abstract

Bron Taylor's book *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, published in 2010, remains to be an important resource still today. This article discusses the book in the light of Bron Taylor's work in the field of religion and ecology, interpreting the "global greening of religion" as a strong movement that is driven by discourse communities, consisting of scholars (both from the humanities and the natural sciences), writers, artists, practitioners of all walks of life, politicians, and environmental activists. After briefly discussing examples from recent literature and fiction, the article reviews some influential tendencies within the field of religion and ecology that followed the publication of *Dark Green Religion*. Besides further research that tests the book's main hypotheses, these tendencies include a new interest in animism as a key concept both for practitioners and researchers.


1. Bron Taylor and *Dark Green Religion*

When it comes to critical research in the study of religion and ecology, Bron Taylor certainly is one of the most prolific and internationally known contributors. Based at the University of Florida, where he was instrumental in building up a graduate program in "Religion and Nature", he has been at the forefront of the field's development for many years. Within the large area of religion and ecology, he focuses on environmental ethics and environmental philosophy, and he is an internationally acclaimed historian and ethnographer of environmentalism and radical environmentalist movements, surfing culture, and nature-based spiritualities. Taylor was the editor-in-chief of the *Encyclopedia of Religion and Nature* (2005), a major publication that not only provided the emerging field of religion and ecology with cutting-edge information and analysis, but also fostered the formation of scholarly networks and societies. One of them is the *International Society for the Study of Religion, Nature, and Culture*, which was founded in 2006 and had Bron Taylor as its first president until 2009. Affiliated with that society is the *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, a flagship journal in the field, also thanks to Taylor's work as its main editor since its founding in 2007.

Among his many publications, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future* stands out as Bron Taylor's most influential contribution to a discussion that has only intensified since the book's publication in 2010. The interest among scholars to translate the book or parts of it into other languages, including Mandarin, Spanish, Portuguese, Turkish, German, and now Italian, or to engage with it in scholarly work, suggests that *Dark Green Religion* made an argument that many people in various disciplines and regional contexts find compelling.

Corresponding author: Kocku von Stuckrad, University of Groningen (NL).

To quote this article: Stuckrad, Kocku von. 2022. "Bron Taylor's *Dark Green Religion* after 12 years." *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 58-64. DOI: 10.26034/fr:argos.2022.3563.

 Licence by *ARGOS* and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

In his book, Taylor provides an analysis of processes of sacralising nature in North America that took shape in the nineteenth century, accelerated in their impact in the 1970s, and entered a new phase recently with what Taylor—following Roderick Nash (1989: 87–120)—calls “the global greening of religion”. In his historical reconstruction, the celebration of the first Earth Day in 1970 coincided with the renewal of and upswing in environmental movements in North America, as well as what can be called “nature religion” or “nature-as-sacred religion” (Taylor 2010: 5). What we have seen since then is a globalisation of *dark green religion*. In contrast to “green religion”, which considers environmentally friendly behaviour to be in harmony with religious duties, Taylor defines *dark green religion* as the conviction that nature is sacred, that it represents an intrinsic value, and that it therefore deserves reverence and protection (2010: 10). Hence, this is less a religion in the traditional sense of the term than it is a set of beliefs and corresponding actions, which derive from nature’s intrinsic value and its spiritual significance for human beings. In the introductory chapters of *Dark Green Religion*, included in this issue of *ARJOS*, Taylor also asserts that belief in the sacrality of nature does not necessarily involve belief in supernatural beings or forces. Hence, *dark green religion* can be understood as a “religion of immanence” that identifies the sacred in empirically accessible nature. This also means that the differentiation between “religion” and what many people rather would call “spirituality” gets blurry. Taylor, along with Benson Saler (1993) and others, focuses on the “family resemblances” that social phenomena may have with longstanding religions, without trying to demarcate where the boundaries of “religion” lie.

From the perspective of discourse theory, which is my own scholarly habitat, I am also not so much interested in whether “religion” or “spirituality” is the most appropriate (general) term. I would describe *dark green religion* as a discursive arrangement that generates meaning and orders of knowledge related to the more-than-human world; these orders of knowledge reach broad audiences in a wide variety of social circles and offer guidance for action on individual, cultural, and political levels (for my take on “The Globalization of Dark Green Religion”, see von Stuckrad 2022: 221–231).

It is exactly this collaborative work of meaning-making with reference to the more-than-human world that makes the concept of *dark green religion*—or, more generally, of nature-based spiritualities—highly useful. As Taylor makes clear in his book, we are dealing with an intellectual and cultural movement that is shaped by scholars (both from the humanities and the natural sciences), writers, artists, practitioners of all walks of life, politicians, and environmental activists. For example, the evolutionary understanding of kinship across species can easily lead to concrete ethical convictions that criticize anthropocentric systems, as well as to new spiritual practices (such as shamanism or paganism) or to environmental action (which sees the fight for the Earth—or Gaia—as “self-defence”).

If we look at this collaborative work of what I call discourse communities across cultural locations, we can better understand the fundamental change that has been going on when it comes to critiques of human exceptionalism and the strive for planetary kinship and relationality. The Disney productions Taylor analyses in *Dark Green Religion* are a case in point, but also blockbusters such as *Avatar*, which Taylor explored after the publication of his book (2013). I think it is not an exaggeration to say that we are dealing here with a profound cultural change that establishes an order of knowledge about life on Earth in which humans are seen as embedded in structures of

nonhuman life, intelligence, and consciousness. *Dark green religion* and nature-based spirituality should therefore be considered an influential global phenomenon.

Beside films, another indication of the broad acceptance of this order of knowledge is the fact that popular scientific and literary publications, which address precisely this discursive arrangement, have become bestsellers in recent years. Examples include Robin Wall Kimmerer's *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants* (2013), Ursula K. Le Guin's *Late in the Day: Poems 2010–2014* (2016), David George Haskell's *The Songs of Trees: Stories from Nature's Great Connectors* (2018), Jeff VanderMeer's *The Strange Bird* (2018), Max Porter's *Lanny* (2019), and Elif Shafak's *The Island of Missing Trees* (2021), among many others.

Perhaps most illuminating in our context is Richard Powers' novel *The Overstory*, which was published in 2018 and immediately became a *New York Times* bestseller (more on *The Overstory* and related works in von Stuckrad 2022: 227–231). It was included in the list of the “10 Best Books of 2018” in the *Washington Post* and the *Chicago Tribune*. At the end of the year, the book was shortlisted for the 2018 Man Booker Prize, and in 2019 Powers received the Pulitzer Prize for distinguished fiction for his book. *The Overstory* is about “reimagining our place in the living world”, as a review in the *New York Times* put it.¹ The novel describes nature and especially trees as powerful and animated. Powers' trees are integrated into a communicational space that encompasses nature and human beings, whereby the trees offer long-forgotten knowledge that is decisive for the future of the planet: “A chorus of living wood sings to the woman: if your mind were only a slightly greener thing, we'd drown you in meaning. The pine she leans against says: Listen. There's something you need to hear” (Powers 2018: 4; emphasis original). Through at first inexplicable and sometimes mysterious coincidences, different characters in the novel come together to actively engage in saving endangered forests in California and other parts of the world. Only over the course of the narrative does it become clear that the trees themselves—and their intelligence—are responsible for these events. Despite their very different origins and personalities, the protagonists are initiated into an animistic world, and they sense the insignificance of the human species in comparison to nature as a whole, as well as nature's livelihood and consciousness.

Richard Powers is part of a larger discourse community. His research for the novel included reading Bron Taylor's work, as he acknowledges in an interview with Everett Hamner:

“ The book is indeed filled with what Bron Taylor would call *dark green religion*. But in most cases, it's a religion without metaphysics, which is something that even the religion of humanism can't always claim! Tree-consciousness is a religion of life, a kind of bio-panteism. My characters are willing to entertain a *telos* in living things that scientific empiricism shies away from. *Life wants something from us*. The trees say to each of these people: *There's something you need to hear*. (Hamner 2018; emphasis original)²

This example illustrates two things: First, Taylor's concept of *dark green religion* is a useful tool to analyse a wide range of spiritually, artistically, and politically influential developments in North America and Europe that are increasingly globalising. Second, the large field of nature-based

¹ For this and other reviews and information, see the author's website at www.richardpowers.net/the-overstory (22/05/2022).

² Taylor has written an essay that is, in part, about the real-life individuals who inspired some of the characters in *The Overstory* (Taylor 2019).

spiritualities, including its literary and artistic actors, is aware of academic interpretations and responds to such research in many ways. These diverse, reciprocally influential phenomena and actors represent exactly what discourse communities are all about.

2. Recent Discussions and Developments

Indeed, *Dark Green Religion* provides a rich collection of examples of a huge field of phenomena. Many more could have been added to the analysis, as Taylor points out in his new introduction to the German edition in 2020.³ As a trained sociologist of religion with a background in mixed-methods research, Taylor considered his findings in *Dark Green Religion* to be an evidence-based working hypothesis that deserves further critical investigation. Consequently, subsequent to the publication of the book, he orchestrated a multi-year comprehensive review of social scientific research, both qualitative and quantitative, to further assess the perceptions he had arrived at through his own research. This review found that worldviews and values akin to what he had called *dark green religion* are indeed gaining cultural traction; moreover, they do appear to lead to pro-environmental behaviour.⁴ Taylor also designed his own survey instrument to test whether the traits that are typical of *dark green religion* are associated with pro-environmental behaviour; the first study that included this instrument found that they are.⁵

As an important development since the publication of *Dark Green Religion* I want to mention the strong academic tendency to take animism seriously, a concept that had been negatively connotated in anthropology and the study of religion for a long time (see the different positions of Chidester 2005 and Harvey 2005a in the *Encyclopedia of Religion and Nature*). The new interest in animism also corresponds with an upswing of animistic ideas and practices in vernacular forms of religion, particularly in milieus of nature-based spiritualities. In 1999, Nurit Bird-David proposed a reassessment of the anthropological concept of animism (Bird-David 1999). This thread was taken up by other researchers, such as Anne-Christine Homborg in her exploration of “other ways of understanding indigenous peoples’ cosmologies than ‘primitive’ ” and her question of “whether these ways might allow us to understand animism, not as a failed epistemology but a relational one” (Homborg 2016: 27). This research provides new perspectives on nature-based spirituality, as expressed in religious practices such as paganism and shamanism, but which also influences cultural milieus and lifestyles such as veganism, mountaineering, or surfing. These worldviews attribute intrinsic value to nature, often with religious connotations that sacralise nature and conceive of it as animated or ensouled. Today the term “animism” is also used as a self-designation for such spiritual orientations. It is yet another example of discourse communities that scholars are intra-acting (as Karen Barad would call it; see Barad 2007: 33) with these new identifications and practices, and the study of animism has brought forth innovative analyses that

³ Taylor provides additional examples of phenomena not discussed in *Dark Green Religion*, including music and videos, at http://www.brontaylor.com/environmental_books/dgr/favorites.html (22/05/2022).

⁴ The review also found that contrary to the perceptions and hopes of some scholars and religionists, there is no compelling evidence of a significant “greening” of the world’s predominant religions. See Taylor / Van Wieren / Zaleha 2016. For a history of the scholarly ferment over religion and environmental behaviour see Taylor 2016.

⁵ In this research, the scale that was based on the dark green religion hypothesis was combined with an environmental humility instrument developed by Taylor’s collaborators in this project; see Taylor / Levasseur / Wright 2020.

radically question earlier convictions (see, for instance, Kohn 2013; Haberman 2020; Johnston 2021).

Relationality has become a key concept for analysing animistic approaches to the world. Graham Harvey's definition reflects this understanding: Animists are "people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship to others. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully (carefully and constructively) towards and among other persons" (Harvey 2005b: xi). Graham Harvey also edited an impressive *Handbook of Contemporary Animism* (2013), which confirms that we today can speak of a broad movement that connects theoretical and practical elements of spiritualities, which often position themselves outside of the more institutionalised religious traditions.

Indeed, looking at the discourses of nature-based spirituality, there is not much evidence of a negative connotation to the term animism. On the contrary, the concept stands for the (positive) assumption that everything that exists is alive and animated, even—for some—supposedly lifeless things, such as stones or rivers. This confirms the usefulness of Bron Taylor's considerations in *Dark Green Religion*, where he uses the term as a key concept to analyse *dark green religion*, distinguishing a "spiritual animism" from a "naturalistic" one (Taylor 2010: 15–16).

In conclusion, it is very good to see that with the publication of the first chapters of *Dark Green Religion* in *ARJOS*—and an Italian translation of the whole book coming up—the conversation about *dark green religion* and nature-based spiritualities enters a next round of discussion. We can only hope that this contributes to our learning to act respectfully towards and among other persons on this planet.

3. Bibliography

- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. "'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40, 67–79.
- Chidester, David. 2005. "Animism." In *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. by Bron Taylor. London / New York: Continuum International, 78–81.
- Haberman, David L. 2020. *Loving Stones. Making the Impossible Possible in the Worship of Mount Govardhan*. London/New York: Oxford University Press.
- Hamner, Everett. 2018. "Here's to Unsuicide: An Interview with Richard Powers." *Los Angeles Review of Books*, 07/04/2018 (<https://lareviewofbooks.org/article/heres-to-unsuicide-an-interview-with-richard-powers/#!>).
- Harvey, Graham. 2005a. "Animism—A Contemporary Perspective." In *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. by Bron Taylor. London / New York: Continuum International, 81–83.
- Harvey, Graham. 2005b. *Animism. Respecting the Living World*. Kent Town: Wakefield Press.

- Harvey, Graham, ed. 2013. *The Handbook of Contemporary Animism*. London / New York: Routledge.
- Haskell, David G. 2018. *Songs of Trees: Stories from Nature's Great Connectors*. New York: Penguin Books.
- Homborg, Anne-Christine. 2016. "Objects as Subjects: Agency and Performativity in Rituals." In *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization*, ed. by Peik Ingman / Måns Broo / Tuija Hovi / Terhi Utriainen. Sheffield: Equinox, 27–43.
- Johnston, Jay. 2021. *Stag and Stone: Religion, Archaeology and Esoteric Aesthetics*. Sheffield: Equinox.
- Kimmerer, Robin W. 2013. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Le Guin, Ursula K. 2016. *Late in the day: poems 2010-2014*. Oakland: PM Press.
- Nash, Roderick. 1989. *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Porter, Max. 2019. *Lanny*. London: Faber & Faber.
- Powers, Richard. 2018. *The Overstory: A Novel*. New York/London: W. W. Norton.
- Saler, Benson. 1993. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden: Brill.
- Shafak, Elif. 2021. *The Island of Missing Trees*. New York: Bloomsbury.
- Stuckrad, Kocku von. 2022. *A Cultural History of the Soul. Europe and North America from 1870 to the Present*. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Bron, ed. 2005. *Encyclopedia of Religion and Nature*, 2 vols. London / New York: Continuum International.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron, ed. 2013. *Avatar and Nature Spirituality*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Taylor, Bron. 2016. "The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr. and Claims that Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), 268–305 (<http://bit.ly/GreeningOfReligion1>).
- Taylor, Bron. 2019. "Animism, Tree-Consciousness, and the Religion of Life: Reflections on Richard Powers' *The Overstory*." *Minding Nature* 12, 42–47. Online available at <http://bit.ly/OverstoryBackstory>.
- Taylor, Bron. 2020. "Vorwort zur deutschen Neuauflage: Dunkelgrüne Religion – Zehn Jahre danach." In *Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*, by Bron

Taylor. Translated and with an afterword by Kocku von Stuckrad. Paderborn: Brill / Wilhelm Fink, XIII–XXVII.

Taylor, Bron / Gretel Van Wieren / Bernard Daly Zaleha. 2016. "The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr., to Pope Francis." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), 306–378 (<http://bit.ly/GreeningOfReligion2>).

Taylor, Bron / Todd Levasseur / Jennifer Wright. 2020. "Dark Green Humility: Religious, Psychological, and Affective Attributes of Proenvironmental Behaviors." *Journal of Environmental Studies and Science* 10 (1), 41–56 (<http://bit.ly/DarkGreenHumility>).

VanderMeer, Jeff. 2018. *The Strange Bird. A Borne Story*. New York: MCD.

About the author

Kocku von Stuckrad is professor of Religious Studies at the University of Groningen (NL). He has published extensively on links between religion, science, and philosophy in Europe and North America, most recently *A Cultural History of the Soul: Europe and North America from 1870 to the Present* (Columbia University Press 2022).

Mail: c.k.m.von.stuckrad@rug.nl



On Bron Taylor's *Dark Green Religion*: Contribution and Critiques from Social Theory

Alexandre Grandjean

Published on 19.12.2022

Abstract

In 2010, Bron Taylor published his seminal book *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, which rapidly became a “must-read” in the ongoing ecology-religion debates. A decade later, this work gained broader visibility and diffusion with a German translation. This paper aims at introducing the first two chapters of Angelica Federici's and Eleonora D'Alessandro's translation in Italian to a European continental audience. It first provides a brief genealogy of the ecology-religion debates and how it structured into an interdisciplinary field of research. Then, it details how the concept of *dark green religion* is useful for expanding ongoing scholarly discussions. On a more critical note, and from the perspective of social theory, the author suggests two critiques that challenge religious scholars and social scientists to extend current thought and reflection on *dark green religion*.


1. Introduction

In April 2017, the *International Society for the Study of Religion, Nature, and Culture* (ISSRNC) held one of its international conferences. Hundreds of scholars and activists gathered at the New School in New York, including myself. In the meanwhile, all over the country “science marches” were organized to protest against the climate change scepticism of the cabinet of the newly elected president Trump. We were all somehow concerned with the study of the ecology-religion nexus. During the official banquet of the conference, Bron Taylor received a Lifetime Award Achievement. This award honoured him as a founding member of the ISSRNC back in the year 2007. It also acknowledged his innovative contribution to this recent interdisciplinary field of study. Taylor is the author of *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future* (2010), a seminal book that now deserves to be called a “must-read” for anyone in the field.

When I first met Bron Taylor in 2017, his work was still circumscribed to an international English-speaking audience. No translation of his book had yet been published. Since then, a German translation by Kocku von Stuckrad (Taylor 2020b) is available. In this issue, *ARGOS* is publishing the first two chapters of a forthcoming Italian translation by Angelica Federici and Eleonora D'Alessandro. On this occasion, being a social scientist engaged in debates on religion and ecology, I was asked to introduce his work to a European continental audience. To do so, I will first briefly sum up and situate Taylor's concept of *dark green religion* in relation to general religion and ecology debates. I will then describe how this concept is useful for expanding ongoing scholarly discussions. Then, on a more critical note and from the perspective of social theory, I will advance two main critiques that may engage religious scholars and social scientists to extend current thought and reflection on *dark green religion*.

Corresponding author: Alexandre Grandjean, University of Lausanne.

To quote this article: Grandjean, Alexandre. 2022. “On Bron Taylor's *Dark Green Religion*: Assets and Critics from Social Theory.” *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 65-75. DOI: 10.26034/fr:argos.2022.3561.

 Licence by *ARGOS* and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

2. The historical roots of the religion and ecology debates

Studying the contemporary crossovers between religion and ecology is not entirely straightforward. Within Western European models of secularism, environmentalism and ecology are mainly associated with secular environmental experts or with Marxist criticism of the global alienation brought about by the joint venture of technology, neoliberalism, and resource extraction. To mention but two examples, in French-speaking contexts, shaped by a political imaginary of a strict division between the secular and the religious (*laïcité*), green theologies and movements invoking an ecospirituality remained largely unnoticed in the public domain until the first decades of the new millennium (Becci/Grandjean 2021). As for German-speaking contexts, several initial ecospiritual traditions emerged in the 19th and 20th centuries. However, it is the political dimension of ecology that has had the most impact on contemporary public debates. The founding of Germany's *Die Grünen* in 1980, which was one of the first green parties in Europe, is especially notable in this regard (Uekötter 2014).

Among both activists and scholars, full acknowledgement of a religious or spiritual dimension of environmentalism and ecology is new within Western European contexts. This acknowledgement is manifest in a recent change of the semantics regarding these two social categories. Religious and spiritual actors, rituals, and registers are now receiving positive valuation and legitimacy in the public domain, but also among scholars, via ecological themes. In these instances, religious actors are not necessarily envisioned as environmental experts, but they nonetheless are increasingly perceived as facilitators and mediators of an ecological ethos within popular cultures and social organizations (Koehrsen 2018; Monnot/Grandjean 2021).

From an ecological critique of religion toward a “greening” of religions

The genealogical bond between ecological thought and religion was emphasized much earlier in anglophone scholarship. Most authors trace the origin of this bond to the figure of Ernst Haeckel, the German naturalist who first coined the term of “ecology” in 1866. As described by Whitney Bauman and his colleagues, Haeckel not only called “for a new science based on the Darwinian idea of natural selection, a science to study organisms in relationship with their living and non-living environment”, but also had a moral agenda in which the study of nature should “also reveal the ‘order of nature’ and the ‘virtues’ by which human beings could live harmoniously with it” (Bauman/Bohannon/O'Brien 2011: 49). Such ideas were translated and diffused in the United States by important authors of the transcendentalist movement, such as Henry David Thoreau or Ralph Waldo Emerson. With their romantic and naturalistic creativity, these authors sought to comprehend and convey the “order” and “virtues” of relations within an ecosystem with the aim of uncovering a “natural religion” that provided an alternative to Christian dualism and sacred texts.

Opposition to established religions was common among conservationist authors of the early 20th century. Growing awareness of environmental depletion, as well as more mundane and nature-based forms of religiosity led diverse authors, including John Muir, Aldo Leopold, Albert Howard, and Rudolf Steiner, to criticize Judeo-Christian anthropocentric and utilitarian views of the non-human world. For instance, in his manifesto, the *Sand County Almanac*, the forest engineer, Aldo Leopold, claimed that “[c]onservation is getting nowhere because it is incompatible with our Abrahamic concept of land. We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us” (Leopold 1996: xviii–xix). This critique was extended and reached new heights in 1967 when medieval historian, Lynn White Jr., published a controversial paper entitled “The Historical Roots of our Ecologic Crisis” in the renowned journal *Science*.

The paper's main argument was that the origins of the ecological crisis was shaped by the West's Judeo-Christian legacy and worldview. According to White (1967: 52), "Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen", since it is premised on the superiority of the humans over the other non-humans of creation.

White's critique was aimed mainly at contemporary changes in lifestyles, values, and worldviews, questioning the accumulation of technological skills leading to the acceptance of human's superiority in shaping "nature".¹ His diagnosis of the source of the ecological crisis as religious led him to call for a remedy that "must also be essentially religious, whether we call it that or not" (White 1967: 54). In sharp contrast to secular environmental agendas, he stated that "more science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one" (White 1967: 53). Although White was not the first to accuse Christianity of being responsible for our current ecological imperilment, the controversy generated by his comments was without parallel (Sponsel 2017). In the wake of his critique, ecumenical Church organizations, theologians, religious scholars, and quantitative sociologists tried to either prove or contradict what is now known as the "White Hypothesis" (Berry 2013). Sympathy for his position among Christian actors contributed to the "greening" of some Christian institutions, such as the World Council of Churches which adopted in 1983 their program "Justice, peace and the integrity of Creation". This entailed conscientiously searching for the ecological themes and interpretations of sacred texts, theological traditions, and religious lifestyles (Monnot/Rognon 2020).

The structuration of the field of study of religion and ecology

It was only in the 1990s that the religion-ecology nexus became a structured and academic field of research inspired by Thomas Berry and led by Mary Evelyn Tucker and John Grim at the Yale Forum on Religion and Ecology. A new generation of scholars sought to broaden the role and impact of religious ethics and belonging on environmental conducts.² The *Encyclopedia of Religion and Nature* (2005) edited by Bron Taylor and *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* edited by Roger Gottlieb (2010) exemplify the efforts to gather the eclectic work of a generation of scholars who either explored the environmental ethics or the ecological specificities of distinct religious traditions. It is in this context that we must situate the emergence of the ISSRNC in 2007, and three years later the publication of *Dark Green Religion* (2010). During this period, the study of the religion-ecology nexus started to expand the perspective on what counts as religion and contemporary spirituality.

Similar to the tensions within the social scientific study of religion, the first decade of studying the religion-ecology nexus was still polarized between the study of established traditions, on the one hand, and the study of marginal holistic, alternative and private "spiritualities", on the other. In the 1990s, scholars such as Catherine Albanese crossed these boundaries by considering how the polysemic motifs of "Nature" in American culture supported religious creativity (1991). From the Puritan ethos of the first settlers through the civic religions of the 18th century, the metaphysical traditions of the 19th century and the indigenous revival and so-called New Age movements of the 20th century, Catherine Albanese considered the dominant and marginal—as well as the nature-friendly and destructive—religious expressions alike.

¹ I capitalize "Nature" when referring to the global concept and use "nature" when referring to local biotopes.

² For a detailed history of the study of religion and ecology, see Grim / Tucker 2011.

In the same vein, radical ecological movements such as *Earth First!* and the *Earth Liberation Front*, not to mention countercultural movements such as the Rainbow Family, “New Age” sacred sites or neo-pagan festivals, became innovative sites for examining the contemporary entanglements between environmental ethics and the popular dissemination of religious and spiritual worldviews (Taylor 1995; Ivakhiv 1997; Bloch 1998; Pike 2001). As scholars noticed that ecological thought and religious morals overlapped, new concepts were required to encompass phenomena bearing a “family resemblance [...] despite the absence of any clear, essential, universal trait that everyone will agree constitutes religion’s essence” (Taylor 2010: 3). At that point, the concept of *dark green religion* played a significant role in academia and in activist movements by extending the paradigm of a “greening of (world) religions” to other—and sometimes unexpected—social realms.

3. *Dark green religion* and the dissemination of the ecological thought

Taylor’s concept of *dark green religion* encompasses authors, cultural productions, social organizations, and movements that reflect on “Nature” as being “sacred”, having “intrinsic value” and worthy of “reverent care” (2010: 10). Envisioning the planet as a living and agential entity (e.g., Gaia or Mother-Earth), or believing that places, stones, plants or animals can be kin to humans and have a soul or a spirit of their own, exemplify the “experiences, perceptions, values, and practices” Taylor chose to describe with the term “*dark green religion*” (2010: 223). Be it in sports associations like the “soul surfer” subculture he uses as a case study in his book (2010: 103–126), in the American literary folklore, as well as with scientific figures such as Jane Goodall and James Lovelock or in blockbusters such as James Cameron’s *Avatar* (2009), on which he dedicated a book (2013), Taylor perceived the spread of the same kind of environmental ethic.

This ethic is *dark green* because it challenges a utilitarian and anthropocentric worldview by considering the needs and worth of biotopes and ecosystems over human interests, similar to Arne Næss (2005) concept of “Deep Ecology”. It also acknowledges a perilous and frightening future ahead. *Dark green religion* may be considered a form of “religion” insofar as it is premised on implicit religious morals much like Bellah’s conception of “civil religion” (1967). In order to distance himself from the numerous and controversial definitions of “religion” and “spirituality”, Taylor mainly points to the concept of “nature religion” which “is most commonly used as an umbrella term to mean religious perceptions and practices that are characterized by a reverence for nature and that consider its destruction a desecrating act” (2010: 5). This ecological perspective on religion is particularly noteworthy as “in the modern West, such perception has been resilient, even episodically threatening the hegemony of the monotheistic consensus and, later on, challenging secular, science-based worldviews” (2010: 8).

I argue here that the main contribution of *dark green religion* has been to grasp the coincident “greening” of various and multi-sited social actors and milieus—identified as either religious, spiritual, or secular. *Dark green religion* is an analytic concept detailing the popular dissemination of ecological knowledge, mainly in Western societies. Yet, I will further discuss an additional premise of Taylor’s work, namely the almost teleological and longitudinal dimension of *dark green religion*. Specifically, I will remark on how the concept also refers to a broader socio-cultural process, thus leading to the formation of a planetary religiosity. In a somewhat similar vein to the thesis advanced in Ronald Inglehart’s *Silent Revolution* (1977), Taylor suggests that a shift in post-material values can be observed in popular cultures and in alternative spirituality movements. These new worldviews and values promote social imaginaries and sensibilities revolving around a form of “ecological thought” that conceives of every living entity on the planet as

interconnected and interdependent, thus forming what the environmental philosopher Timothy Morton (2012) termed a “mesh”.

The coincident “greening” of the religious, the spiritual, and the secular

One important dimension of *dark green religion* is its overt contrast to some established churches which are considered at best to be *light green*, according to which they do not challenge an anthropocentric and utilitarian worldview on nature while still being environmentally engaged. On this matter, Taylor still leaves open the possibility that *light green* religious institutions may also turn *dark green* or inspire other religious movements to do so in the forthcoming years. In a retrospective paper published in 2020, he mentions the case of a non-Christian ecospiritual movement, the Church of Deep Ecology, as an example of a formally organized religious organization that acquired a tax exemption status while promoting an egalitarian “right to live” for all species (Taylor 2020a: 501).³ Liberal theological figures, such as Matthew Fox, who organizes Catholic Cosmic Masses with dance-floor, DJ sets, and praises new bodily forms of “reconnection with the Earth”,⁴ are also interesting cases where ecology and liturgy creatively entangle in anglophone contexts. Some established congregations in Continental Europe appear to be following these trends, especially in regard to the move toward a deep ecospirituality in Swiss and German parishes and Christian NGOs, as well as among Christian spokespersons (Koehrsen 2018; Monnot/Grandjean 2021). These studies have nonetheless addressed the strong institutional limits and resistances at play when *bottom-up* ecospiritual expressions seek to transform into *top-down* church organizations.

Through the category of *dark green religion*, Bron Taylor also demonstrated that the diversity of “contemporary spirituality” movements (Fedele/Knibbe 2020) has been historically shaped by moral projections of nature as a *locus* of self-experience and expression of values, harmony, and sacredness. Moreover, he demonstrated that, more than simply being narcissistic, individualistic, and depoliticized, these forms of subject-based religiosity could also foster and enhance radical environmental engagements and mobilizations. He likewise considered secular figures like primatologist Jane Goodall and cultural productions like *Avatar* (2009) as having implicit religious elements. Through the elaboration of a two-by-two typology, Bron Taylor observed different ways of sacralising Nature and of challenging the boundaries between the religious and the secular within contemporary ecological discourses and postures. In his typology, *animism* and *Gaian earth religion* combine with *naturalistic* or *supernaturalistic* approaches and epistemologies in grounding a biocentric and ecocentric ethic. Each type, however, is unstable given that

“ Dark green religious and moral sentiments are embedded in worldviews and narratives that are believed to cohere with science—but they are also often grounded in mystical or intuitive knowledge that is beyond the reach of scientific method. [...] Such an understanding also helps to explain why, even when certain types and tendencies of dark green religion can be identified, the boundaries between them remain permeable, blurred, and perpetually shifting—much like the boundaries of religion itself. (Taylor 2010: 14)

Taylor thus pointed out how although an “ecological thought” has been popularized, it nonetheless acts as a vector of sociocultural transformation. It challenges the clear-cut and modernist boundaries between the religious, the spiritual and the secular, as well as between naturalistic and supernaturalistic

³ See <http://www.thechurchofdeepecology.org/about-us/> (01/12/2022).

⁴ See <https://www.thecosmicmass.com/> (01/12/2022).

epistemologies. By bringing forth new values, holistic worldviews, and social preoccupations at both the individual and institutional levels, ecology fosters what the sociologist Ulrich Beck has termed a “metamorphosis of the world” that involves a “new way of generating critical norms in the age of global risks” (2016: 39) and that also entails new norms and aesthetics that can easily be related to *dark green religion*.

Toward a new planetary religious ethic?

In reading Bron Taylor’s work closely, one gains insight into how *dark green religion* is more than just a concept. It is invested with a militant aspiration for a radical sociocultural shift. However, in the context of conservationist milieu, international NGOs, American literary folklore, the psychedelic and Zen counterculture of the 1960s or indigenous communities and coalitions, Taylor observed a similar ethical move toward a biocentric or ecocentric view of Nature and non-humans. Starting with Earth-day in 1970, he contended that a massive cultural and ontological shift began to occur worldwide. Be it in the global North or South, he saw individuals and societies as gradually leaving a dominant “shallow” environmentalism centred mainly on struggles against pollution and resource depletion. Instead, he believed we were heading toward a “deep ecology” premised upon radical changes in lifestyles, symbolic representations, and values, and which was concerned with “diversity, complexity, autonomy, decentralization, symbiosis, egalitarianism and classlessness”, in accordance with the Norwegian philosopher Arne Næss’ (2005: 7) influential ideas.

Whereas Taylor is more cautious when it comes to predictions and acknowledges the contemporary religious and scientific resistance toward these new environmental ethics, in his conclusion to *Dark Green Religion* (2010), he still suggests that a *dark green epidemic* might occur among intellectual elites and policymakers. In one recent writing, Taylor openly assumes that “we might be witnessing the nascent stages of a new global nature religion emerging in such cultural creativity” (2020a: 498). This “new global nature religion” would have the peculiarity of incorporating and merging evolutionary and scientific knowledge on ecosystems with a human sense of “awe”, “sacredness”, and “duty” to preserve the planet. For Taylor, this vision is still open to numerous models of social transition currently discussed in the environmental humanities. He nonetheless appears to favour a vision in which “spirituality” is positively viewed as a catalyst for more healthy, resilient, and sustainable lifestyles.

4. Dark green religion and social theory

I will now address at least two main lines of constructive criticism of *dark green religion* from the perspective of social theory, a perspective that did not so far engage much with Taylor’s work. The first line deals with Bron Taylor’s comparative method of “family resemblance” and narrow understanding of “religion” as singular. The second line of criticism contends that *dark green religion* has not been sufficiently connected to broader processes of secularization, religious pluralization, globalization, or politicization. Nor has it been adequately related to the emergence of new social movements and expressive selfhood, as theorized by James Beckford with respect to the study of contemporary religious landscapes (2003).

Context matters in *dark green religion*

Although Bron Taylor avoids adopting a universalizing stance on “religion” and conceives it more as an umbrella term, his strategic flexibility on the definition is also a weakness of his concept. On the one hand, it enables new understandings and descriptions of how an ecological thought has circulated within popular cultures in the form of values, imaginaries, and discourses inspired by diverse contemporary

religious traditions. On the other hand, it does not fully acknowledge the impact of social structuration, political and religious landscapes, power relations or national, contextual, confessional, professional, and linguistic specificities on how social actors consider “Nature” to be sacred or they attribute intrinsic and “spiritual” value to local biotopes.

Whereas Taylor conceives *dark green religion* as a broad analytic category, in sociological terms, it appears that we are rather witnessing a plurality of green religious and ecospiritual movements which consider “Nature” and “spirituality” to be unifying and universal notions. In practice, however, their claims about the universality of “Nature” and the “Self” diverge significantly (See Becci/Grandjean 2022) and are grounded in the specificity of local settings, social organizations and needs. For instance, I have shown in my own research that in the context of the Swiss wine-crafting scene an esoterically-driven agronomy—biodynamics—is locally becoming an “umbrella term” for numerous holistic, creative, and alternative care practices. Bron Taylor’s concept has been adapted into *dark green agronomies* which fit better with professional expectations on wine “expressiveness” and quality (Grandjean 2021). Namely, Swiss wine-crafters translate an overall *dark green* environmental ethic into the language and needs of agronomic methods of production. The staging of a biocentric or ecocentric ethic is action-orientated and entwined with my informants’ own logic of distinction within the Swiss and European wine market. These results suggest that “context matters” more than ever for understanding ecology as an emergent and encompassing sociocultural phenomena in highly localized and specific settings. While analyses that are attentive to contextual variants may give rise to new lines of criticism of *dark green religion*, they may also facilitate and clarify movements from etic to emic understandings of the concept—and reversely.

On the political forms given to “religion” and “spirituality”

I agree with Bron Taylor’s observation of a socio-cultural turn comprising a “new global nature religion” and a climate of “cultural creativity”. However, we should be meticulous in documenting on the field the variety of forms that entail these biocentric and ecocentric ethics, especially the way they are framed as “religious” or “universal” by their promoters. In a recent paper, Peter Beyer (2020) has convincingly argued that the forms given to “religion”, “spirituality”, or “culture” in public debates have strong performative dimensions. In the cases of the Canadian politics of recognition surrounding indigenous nations or reconsiderations of a French model of *laïcité* in Catholic Quebec, for instance, delineating identities, symbols or rituals as “religious”, “spiritual”, or “cultural” reflects distinct political orientations and objectives. Depending on the particular context in question, the display of a Christian cross in a national assembly or an indigenous rite of purification may generate political support, be challenged as problematic, or remain a largely banal and uncontested symbol of cultural heritage. In the case of *dark green religion*, it remains unclear what roles may play the explicitly religious or the religious-resembling rhetoric, aesthetics, and practices described by Taylor within political negotiations and global political struggles. For instance, in the climate youth movements or in more secular environmentalist NGOs, how are *dark green* religious registers being valorised, challenged, or eluded in favour of other ecological modes of communication and critiques?

Another limit to *dark green religion* may be that Bron Taylor does not interrogate religion as a wide and dynamic sociocultural phenomenon, “lived” in the everyday world by concrete and yet differentiated social actors. Of course, it would be inconvenient to blame Taylor for not following recent social scientific debates on religion, especially in regard to globalization, pluralization, multiple secularities, or the formation of new cultures of the selves. Yet, seeking out overall religious resemblances as well as enforcing ambivalent terms such as “nature religion” or “spirituality” without interrogating the

transformations and moving boundaries of contemporary religious expressions may be misleading and overlook the complexity of specific socio-cultural settings. This is a risk that comes with comparing extremely different contexts, which requires attending to how local meanings and forms are polysemic, interactional, fluid, possibly conflictual, as well as to how they are often grounded in (post)colonial encounters. In that sense, monographic fieldwork can provide in-depth insights which may endorse or question the broad epistemology revolving around the category of *dark green religion*.

Frédérique Louveau's (2021) analysis of the Sukyo Mahikari in Dakar, Senegal is illustrative in this regard. The Sukyo Mahikari are a new religious movement that originated in Japan and gained public visibility and recognition in Western Africa through their engagement with the pan-African project of the Great Green Wall. With the de-colonization process, Senegal inherited the French model of *laïcité*, though Sufi brotherhoods continue to play a central role in civic life. The Sukyo Mahikari, which are generally considered a "cult" in Senegal, managed to challenge the religious *status quo* by performing a restorative ritual at the Ministry of the Environment, which has been broadcasted on national television. On the one hand, their performance was informed by their ecological involvement with the project of the Great Green Wall. On the other hand, the participants employed Sukyo Mahikari's green theology, as well as elements that resonated with local histories and beliefs about nature spirits, trances, and possessions. For Louveau, this produced a "creative misunderstanding" that entailed diverse interpretations of the group's performance as "religious", "spiritual", "cultural", or even "ecological". This case study suggests that different politics of religious recognition, as well as models of environmentalism, secularism, and pluralism, may also shape the public expression and diffusion of *dark green religion*. In American religious landscapes, labelling an ethic as "religious" and "spiritual" is a way of fostering an interdisciplinary linkage between a wide array of scholars concerned about the environment and potentially interested in forming new environmental coalitions. Whether in the context of different European models of secularism or Senegal's postcolonial religious configuration, their concerns are integrated within different intellectual traditions, histories of social movements, and structures of civic and academic militancy.

5. Conclusion: The planetary future of *dark green religion*

More than a decade after the publication of *Dark Green Religion* (2010), it is worth discussing the work's strengths but also its limitations through the lens of social sciences of religion. In the realm of religious and environmental studies, Bron Taylor is the scholar who has most clearly articulated how clear and clean modernist divides between the religious, the spiritual, and the secular are overtly challenged in diverse ecological visions and expressions. His writings detail a turn accompanying the popular recognition of a global Nature in diverse localities. The global proliferation of the concept of *dark green religion* seems to be gaining momentum with German and Italian translations of the seminal book in which it was developed. It is probable that other academic publishers will continue this trend by contributing to the further dissemination of Taylor's work. This will invariably bring new criticisms but also new extensions of the concept, as well as its expansion to a wider variety of academic disciplines, as well as national and linguistic theoretical traditions. This will, in turn, help to keep religion and ecology debates lively, passionate and epistemologically stimulating. In this introduction, I have provided a brief overview of how social theory in general, and insights from the social sciences of religion in particular, may help refine the concept of *dark green religion*. This, I have argued, may be accomplished by bridging the debates with contemporary theorizations of secularization and spiritualization. It may also be accomplished by undertaking in-depth ethnographic work that explores processes of social structuration

that materialize when the entanglement of ecological awareness and religion yields newly shared environmental ethics.

6. Bibliography

- Albanese, Catherine L. 1991. *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, Whitney A. / Richard R. II Bohannon / Kevin J. O'Brien. 2011. "Ecology: What is it, Who Gets to Decide, and Why Does it Matter?" In *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, ed. by Whitney A. Bauman / Richard R. II Bohannon / Kevin J. O'Brien. New York: Routledges.
- Becci, Irene / Alexandre Grandjean. 2021. "Toward a 'spiritualization' of ecology? Sociological perspectives from francophone contexts." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15 (3), 287–296.
- Becci, Irene / Alexandre Grandjean. 2022. "Is Sacred Nature Gendered or Queer? Insights from a Study on Eco-Spiritual Activism in Switzerland." *Religions* 13 (1). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13010023>.
- Beck, Ulrich. 2016. *The Metamorphosis of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. 2003. *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96 (1), 1–21.
- Berry, Evan. 2013. "Religious Environmentalism and Environmental Religion in America." *Religion Compass* 7 (10).
- Beyer, Peter. 2020. "Religion in Interesting Times: Contesting Form, Function, and Future." *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 81 (1), 1–19.
- Bloch, Jon P. 1998. "Alternative Spirituality and Environmentalism." *Review of Religious Research* 40 (1), 55–73.
- Fedele, Anna / Kim E. Knibbe, eds. 2020. *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangle of Religion, Secularity and Spirituality*. New York: Routledge.
- Gottlieb, Roger. 2010. *The Oxford Handbook of Religion and Ecology, Oxford Handbooks*. Oxford: Oxford University Press.
- Grandjean, Alexandre. 2021. "Biodynamic Wine-Crafting in Switzerland: The Translation and Adaptation of Rudolf Steiner's Cosmology into Dark Green Agronomies." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 14 (3), 317–343. DOI: <https://doi.org/10.1558/jsmc.40151>.
- Grim, John / Mary E. Tucker. 2011. "Intellectual and Organizational Foundations of Religion and Ecology." In *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, ed. by Whitney A. Bauman / Richard R. II Bohannon / Kevin J. O'Brien. New York: Routledge.
- Inglehart, Ronald. 1977. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.

- Ivakhiv, Adrian. 1997. "Red Rocks, "Vortexes" and the Selling of Sedona: Environmental Politics in the New Age." *Social Compass* 44 (3), 367–384.
- Koehrsen, Jens. 2018. "Religious Agency in Sustainability Transitions: Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support." *Environmental Innovation and Societal Transitions* 27: 4–15.
- Leopold, Aldo. 1996 [1949]. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- Louveau, Frédérique. 2021. "Spirits of the Great Green Wall in Senegal: Spirituality, Ecology, and Secularization." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 14 (3), 368–389. DOI: <https://doi.org/10.1558/jsmc.40149>.
- Monnot, Christophe / Alexandre Grandjean. 2021. "Advocating in Ecology Through Meditation: A Case Study on the Swiss 'Inner Transition' Network." In *Religion, Law and the Politics of Ethical Diversity*, ed. by Claude Proeschel / David Koussens / Francesco Piraino. London: Routledge.
- Monnot, Christophe/Frédéric Rognon. 2020. *Eglises et écologie : Une révolution à reculons*. Genève: Labor et Fides.
- Morton, Timothy. 2012. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Næss, Arne. 2005. "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary." In *Selected Work of Arne Næss*, ed. by Alan Drengson and Harold Glasser. Dordrecht: Springer, 7–12.
- Pike, Sarah M. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press.
- Sponsel, Leslie. 2017. "Lynn White Jr., One Catalyst in the Historical Development of Spiritual Ecology." In *Religion and Ecological Crisis: The "Lynn White Thesis" at Fifty*, ed. by Todd Le Vasseur / Anna Peterson. New York: Routledge, 88–102.
- Taylor, Bron, ed. 1995. *Ecological Resistance Movements: The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Bron, ed. 2005. *The Encyclopedia of Religion and Nature*. London: Continuum.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron. 2013. *Avatar and Nature Spirituality*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Taylor, Bron. 2020a. "Dark Green Religion: A Decade Later." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 14 (3), 496–510.
- Taylor, Bron. 2020b. *Dunkelgrüne Religion: Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*, transl. by Kocku von Stuckrad. Leiden : Brill.
- Uekötter, Frank. 2014. *The Greenest Nation? A New History of German Environmentalism*. Cambridge: The MIT Press.
- White, Lynn Jr. 1967. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (3767), 1203–1207.

About the author

Dr. Alexandre Grandjean is a senior researcher and lecturer at the Institute for the Social Sciences of Religion at the University of Lausanne (Switzerland). His research focuses on the diffusion of popular ecospiritual references in agriculture, cultural productions, social movements, public administrations and in the academia. His papers can be read in journals such as *Ethnologie française*, the *Archives des sciences sociales des religions*, the *Journal for the study of religion, nature and culture* or the *Journal of religion in Europe*.

Email: alexandre.grandjean@unil.ch



La thèse de Lynn White Jr : un programme retentissant et son revers

Christophe Monnot

19.12.2022

Résumé

Il est extrêmement rare qu'une réflexion sur les relations entre les êtres humains, la religion et la nature ne se réfère pas à la publication de la fameuse thèse de White « The Historical Roots of our Ecologic Crisis » (1967). Les intentions de la contribution de White se voulaient véritablement « programmatiques » en suggérant des réformes de la théologie chrétienne. L'argument de cet article est de souligner que l'historien appelait par sa conférence à une réforme du christianisme, en mettant en lumière sa responsabilité dans la crise environnementale. Pour étayer cette position, nous nous appuyons, au-delà de la thèse de 1967, sur deux autres publications postérieures que nous présenterons dans cet article. Nous relèverons qu'en voulant infléchir la théologie chrétienne, White pensait influencer les valeurs occidentales sur l'écologie. L'ironie du sort est qu'il est bien venu à participer à un mouvement de réforme de la théologie, mais la sécularisation a depuis frappé à la porte de l'Occident annulant la potentialité qu'une théologie dissémine des valeurs fondamentales pour la société.

1. Introduction

Dans ce premier numéro d'une revue qui se veut « programmatique », j'aimerais discuter d'une impulsion « programmatique » très connue et régulièrement citée dans la thématique à laquelle ce numéro est consacré. Il s'agit de l'article de Lynn White, Jr paru dans la revue *Science* (White 1967) reprenant intégralement la conférence « The Historical Roots of our Ecologic Crisis » prononcée le 26 décembre 1966 à l'*American Association for the Advancement of Science*. Cette conférence est considérée comme une des premières contributions scientifiques explicitant la relation entre religion et crise écologique.¹ L'auteur y dénonce, notamment, le rôle majeur de la mentalité découlant du christianisme occidental dans la crise écologique actuelle. Il est extrêmement rare qu'une réflexion sur les relations entre les êtres humains, la religion et la nature ne se réfère pas à la publication de cette fameuse conférence de 1966. Souvent résumée par cette citation : « Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen » (White 1967 : 1205), ces renvois ne donnent qu'une version biaisée des propos de White. Les intentions de la contribution de White se voulaient véritablement « programmatiques », une thèse, et, à partir de cette dénonciation, les propos allaient bien plus loin en suggérant des réformes de la théologie chrétienne (Larrère 2020).

Dans une perspective wébérienne, l'auteur pointait l'affinité élective entre le christianisme occidental, particulièrement son anthropocentrisme, et une vision, qui en découle, considérant l'environnement

¹ Mentionnons que lors de l'Assemblée générale du conseil œcuménique des Églises (COE) de 1961 à New Delhi, le théologien Joseph Sittler avait déjà pointé la responsabilité de la conception anthropocentrique du salut dans la théologie chrétienne (Sittler 1962).

Auteur de contact : Christophe Monnot, Université de Strasbourg.

Pour citer cet article : Monnot, Christophe. 2022. « La thèse de Lynn White Jr : un programme retentissant et son revers. » *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 76-85. DOI : 10.26034/fr.argos.2022.3562.



Licence par *ARGOS* et l'auteur. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

comme une ressource à exploiter ou à dominer. L'intention de White, par cette dénonciation, était d'impulser une véritable inflexion. Puisque la matrice religieuse chrétienne a été le lit de valeurs entraînant la crise écologique actuelle, changeons la matrice, afin qu'elle dissémine des valeurs et promeuve, en Occident, une nouvelle attitude écologique et responsable.

Malgré les nombreux renvois à l'article de White, sa dimension programmatique est constamment éludée – à l'exception notoire de Grinevald (2010), de Taylor (2016) ou encore de Levasseur et Peterson (2017) – pour ne laisser place qu'au constat de départ : le caractère anthropocentrique du christianisme, responsable de la crise écologique. Pourtant Lynn White Jr n'a pas caché son programme ni ménagé sa peine pour l'explicitier. Il reviendra, à la suite du débat généré par son premier article, préciser ses propos et répondre à ses détracteurs dans un deuxième article. Puis, quelques années plus tard, il publiera un article dans la revue du Conseil œcuménique des Églises (COE) *The Ecumenical Review*, où il discutera les conséquences pour l'environnement de l'idée de charité chrétienne. Une contribution explicite à la réflexion théologique dans le but de faire émerger une nouvelle matrice chrétienne favorable à l'environnement.

L'argument que nous défendons ici est de souligner que l'historien défendait une thèse, lors de sa conférence, mettant en lumière la responsabilité chrétienne dans la crise environnementale pour appeler à une réforme du christianisme. Un appel programmatique qu'il a ensuite développé. Nous montrerons en quoi Lynn White Jr a tenté de faciliter l'émergence d'une théologie englobant la problématique écologique. Pour étayer cette position, nous nous appuyerons au-delà de l'article de la conférence, sur deux autres écrits postérieurs déjà mentionnés. Afin de suivre le raisonnement de l'auteur, un spécialiste mondialement reconnu de l'histoire de la technique au Moyen Âge (White 1962), et d'approfondir ses arguments, nous présenterons chronologiquement chacun des trois articles.

Nous relèverons qu'un programme, aussi académique soit-il, ne maîtrise ni sa réception ni son développement. En voulant infléchir la théologie chrétienne, White pensait influencer les valeurs occidentales sur l'écologie. L'ironie du sort est qu'il est bien parvenu à influencer un mouvement de réforme théologique sur la Création, que toutes les grandes Églises chrétiennes ont mené, dès la fin des années 1960. Cependant, ces Églises qui étaient encore audibles dans les années 1960-1970 ont, depuis, peu à peu perdu de leur influence. La sécularisation a frappé en Occident au point que presque plus personne ne pense qu'une théologie va disséminer des valeurs fondamentales pour la société.

En dehors du fait qu'un programme demeure une intention qui a ses limites et surtout ne maîtrise forcément pas le cours du temps et de l'histoire, nous concluons en montrant que White, en voulant suivre une réflexion historique à la Max Weber, en a oublié un point essentiel : il n'y a pas de causes à effet entre religion et certaines valeurs de société, mais bien des « affinités électives » dont les acteurs ne maîtrisent pas les ressorts.

2. La conférence et sa rapide publication dans la revue *Science* (1967)

Pour saisir l'intention et l'impact de la conférence de White et de sa publication « The Historical Roots of our Ecologic Crisis », il faut les replacer dans le contexte de la fin des années 1960. Les États-Unis nagent, à cette époque, en plein mythe de toute-puissance militaire et technologique. La conquête spatiale, tout d'abord avec le programme Apollo qui allait emmener l'homme sur la lune moins de deux ans après la conférence. La maîtrise de l'énergie nucléaire, ensuite, devait assurer aux États-Unis une forme de suprématie mondiale. Il y aurait bien d'autres éléments à citer, mais il est évident que pour une part importante de la population américaine, cette situation de toute-puissance est à mettre aux

bénéfices de la civilisation chrétienne. Cependant, une autre partie de la population, plus jeune, se révolte. Un mouvement de contre-culture émerge impliquant une contestation toujours plus importante contre la guerre du Vietnam, contre la ségrégation raciale et sexuelle ainsi qu'un attrait nouveau pour les drogues et les spiritualités orientales.

Ce contexte rapidement brossé fournit déjà une première indication sur le quiproquo entre les intentions et la réception de la thèse de White. C'est sur la critique du christianisme triomphant que la thèse sera majoritairement publicisée dans le monde anglo-saxon, car ce sont surtout les milieux de la contre-culture et écologistes qui ont discerné l'appel à changer de paradigme. Cependant, notre attention doit également se porter sur la deuxième partie de l'argumentation, où l'auteur propose tout d'abord un remède à l'anthropocentrisme découlant du christianisme occidental. « Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not » (White 1967 : 1207). Mais ceux qui ne connaissent la thèse de White que sous l'angle de sa charge contre le christianisme seront surpris de lire que pour l'auteur la solution religieuse ne se trouve pas hors du christianisme, mais bien à l'intérieur de celui-ci. Il relève que « The beatniks, who are the basic revolutionaries of our time, show a sound instinct, in their affinity for Zen Buddhism, which conceives of the man-nature relationship as very nearly the mirror image of the Christian view. [...] and I am dubious of its viability among us » (White 1967 : 1206).

Pour l'auteur, c'est en cherchant des conceptions chrétiennes que nous parviendrons à réformer la vision chrétienne du monde. Il propose alors de se tourner vers Saint François d'Assise. « Possibly we should ponder the greatest radical in Christian history since Christ : Saint Francis of Assisi » (White 1967 : 1206). Cela n'est cependant pas totalement étonnant puisque White faisait partie d'une élite intellectuelle qui réfléchissait déjà dans les années 1960 aux conséquences de la religion sur les comportements écologiques. Il ouvre d'ailleurs sa conférence sur une conversation qu'il y eut sur ce sujet avec Aldous Huxley (White 1967 : 1203). De plus, White était presbytérien et n'a jamais renié ses appartenances religieuses, fils de pasteur de l'Église presbytérienne de San Francisco, il avait même étudié la théologie à l'*Union Theological Seminar* (Grinevald 2010 : 51-60).

Mais pour bien comprendre la pensée de Lynn White Jr, il faut mentionner qu'il suit un raisonnement à la Max Weber. La religion forme des valeurs avec des conséquences sur les conduites des individus composant ainsi une éthique, ici, responsable de la crise environnementale. L'historien argumente donc que pour changer de mentalité face à l'environnement, il faut s'attaquer à ses racines, la religion à la base de cette éthique. Il propose alors, pour changer de matrice, de réformer la religion dominante et responsable de la crise : le christianisme occidental.

Les spiritualités alternatives soutenues par les mouvements de la contre-culture ont le désavantage, selon l'auteur, qu'elles ne forment pas une matrice. Elles ne seraient pas assez dominantes et stables pour constituer des normes capables de changer les mentalités. Si la première partie dénonçant les effets du christianisme est très connue, très peu est dit sur la deuxième partie de l'argumentation de White. On saisit ainsi la portée programmatique de la critique de l'auteur qui dénonce le christianisme pour mieux le réformer. Bien que le débat ait surtout été retentissant dans le milieu anglo-saxon, spécialement sur la première partie de la conférence, l'auteur reviendra aussi bien sur la deuxième partie que sur la première dans la réponse qu'il donnera ensuite à ses critiques.

3. La poursuite du débat (1973)

À l'initiative du professeur de physique Ian G. Barbour (1973), qui s'est illustré par son dialogue entre les théologiens et les scientifiques, White va prolonger les propos de sa première thèse en répondant aux critiques et participants au débat suivant sa conférence de 1966. Dans ce deuxième article « Continuing the Conversation » (White 1973), l'auteur introduit son propos en racontant un voyage à Ceylan. Il se souvient des chemins bordés de nids de serpents que personne ne touchait à cause des croyances en la réincarnation. Ce souvenir permet à Lynn White Jr de préciser son propos sur l'influence de la religion défendue dans la conférence de 1966. « Every culture, whether it is overtly religious or not, is shaped primarily by its religion » (White 1973 : 57). La religion forme une matrice de valeurs qui façonne les manières de se comporter dans une société donnée. Pour l'auteur, les dommages écologiques ne sont pas tous des conséquences des valeurs religieuses, mais la matrice que forme la religion orientera de manière décisive les attitudes envers l'environnement.

L'historien revient dans ce texte sur le christianisme latin pour préciser que le protestantisme est bien partie prenante de ce christianisme. Ce dernier forme une attitude favorable à l'émergence de la technologie qui aura des conséquences dévastatrices pour l'environnement. Bien sûr, les facteurs contribuant à l'avancée des sociétés occidentales sont multiples, cependant « Clearly, Latin Christianity came to feel that an advancing technology was an aspect of high spirituality » (White 1973 : 59). L'auteur poursuit en observant que « There may have been other factors contributing to this advance, but the novel Western medieval [Christian] value structure is central and essential to our understanding » (White 1973 : 60). Dans cet article, l'auteur réaffirme le primat de la matrice chrétienne occidentale dans la crise écologique face aux arguments entendus après sa première thèse qui tentent de les minimiser pour des raisons fort différentes.

Un point essentiel à souligner ici est que Lynn White Jr esquisse une deuxième alternative chrétienne. Après avoir proposé l'exemple de Saint François d'Assise lors de sa conférence, il propose de revenir, dans cet article, sur le *Benedicite* de la version grecque de Daniel (3 : 57-90) (White 1973 : 61). Dans ce texte tous les éléments louent le Créateur, contredisant la vision judéo-chrétienne anthropocentrique. White regrette d'ailleurs que le *Benedicite* ne fasse pas partie de la liturgie protestante, mais l'ancien et premier secrétaire du COE, Willem A. Visser 't Hooft (1974a : 177), remarque, qu'en fait, White aurait simplement pu citer le Psaume 148 qui dit exactement la même chose. Le dualisme homme-nature étant très profondément ancré en nous, White constate qu'il est presque impossible de l'éradiquer de nos vies. Nous devons alors changer nos attitudes et actions concernant l'écologie. Pour lui « The religious problem is to find a viable equivalent to animism » (White 1973 : 62).

Il termine son article en fustigeant la nouvelle image à la mode, depuis l'alunissage d'Apollo 11 en 1969, de la terre comme un vaisseau, le « Spaceship Earth », en montrant que nous sommes en bien plus grand danger qu'il n'y paraît. Il souligne que la métaphore prépondérante à cette époque du vaisseau terre « is, in fact, ecologically terrifying. A spaceship is completely a human artifact, designed to sustain human life and for no other purpose » (White 1973 : 63).

Dans ce deuxième article, on observe des précisions sur l'argumentation à la Weber proposée par l'auteur, celle de la religion imprimant des valeurs dans une société particulière. Il insiste ici non plus sur l'anthropocentrisme, décrit comme la racine fondamentale de la crise écologique dans le premier article, mais sur les valeurs de la chrétienté latine valorisant la maîtrise de la technologie avec des conséquences dévastatrices sur l'environnement. Il approfondit également la proposition d'une alternative chrétienne.

Dans ce second article, on remarque une structure identique au premier. On peut alors observer que la proposition d'une alternative proprement chrétienne pour rompre avec les conséquences de la technologie et de l'anthropocentrisme n'est pas fortuite. Lynn White Jr ne cherche pas à simplement dénoncer le christianisme, mais à souligner un mécanisme historique à corriger en réformant la théologie chrétienne, en la dépouillant de ses *a priori* anthropocentriques.

De manière tout à fait intéressante, White suit parfaitement le débat théologique puisque dans l'intervalle, les théologiens ont pris acte du caractère anthropocentrique de certains textes et proposé des nouvelles manières de les interpréter, comme celle de *dominer* la terre par celle de la *gestion* diligente, avec l'idée de l'être humain comme jardinier, etc. Ceci étant acquis, il peut alors avancer dans son programme et dénoncer d'autres effets néfastes du christianisme comme celui découlant d'une vision presque exclusivement positive de l'usage de la technologie. Il continuera dans ce sens, comme on le verra ci-dessous, puisqu'il contribuera même au débat théologique en cours au sein du COE.

4. Une idée renouvelée de la compassion chrétienne (1978)

Le troisième article de Lynn White Jr (1978) va encore une étape plus loin dans sa démarche programmatique puisqu'il se consacre principalement à discuter des effets néfastes induits par la charité chrétienne, thème central dans le christianisme. Il va en proposer une compréhension renouvelée pour permettre la dissémination de valeurs plus propices à la cause environnementale. Soulignant cette intention, l'article est publié en 1978 dans la revue du COE *The Ecumenical Review*. Cette publication démontre, pour une part, que les théologiens n'ont pas été insensibles à la thèse et aux arguments de Lynn White Jr. Deuxièmement, que l'historien continue de nourrir son intention programmatique en contribuant directement au sein de la théologie œcuménique pour travailler à cette transformation de la matrice chrétienne.

À cette fin, White revient sur l'histoire de la charité chrétienne qu'il préfère appeler compassion, estimant le premier terme historiquement galvaudé. « I have decided to use the word compassion to indicate what Christians do to actualize love in time and space » (White 1978 : 100).

L'idée centrale de l'article est de montrer que le contexte de l'émergence de la charité chrétienne a complètement changé. Il est primordial de la reconsidérer pour que son intention prenne en compte les circonstances de la crise écologique. En effet, l'expression de la compassion dans le christianisme naissant provenait d'une situation de pénurie chronique, alors qu'actuellement, la planète est surpeuplée, avec des biens en abondances.

L'auteur souligne l'évolution de la charité chrétienne en cinq grandes étapes historiques. La première se situe à l'Église naissante, en une époque où la pauvreté est omniprésente. La charité chrétienne s'exerce alors davantage pour le donateur que pour le bénéficiaire, car par son acte, le donateur bénéficie d'un retour spirituel, d'un rapprochement avec Dieu. Cette attitude est largement dominante jusqu'au XIII^e siècle au moins. C'est alors que White distingue une deuxième étape historique, conséquence de l'idée naissante de purgatoire, avec les indulgences qui vont diriger la charité chrétienne vers la pratique moins centrée sur les intérêts directs du donateur. Celui-ci pourra exercer la charité pour les autres. Son don pourra sauver d'autres que lui et faire profiter spirituellement les personnes envers qui le don est adressé.

L'étape suivante est celle déjà énoncée dans les précédents articles de l'avènement de la technologie – spécialité de White – qui sera identifiée par le clergé comme une activité moralement bonne. Cette période est caractérisée par le fait que les technologies permettent à la population de croître, tout en

restant mesurée – les vagues épidémiques, et de peste notamment, préviennent effectivement l'Europe de la surpopulation. Puis, avec la découverte du Nouveau Monde, les perspectives de bien-être matériel s'ouvrirent tout en éloignant les périls liés à la surpopulation.

L'étape d'après est celle de la révolution industrielle. « A new stage of western euphoria emerged about 1850 when the marriage of engineering with science began to produce unprecedented means of exploiting natural substances and forces for mankind's use » (White 1978 : 102-103). Cette révolution eut aussi des impacts sur la pensée chrétienne et l'éthique de la compassion. On prend conscience dès lors que la pauvreté, l'ignorance et la maladie peuvent être abolies. Le christianisme social s'emploiera par compassion à apporter des mesures d'aide, d'hygiène, de soins et d'éducation aux plus démunis. Un effet collatéral de ces œuvres de charité est la croissance accélérée de la population mondiale : « Out of compassion, Christians have kept millions alive with the result that they starve, » (White 1978 : 103).

La dernière étape identifiée par l'auteur est celle de l'ère post-industrielle, potentiellement tragique, car le globe entier produit et travaille comme si les ressources naturelles étaient inépuisables. Dans ce contexte, il est urgent de sortir la compassion chrétienne de sa compréhension traditionnelle, basée sur un contexte humain de pénurie chronique.

Pour sortir le christianisme d'une compréhension « obsolète » (White 1978 : 104) de la charité, il propose une compréhension renouvelée de la compassion en reprenant l'exemple de Saint François. Sa considération de toutes les créatures comme frères et sœurs de l'être humain unis dans une louange à Dieu permet à l'auteur de proposer de caractériser la compassion comme « showing reverence actively to another being » (White 1978 : 105). Cette compréhension aura également des incidences sur la pensée scientifique. Les progrès de la science permettront de mieux appréhender le bien-être des autres créatures, mais aussi les interrelations de ce bien-être avec d'autres facteurs sociaux ou environnementaux.

L'augmentation démographique découlant autant des progrès techniques que de la conception classique et non renouvelée de la compassion conduit indubitablement vers la surpopulation humaine qui pose un problème majeur à la création dans son ensemble. De manière ironique, White se demande si nous devons espérer une nouvelle peste qui redonnerait des territoires à la nature ? ou devons-nous espérer une guerre atomique qui détruirait une grande partie de l'humanité ? Pour souligner son ironie, il répond par : « I hesitate » (White 1978 : 108).

Ce dernier article est un prolongement de la thèse émise un peu plus de dix ans auparavant pour questionner la vision anthropocentrique de la théologie chrétienne et ses conséquences. La sortie de cet article paraît à un moment charnière selon l'auteur : « Today, Christian ethics is in the greatest crisis of its history of two millennia » (White 1978 : 109). Effectivement, comme nous le verrons dans la partie suivante cette contribution est publiée dans un moment d'intenses discussions théologiques sur la sauvegarde de la création dans le sillage de la conférence du COE à Nairobi (1975) qui impulsera le processus conciliaire Justice, paix et sauvegarde de la Création (JPSC) à Vancouver (1983).

5. Un programme intellectuel qui atteint son but

L'influence de Lynn White Jr sur la pensée théologique autour de la question de la sauvegarde de la création est manifeste (même si les auteurs sont rarement d'accord avec la thèse de l'article). Relevons simplement la publication de ce qui est considéré comme le premier ouvrage de réflexion théologique

sur l'environnement (Cobb 1972). Son auteur, le théologien John Cobb, dira plus tard que la contribution de White a été une importante source d'inspiration :

“ I also read the famous essay 'The Historical Roots of the Environmental Crisis' by Lynn White, Jr. This enabled me to see that redirecting the human community away from disaster was closely connected to my personal and professional vocation as a theologian. Christianity was certainly not the cause of the environmental crisis. But the dominant formulation of Christian theology had encouraged basic attitudes that supported the unsustainable exploitation of the natural world. Very little that was being said by the church or its theologians was helping to redirect its own energies or those of the larger society in the way that was needed. There was work for the theologian to do. (Cobb 1992 : 1-2).

Cette influence ne s'est d'ailleurs pas cantonnée à quelques théologiens, elle s'est fait ressentir jusque dans la réflexion en cours au sein du COE. Comme je l'ai relaté ailleurs, l'écho de la conférence de White a été particulièrement fort dans un milieu intellectuel protestant et anglo-saxon dont l'élite du COE fait partie (Monnot 2021). Même si cette influence a été moins prégnante dans le monde francophone et catholique (Grinevald 2010 : 55), elle déborde toutefois en francophonie chez des penseurs protestants – proche du COE. En témoigne un numéro de la revue *Foi et Vie* de 1974, que dirigeait Jacques Ellul. Le premier secrétaire général du COE, Visser 't Hooft, contribue par deux articles dans ce numéro. Le premier est une réflexion théologique en rapport direct à la thèse de Lynn White Jr (Visser 't Hooft 1974a).² Le deuxième article fournit, dans le sillage des vœux émis dans la thèse, des « Matériaux bibliques pour l'élaboration d'une théologie de la nature » (Visser 't Hooft 1974b). Dans ce même numéro, Ellul propose une réflexion théologique sur l'être humain et la création (une des rares, peut-être même l'unique, qu'il a publiée sur le sujet), « Le rapport de l'homme à la création selon la Bible » (Ellul 1974). Le numéro comprend encore une contribution de Bernard Charbonneau, plus connu pour son engagement écologique que les théologiens précités (Charbonneau 1974).

Dans les années qui suivirent la conférence de White, le débat sur la théologie et ses conséquences environnementales allaient bon train sein du COE. Relevons un jalon important dans cette réflexion avec une autre conférence, celle du professeur en biologie australien Charles Birch, « Creation, Technology and Human Survival : Called to Replenish the Earth » à l'Assemblée générale du COE à Nairobi en 1975 (Birch 1976). La réflexion théologique et la question de la durabilité (*sustainability*) étaient une des priorités du mouvement œcuménique. Une réflexion environnementale qui déboucha sur le processus conciliaire JPSC, adopté par le COE à l'assemblée suivante, en 1983 à Vancouver. On observe ici que le tournant écologique au COE s'opère dans la deuxième partie des années 1970, moment choisi par White pour publier un article sur le sujet dans la revue du COE !

Mais l'influence de White allait bien au-delà du COE. Karol Wojtyła, alors tout jeune pape Jean-Paul II, va, juste avant sa visite³ auprès du patriarche orthodoxe de Constantinople, Dimitrios I^{er} – un acteur central dans la théologie œcuménique pour la sauvegarde de la Création –,⁴ décréter une bulle⁵ instituant : « Saint François comme patron des écologistes » (Turina 2013). Une déclaration qui reprend, sans le dire, la phrase conclusive de la thèse de Lynn White Jr « I propose Francis as patron saint for ecologist » (White 1967 : 1207).

² C'est dans cet article qu'il écrira que White Jr aurait pu aussi s'appuyer sur un Psaume.

³ 29-30 novembre 1979, Istanbul, Turquie.

⁴ Impulsion que son successeur Bartholomée poursuivra.

⁵ Le 29 novembre 1979.

Plus récemment, l'encyclique écologique *Laudato Si'* du pape François (2015) répond explicitement, cinquante ans plus tard, aux arguments de la thèse de White. Comme nous l'avons observé en détail ailleurs (Monnot 2020), non seulement, l'encyclique répond formellement aux arguments de White, par exemple, la section trois de l'encyclique intitulée « The Human Roots of the Ecological Crisis »,⁶ mais encore son argumentation est structurée de manière identique à celle de la thèse du scientifique. Loin d'être un hasard, on observe ainsi une volonté de la part du magistère catholique de fournir une réponse à Lynn White Jr, non sans proposer des pistes pour une théologie de la sauvegarde de la Création. L'encyclique eut un certain retentissement en Europe parmi les chrétiens, comme parmi les non-chrétiens. Elle a permis à l'Église catholique de rattraper son retard sur la question et même de reprendre le leadership sur le sujet juste avant la COP 21 à Paris (2015). Mais que reste-t-il quelques années plus tard ?

6. Les acteurs et les conséquences inattendues de leurs actions

Les Églises ont, depuis la thèse de White, changé leur théologie, on parle même de « péché » contre la nature. Des intellectuels et théologiens ont produit des interprétations savantes et œcuméniques (Moltmann 1985), mais qu'en est-il des actions et comportements ? Peu d'impact en réalité. Si l'impulsion de White pour changer les aspects problématiques de la théologie chrétienne a été un succès, on ne peut pas constater une réussite avec l'apparition d'une nouvelle matrice de valeurs favorables à l'environnement. Même les Églises les plus en avance sur la question n'accomplissent pas d'actions spectaculaires. Couper avec une mauvaise racine n'est pas un programme d'action, déterminer une cause ne produit pas un projet de société.

Dans sa réflexion, Lynn White Jr, en dehors du fait que les identifications monocausales sont suspectes en sociologie, escamote un point fondamental de la posture wébérienne qui inspire implicitement son analyse (Grinevald 2010). Pour Max Weber, ce sont les conséquences inattendues des actions des personnes qui permettent à des valeurs de constituer une matrice pour quelque chose de tout autre. Pour le cas d'éthique protestante décrite par le sociologue allemand, elle a permis à des valeurs capitalistes de s'implanter, mais ceci, par le fait que les croyants cherchaient à être pieux et plaire à Dieu. Un ensemble de valeurs et comportements ascétiques qui ont favorisé, par affinité, l'établissement de l'esprit du capitalisme en terres protestantes. Pour Weber, il n'y a pas de cause à effet, mais des voisinages, des affinités électives qui permettent à une nouvelle matrice de s'imposer. Il n'est donc, de ce point de vue, pas étonnant de constater que si le programme de White a pu influencer la théologie chrétienne, elle n'a de loin pas constitué une nouvelle matrice sociétale.

De plus, même si les Églises étaient devenues des acteurs incontournables de l'écologie dans le monde, il n'est pas du tout certain qu'elles auraient eu une influence culturelle. En effet, un point que White n'avait pas non plus prévu est la rapidité avec laquelle la sécularisation a déplacé les Églises du rang d'influenceuses de la société occidentale à celui de poids marginal pour la société. Ainsi, de façon un peu paradoxale, plus Lynn White Jr travaillait à l'accomplissement de son programme au sein des Églises et plus celles-ci perdaient de l'influence sociétale (sans qu'il y ait un rapport). L'encyclique *Laudato Si'* a bien occupé un peu le débat en 2015, mais bien loin de constituer une matrice pour les discussions de la COP 21. L'échec du programme de White ne provient donc pas du fait qu'il ne se soit pas engagé

⁶ Je renvoie les lecteurs intéressés à mon article sur le sujet (Monnot 2020).

pour son accomplissement, mais parce que la matrice chrétienne n'est plus celle qui dissémine les valeurs principales en Occident.

7. Conclusion

Bien que la thèse de Lynn White Jr soit souvent citée pour souligner l'impact négatif du christianisme sur la crise environnementale, nous avons montré ici que cette dénonciation n'était pas une fin en soi pour l'historien. En dénonçant les responsabilités chrétiennes, White entendait réformer le christianisme pour qu'il prenne en compte la cause environnementale. Cela va même plus loin, puisque nous avons pu montrer que l'auteur est au fait des débats qui animent l'élite théologique de l'époque, spécialement au sein du COE. Il dénonce l'anthropocentrisme d'abord, puis les valeurs positives autour du progrès technologique au service unique de l'homme, puis le cœur de la charité chrétienne, qui ne doit plus être exercée uniquement envers les humains, mais envers toute la création incluant le respect du paysage et des territoires. L'historien contribue donc à chaque étape au débat théologique jusqu'à la naissance du processus JPSC du COE. Cette impulsion s'est cependant heurtée à la perte d'influence des Églises annulant la potentialité d'influencer la société par de nouvelles valeurs écologiques.

8. Bibliographie

- Barbour, Ian G. 1973. *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes toward Nature and Technology*. Reading : Addison-Wesley.
- Birch, Charles. 1976. « Appelés à remplir la terre. » In *Briser les barrières*, éd. par Marcel Henriet. Paris : IDOC - L'Harmattan, 106-127.
- Charbonneau, Bernard. 1974. « Un nouveau fait social : Le mouvement écologique. » *Foi et Vie* 73 (5-6), 82-92.
- Cobb, John B. 1972. *Is it too Late ? A Theology of Ecology*. Beverly Hills : Bruce.
- Cobb, John B. 1992. *Sustainability : Economics, Ecology, and Justice*. Maryknoll : Orbis.
- Ellul, Jacques. 1974. « Le rapport de l'homme à la création selon la Bible. » *Foi et Vie* 73 (5-6), 137-155.
- Grinevald, Jacques. 2010. « La thèse de Lynn (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne. » In *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, éd. par Dominique Bourg / Philippe Roch. Genève : Labor et Fides, 39-67.
- Lamère, Catherine. 2020. « Quand l'écologie rencontre la religion. » *Archives de sciences sociales des religions* 190 (3), 189-204.
- Levasseur, Todd / Anna Peterson, 2017. *Religion and Ecological Crisis : The « Lynn White Thesis » at Fifty*. New York : Routledge.
- Moltmann, Jürgen. 1985. *Gott in der Schöpfung : ökologische Schöpfungslehre*. München : Chr. Kaiser Verlag.
- Monnot, Christophe. 2020. « Les racines de la crise écologique : De Lynn White au pape François. » In *Eglises et écologie. La révolution à reculons*, éd. par Christophe Monnot / Frédéric Rognon. Genève : Labor et Fides, 33-55.

- Monnot, Christophe. 2021. « Les racines historiques de la théologie verte. Les contributions de Lynn White. » In *La nouvelle théologie verte*, éd. par Monnot Christophe / Frédéric Rognon. Genève : Labor et Fides, 29-44.
- Pape François. 2015. *Loué sois-tu : lettre encyclique Laudato si' sur la sauvegarde de la maison commune*. Paris : Bayard / Cerf / Mame.
- Sittler, Joseph A. 1962. « Called to Unity. » *The Ecumenical Review* 14 (2), 177-187.
- Taylor, Bron. 2016. « The Greening of Religion Hypothesis (Part One) : From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. » *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10 (3), 268-305.
- Turina, Isacco. 2013. « L'église catholique et la cause de l'environnement. » *Terrain* 60 (1), 20-35.
- Visser 't Hooft, Willem A. 1974a. « Dionysos ou Saint François. » *Foi et Vie* 73 (5-6), 176-188.
- Visser 't Hooft, Willem A. 1974b. « Matériaux bibliques pour l'élaboration d'une théologie de la Nature. » *Foi et Vie* 73 (5-6), 96-107.
- White, Lynn Jr. 1962. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford : Oxford University Press.
- White, Lynn Jr. 1967. « The Historical Roots of our Ecologic Crisis. » *Science* 155 (3767), 1203-1207.
- White, Lynn Jr. 1973. « Continuing the conversation. » In *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, éd. par Ian G. Barbour. Reading : Addison-Wesley, 55-64.
- White, Lynn Jr. 1978. « The Future of Compassion. » *The Ecumenical Review* 30 (2), 99-109.

Abstract in English

It is extremely rare that a paper on the relationship between religion and nature does not refer to the White's famous essay "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" (1967). The intentions of White's paper were truly 'programmatic' in suggesting reforms in Christian theology. The argument of this paper is to emphasize that the historian was calling for a reform of Christianity through his essay, highlighting its responsibility for the environmental crisis. In order to support this argument, we will rely on two other later papers, in addition to the 1967 essay. We will note that White's attempt to inspire Christian theology was intended to influence Western values on ecology. Ironically, he did manage to participate in a movement to reform theology, but secularization has since knocked on the door of the Western world, negating the potential for theology to disseminate fundamental values for society.

A propos de l'auteur

Christophe Monnot est maître de conférences à l'université de Strasbourg, chercheur externe à l'université de Lausanne et membre du Groupe sociétés, religions laïcités à Paris (CNRS-EPHE-PSL). Son travail s'intéresse aux institutions religieuses, au sujet desquelles il a récemment mené une étude de cinq années, notamment soutenue par le FNS, sur les relations entre Églises et écologie.

E-mail : cmonnot@unistra.fr

Il disincanto del mondo e la sacralizzazione della natura

Giovanni Filoramo

Pubblicato in data 19/12/2022

Abstract

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

1. Considerazioni introduttive

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La natura della Natura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Sacro e religione/i

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Per una storia del sacro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. La sacralizzazione della Natura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Conclusioni

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

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

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

7. Bibliografia

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

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

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

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

Abstract in English

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

Circa l'autore

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

Mail: giovanni.filoramo@unito.it



Grounding Eco-Spiritualities: Insights Drawing on Research in Switzerland

Irene Becci

19.12.2022

Abstract

The articulation of ecology and spirituality has long-time either be ignored or taken for granted. Rarely has it been approached by a constructivist or processual perspective. This text draws on research on public environmentalism in Switzerland since 2015 when an increasing number of appeals to consider ecological issues with spiritual references appeared. While this observation could not be explained simply by the hypothesis of “greening of religions”, the research asked what the social profiles were of the carriers of this articulation? This text presents how the research has explored life courses of environmentalists to reconstruct the way they have articulated their spiritual or moral ideas with ecology or vice versa. It thereby identifies two main groups who have very different positions in the public realm. The aim of this text is to understand how the two fields of religion—in the broadest sense of the word—and ecology, which were previously quite distinct and relatively impervious to each other, have recently been reshaped in relation to each other, particularly around the notion of eco-spirituality. This text adopts a socio-anthropological perspective to describe eco-spirituality not only as an intellectual category invented in theological and philosophical spheres but as entailing a variety of practices, worldviews, and meaning-making processes interweaving ecology and spirituality.

1. Introduction

The multiple ways in which ecology and spirituality interlace have been researched by scholars from various disciplines. Focusing on the German context, and in particular on philosophy since Romanticism, some scholars, such as Aurélie Choné (2013; 2016) have specifically studied the development of eco-spirituality. Often this notion is considered as linking ideas that are inherently close. The scholar of religion Whitney Bauman (Bauman/Bohannon/O'Brien 2011) focuses on the genealogy of the word “ecology” as introduced by the German biologist Ernst Haeckel (1866). He argues that several Romantic and humanistic worldviews became linked to this moment in various parts of the world. For instance, Ellen Swallow Richards introduced the term “Oekology” in the USA, proposing a normative, action-oriented field (Walsh 2018: 133) focused on improving environmental quality and encompassing health and nutrition (Merchant 1980). From the beginning of ecological thinking, therefore, the moral question of how humans should conduct their lives as individuals and as a society has been connected with the study of biotopes and ecosystems.

Although a certain consensus seems to exist regarding an inherent connectedness between questions of ultimate meaning and ecology, the scientific and political institutionalization of ecology has rather widened the distance to religion. According to Lynn White Jr's famous thesis (1967), monotheistic and in particular Christian worldviews were suspected to be at the root of the environmental disaster of the modern age. Since the 1990s, large interdisciplinary academic

Corresponding author: Irene Becci, University of Lausanne.

To quote this article: Becci, Irene. 2021. “Grounding Eco-Spiritualities: Insights Drawing on Research in Switzerland.” *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 103-125. DOI : 10.26034/fr.argos.2022.3558.

 Licence by *ARGOS* and the author. Visit <https://www.journal-argos.org>.

programs have of course been dedicated to examining this thesis in a systematic way (Kanagy/Hart 1995; Shibley/Wiggins 1997). For example, largely on the instigation of Mary Evelyn Tucker and John Grim (Grim/Tucker 2011), the Center for the Study of World Religions (CSWR) at Harvard Divinity School organized a series of lectures from 1996 to 1998. They shed light on how world religions are or can be considered “green”.

Certain spheres within institutionalized religions have indeed been established or remodelled based on the encounter between ecology and spirituality. A commission within the World Council of Churches (WCC) discussed justice and sustainability issues and took important environmental positions in the 1960s and 1970s. Claiming a moral duty to preserve ecosystems and “Creation” or “sacred Nature”, the Roman Catholic Pope Francis and the Christian Orthodox Ecumenical Patriarch Bartholomew have extensively drawn on these insights and elaborated them. Parishes and mosques worldwide have been transmitting the importance of caring for the environment in daily life by contemplating and preserving nature around their buildings. Pope Francis’ encyclical *Laudato Si’* (2015) revealed a larger ongoing development in the field of religion, which scholars have labelled the “Greening of Religion Hypothesis” (Taylor 2016). Although a number of prominent theologians have been supportive of such developments (Monnot/Rognon 2020) they by no means account for the majority of church members. Only a few have engaged more extensively in the large-scale mobilization of religious environmentalism. On the contrary, scientific findings have confirmed Lynn White Jr’s 1967 thesis, which states that the anthropocentric worldview favoured by Western Christianity was the main source of the ecological crisis (Koehrsen et al. 2019). Since the 1980s, studies have repeatedly shown that people affirming adherence to a religion, and particularly to Christianity and Judaism (Eckberg/Blocker 1989), were less in favour of pro-environmental actions than those with no religious affiliations (Guth et al. 1995: 377). More recently, Jens Koehrsen (2015) has also found that in the environmentally committed German town of Emden, people with no religious affiliation are the most active in environmentalism (Koehrsen 2018). Parallel to the studies on established religions, a number of scholars researched spirituality emerging out of encounters with nature outside a formal religious context. Across the Atlantic, for instance, Bron Taylor’s observation of sports in which nature plays a major role, such as surfing, and his analysis of long conversations and interviews with surfers, led him to conceptualize the notion of *Dark Green Religion* (Taylor 2010).

In 2010, Mary Evelyn Tucker published a major overview (2010: 405) of the disciplines that have contributed to interrogating the conjunction between religion and ecology. While she names philosophy, anthropology, geography, history, theology, and ecofeminist criticism as having all been heavily involved in the conjunction of themes, she does not mention sociology. This absence could be revealing of a certain lack of studies considering the relationship between ecology and religion as socially constructed.

Unfortunately, few research projects studying the articulation of ecology and spirituality have so far taken a constructivist, processual, or contextualized approach. However, the questions they raise for the social scientific study of religion are intriguing. If, as Manuel Castells (1996) writes, environmental activists in Western European contexts started to articulate a moral and political appeal in the late 1960s, this morality has increasingly come to coincide with spirituality. In the early decades of the new millennium, a proliferation of demonstrations and climate strikes have led the environmental movement to grow rapidly in Western Europe. 2015 was a key year: COP21 was

held in Paris, Pope Francis published the encyclical *Laudato Si'* as a call to humanity to consider ecological issues, and several publications by eco-activists from both the Global North and the Global South enjoyed success worldwide. The popularity of spirituality (Knoblauch 2010) has grown here in this period, as have spiritual ways of thinking and practicing ecology. At the same time, as we have seen, there has been a slow process of greening of contemporary religions and spiritualities.

From a social-scientific perspective, it is interesting to ground these two processes by asking whether and how they intersect in the public sphere. Who are the social carriers of these two movements? When does morality coincide with spirituality, and which type of spirituality emerges and preponderates in this context? How do environmentalists articulate their spiritual or moral ideas with ecology in their life course? The aim of this text is not to investigate the connection between ecology and spirituality by looking at whether some religious groups have turned green or not. It is rather to understand how the two fields of religion—in the broadest sense of the word—and ecology, which were previously quite distinct and relatively impervious to each other, have recently been reshaped in relation to each other, particularly around the notion of eco-spirituality. This text adopts a socio-anthropological perspective and proposes a way to study the social “fabrication” (Quééré 2021) of eco-spiritualities. Besides being an intellectual category invented in theological and philosophical spheres, eco-spirituality entails a variety of practices, worldviews, and meaning-making processes that interweave ecology and spirituality. In the field, eco-spirituality is only sometimes an emic notion. It is crucial that scholars develop their own etic categories to analyse this situation. This text suggests looking at how the articulation has come along biographically and situationally.

After describing the research and methodology, this text concentrates on two types of life course that have emerged from the research results. The conclusion raises the insight gained through the analysis of the individual accounts that these collected testimonies reflect an understanding of ecology as primarily relational.

2. Research and methodology

From 2015 to 2021, I led a research team at the University of Lausanne,¹ Switzerland, comprising two student assistants, Salomé Okoekpen and Virgile Delmas; senior researcher Christophe Monnot; and doctoral student Alexandre Grandjean. During the first two years, we explored the situation at the local level to document the encounter between an ecologisation of the spiritual—or what has been termed the “greening of religion”—and the “spiritualization of ecology”. We then enlarged the scope to the whole country and studied ecological discourses and environmentalist actors and events that encourage greater, often spiritual, sensitivity towards nature. A variety of practices, from eco-psychology to neo-animism and neo-paganisms, and from the enchantment of nature to radical environmentalism, were identified. In large parts of Switzerland, we observed a profusion of eco-spiritual practices, which rub shoulders within a network of environmental commitments. For instance, in 2016 the Swiss wood engineer and author, Ernst Zürcher, published a bestseller on the “sensitive communication” of trees, studying trees beyond what is immediately visible (Zürcher 2016). Intrigued by these occurrences, the research team sharpened the central

¹ The research project “Towards a ‘spiritualization’ of ecology? Sociological analysis of new mediations of ecological issues in Switzerland” directed by Irene Becci and financed by the Swiss National Science Foundation. At the time of submission of this article, the book presenting the final results is at press with Seismo (Becci 2023). The following website contains some podcasts drawing on the research: <https://wp.unil.ch/arborescence> (26.11.2022).

research question to focus on how environmental issues were mediated to the broader public, as an increasing tendency to use spiritual references to raise awareness was obvious.

We used a multi-site ethnographic approach, observing over 80 public ecological events, and identifying a large network where we collected interviews and documents. This network of actors proposing articulations of ecology and spirituality was transversal to a series of social spheres: Academia—including both natural and human scientists—art and culture; agriculture; established religious institutions and contemporary spirituality alternative to the former; and politics. Within this network, the team held longer interviews with 50 public actors who bring a spiritual dimension to ecological issues and whom we identified as key figures (Becci/Grandjean 2021). Some were what Max Weber (1988: 15) labelled “cultural carriers” (“Kulturträger”), i.e., figures who not only exert a normative influence on people’s subjective views about ecology but who also have an impact on institutional discourses about it across time and in various social spheres. Others were “moral entrepreneurs” (Becker 1963), who draw on partially religious or spiritual language to bring about change in their audiences.

By means of a grounded-theory approach, we established that there is a multitude of ways of understanding and practicing the link between “spirituality” and “ecology”. Indeed, these terms are used in very different fashions, and their differing usage reveals lines of tension and negotiation. In order to understand these differences from a social-constructivist perspective, it is necessary to look closer at the making of eco-spiritualities as traced through the narrative of a life course and to pay attention to their institutional anchorage that each life course possesses. We asked the interviewees to tell their life stories, paying attention to the various socialization instances (family, education, work, friends, etc.) that have forged their views on ecology and spirituality. We placed particular attention on understanding whether there were trigger events in an interviewee’s life course that allowed them to change their outlook. It was indeed clear from the beginning that these key figures were not straightforwardly transmitting some teaching they had inherited from previous figures, but that their narrative was a pioneering one. In the following, I focus on a few biographical and structural factors, such as institutional legitimacy, religious socialization, and gender, which are crucial to the fabrication of eco-spirituality.

3. Contemporary spirituality in the context of environmental activism: some conceptual clarification

Before presenting the empirical data, we need to take a conceptual step back to clarify the central notion of “spirituality” in the milieu of environmental activism. Although contemporary spirituality comprises a wide range of practices, attitudes, views, and beliefs—from the New Age to neopaganism and beyond—a core set of values revolves around “authenticity and expressiveness”, emotional and personal feelings, the centrality of the self, and its healing potentiality (Sointu/Woodhead 2008: 267). This set of spiritual values is mostly mobilized to highlight a distinction from established religions, which are considered hierarchical and authoritarian. Nowadays, the term is no longer necessarily subject to an esoteric, mystical, or exotic connotation.² It is rather used in a subtle way³ for different purposes that cannot be seen as confined to the realm of individual or consumerist-narcissistic well-being. As Ellie Hedges and James A. Beckford (2000) pointed out

² In the sense used by Altglas 2014.

³ For our understanding of the notion of spirituality as subtle, see Becci/Monnot/Wemli 2021.

years ago, when contemporary spirituality is practiced in the realm of nature and ecological commitment, it is not necessarily self-centred but includes a strong emphasis on community. Indeed, a certain official ecological discourse has long referred to spirituality when pointing to values encountered in distant, non-western, indigenous, or native people, e.g., societies that attribute a spiritual value to all species in nature.⁴

Our analysis of the discourses of the ecologists that we interviewed shows that, since the turn of the millennium, a broad cultural shift is occurring regarding the referent of the term “spirituality”. To some extent, this research confirms Véronique Altglas’s findings (2005) about orientalist currents in some forms of spirituality. For instance, one author, who also acts as a guide on “spiritual walks” in Swiss parks, which look for “nature spirits”, explains that practicing Yoga led him to develop an interest in India. Disappointed by what he learned studying philosophy at university, he often went to India, as he says: “Precisely to develop spirituality [...] my aim was to really gain wisdom, to understand [...] India, I was attracted to this country.” He travelled to India several times after his first stay in 1999. Finally, he met a person there who was a major influence on him: “A blind Indian spiritual teacher” who taught him the importance of the senses “beyond the visible world.” He then used this acquired capacity to sense “energies” in nature during his guided tours in Switzerland. As Altglas writes, in this form of spirituality the East, India, is associated with a certain mystical image, and opposed to the West (see also Hann/Goltz 2010 on the constructed character of the oppositions between East and West) as spiritual practices are not considered Western per se (see in this regard Promey 2014: 11). Another interviewee has a particular link to Indonesia, where she supports major projects in the area of sustainability. “The East” is a common reference point for various interviewees as an indication of spirituality, and Western secularity is criticized, mainly from a cultural and scientific (rarely economic) point of view. The circle of these key figures includes ecological activists who employ the term spirituality to oppose the lack of sensitivity, scientific cold calculation, and economic narrowness that for them characterizes the Western social model.

This type of eco-spirituality is just one among several we found. If we consider eco-spirituality to be a spectrum, the type we just described would be at one end. At the opposite end, we can place those forms of spirituality that emphasize local traditions and ancestral knowledge. For instance, Ernst Zürcher, the wood engineer we mentioned above, often refers to “the knowledge of the elders”, remembering in particular his parents’ lived religion in the Alps. As a scientist working on the influence of the moon on trees, he claims there are natural phenomena that cannot be explained by a scientific theory, which, however, “the elders knew”, basing their effective practices on this knowledge. As a result of his bilingualism—German and French—he asks puzzling questions, such as why the name of a species of tree is male in German and female in French. His provisional answer refers to the Celtic past, as he found that when the name has a Celtic origin it is female. In some public presentations of his work we attended, we observed that he would often gender trees even when this did not correspond to scientific facts. When I asked him why he did that, he answered that that was a way to “communicate with the audience at a spiritual level”. Between these two poles of eco-spirituality—one looking far away, the other for local roots—the variety is huge.

⁴ E.g., United Nations Environment Program. Cultural and Spiritual Values of Biodiversity (Posey 1999).

Overall, however, it is safe to say that the links between ecology and the notion of “spirituality” strongly favour a holistic approach,⁵ i.e., an idea of wholeness, inclusiveness, and universality, even though this perspective is firmly situated within a specific cultural context, namely the Western Global North (see Bell/Bevan 2021; Lucia 2020). The shift towards holistic understandings of eco-spirituality can be identified at the turn of the millennium, when analysing cultural productions (films, books, gatherings, public debates, comics, etc.) that played a cardinal role in disseminating spiritual references within ecological activism. The words of a woman active in a transition-focused⁶ non-governmental organization financed by the established churches provides a clear illustration:

“ My spirituality at the moment is still not inspired by a religion. In fact, for me, it’s different from religion. It’s something that’s more inherent. Religion is something that has been imagined, created by humans for humans, whereas spirituality is more a dimension of transcendence, living, that we can feed or not. I don’t know how to explain that. There is a mysterious dimension, inherent to life in fact. For me, my spirituality today is very much the link with nature, with living, non-human beings—I love contact with animals, with trees.⁷

“ Also, spirituality in the sense of trying as much as possible to work on oneself, on one’s inner postures in order to be as open as possible to the world, to release good energies towards the outside world, to move forward on one’s path in consciousness, the Buddhists call it awakening, it’s a bit of going towards that, doing this inner work that I started when I was a teenager, getting to know myself better, developing a maximum of the values of gratitude, happiness, joy, love, cooperation, mutual aid. For me, this is the basis of spirituality. Also, to take into account all forms of lives on earth, also mineral beings, plants, the earth as a whole, to develop respect in my daily practice for all these entities.

In both forms of contemporary eco-spirituality, whether the nature they enchant is far away or close, it is often given a positive, harmonious connotation. For instance, during the last ten years, the notion of “happy sobriety” has been reaching a growing audience. Launched by the French and Algerian agroecologist Pierre Rabhi (Rabhi 2010) it aims at raising awareness about waste and encouraging local production. Its diffusion was achieved through various media, such as the high-impact documentary “Demain” produced by Cyril Dion and Mélanie Laurent in 2015, which depicted the

⁵ It should be remembered that the term “holistic” is also central to the field of ecology where its meaning is very different, as Pierre Charbonnier writes: “une démarche scientifique consistant à envisager le ...système Terre comme la résultante des relations entre différentes parties qui ne sont pas simplement juxtaposées. Le caractère holistique de l’évolution planétaire est ce qui rend sa trajectoire si difficilement prévisible et si vulnérable [...]” (Charbonnier 2022: 40–41). It is a scientific approach considering the Earth as a system resulting from relationships between different parts that are not simply juxtaposed but highly complex and unstable.

⁶ The notion of transition encompasses the views of ecologists who consider that the current global economic and social situation is collapsing because of environmental damage caused by human activity and that society needs to transition to a new model by means of degrowth and resilience (Servigne/Stevens/Brown 2020: 236–237). Comprehensive outer (structural) and inner (emotional) work is necessary to abandon current living standards and launch a cultural and cosmological change. The network of transition towns (Transition Network 2022) is a good illustration of this and brings together many people who are actively practicing Joanna Macy’s “work that reconnects”. For Macy, “work that reconnects” “is a form of group work designed to foster the desire and ability to take part of the healing of our world”. The experiential work follows a spiral sequence flowing through four stages beginning with gratitude, then, honouring the pain for the world, seeing with fresh eyes, and finally, going forth (Macy 2022). In Switzerland, a “Laboratory for inner transition” was created in 2016.

⁷ This and all further excerpts from the interviews have been translated by the author.

current situation through the thesis of the collapse of humanity (Servigne/Stevens 2015) and featured activists such as Vandana Shiva offering concrete alternatives in France. Shiva's appeal to ecofeminism was published in French one year later (Shiva 2016), together with Joanna Macy's—a Doctor of Religious Studies, specialist in Buddhism and Deep Ecology⁸—proposal to work on the emotional impact of ecological issues (Macy/Johnstone 2012).

In Switzerland, Ernst Zürcher (Zürcher/Cantaloube 2021) recently published a book for children titled “À l'écoute de la forêt” (“Listening to the forest”). The book counters an anxiety-provoking image of the forest by depicting it as rich and powerful, but also in need of human help, an image of nature we found frequently in the field. In order to understand the social structures that underpin the observed cultural changes, I shall focus on life-course narratives that relate the progressive articulation between ecology and spirituality.

4. Eco-spiritual paths: from ecology to spirituality and vice versa

By means of guided biographical interviews and fieldwork conversations, our research team has collected life-course narratives of key local mediators of ethical views on ecology from a range of social spheres. Because these individuals often publicly mediate their ideas about ecology and spirituality, or translate texts on the subject from other language areas—mostly anglophone—we consider them, following Max Weber's concept, “cultural carriers” (Weber 1988: 15). Most of these interviewees have published extensively—both books and digital content—whether in a scientific or academic field or in the area of personal development. Their work ranges across eco-spiritual views on eco-psychology, creative nature-rituals inspired by neo-autochthony, neo-orientalism, esotericism, New Age⁹ or goddess spiritualities, sacred places or enchanted views of “nature” close to what Bron Taylor (2010) has called *Dark Green Religion*, as well as Christian contemplation and liberation theology. Some of those who promote various types of spiritual ecologies across the networks we scrutinized may be considered akin to “moral entrepreneurs” (Becker 1963: 171–188), as they are frequently invited to public events, be they conferences, debates, roundtables, festivals or workshops. We met and interviewed these eco-spiritual activists, and we also studied their writings, which are often widely distributed.

We composed a corpus of texts transcribed from thematic and life-course interviews and from self-narratives provided by activists during conferences, which we were then able to deepen in face-to-face meetings. We submitted these narratives to a discourse and network analysis, some findings from which we shall now introduce. We observed that the activists meet at public ecological events where certain recurring principles are disseminated, such as the search for harmony, the values of gratuity, diversity, sobriety, non-violence, sober happiness, slowness, and often the willingness to go beyond social and political divisions.¹⁰ We identified which temporalities were mentioned, which scripts were recurring, and which references were mobilized in the

⁸ Together with John Seed, Pat Fleming, and Arne Naess, Macy edited the book *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*. The phrase “Thinking like a Mountain” (Seed et al. 1988), is hence a clear indication of Macy's lineage, as it comes from one of the chapters in Aldo Leopold's book *A Sand County Almanac* of 1949 (Leopold 1995). If Deep Ecology is the source of Macy's work, it clearly has a more religious dimension, drawing first on Buddhism and then on indigenous religiosities.

⁹ See for instance the most recent book by one of our informants (Grasselli Meier 2021).

¹⁰ This is confirmed by an analysis of the issues of *Moins!* a French-speaking journal of political ecology (published in Lausanne) that is widely distributed in the environmentalist circles we interacted with. See *Moins! Journal romand d'écologie politique* 2022.

description of the paths that lead ecologists to progressively integrate spiritual registers, and vice versa. It became clear that for all participants, the conjunction had occurred during adulthood and was not a product of upbringing. A quote from an interview made with a politically active young environmentalist is quite revealing:

“ I have a rather Christian past, Catholic, but it did not suit me. I even had confirmation, but it did not answer my thirst for knowledge, so I started exploring elsewhere, other religions or other spiritualities and after studying I travelled a lot in nature, and I experienced quite intense spiritual moments that were quite mystical for me, and I started to create strong links between nature and my inner self.

In what follows, I concentrate on the results of our analysis of 19 interviews, representing a range of profiles from the broad eco-spiritual network. I have selected these key figures of the urban eco-activist milieu in view of their positions in the eco-spiritual networks we observed and their visibility at various venues we attended.

To understand how to characterize the social and personal path towards eco-spirituality, we considered whether the individuals we observed mentioned particular social triggers, such as existential ruptures, structural changes in their life course, or major historical events, leading them to make a commitment in both the spiritual and ecological fields. We contextualized the conjunction of spiritual and ecological commitment in a given individual's life course in terms of their sociological profile. It is quite surprising that no study in the sociology of religion¹¹ has yet focused on the way in which an individual's personal ecological commitment is articulated with their spiritual commitment during their life course, i.e., how spirituality is integrated with an existing ecological commitment or vice versa.

Using qualitative discourse analysis based on the coding of text segments,¹² we captured the stories of how individuals became committed to leading projects in areas such as energy transition, permaculture, or complementary and local currency, which also involved religious or spiritual references. We reconstructed the theological, religious, or spiritual backgrounds of the interviewees. We applied the standard sociological distinction among the different phases of socialization (Becci 2012) and also linked the moments and modes of entry into ecology and spirituality to biographical ruptures. We focused on practices and situations that explicitly articulated ecology and religion, i.e., those that had a spiritual and ecological double use, marked by terms such as “holistic”, “vibrations”, “cosmic”, “Gaia”, “the living”, and “nature” (see Di Marco/Cruz 2018) that have a different meaning in a religious and in a secular context. We collected information on age and gender, professional background, educational level, and religious socialization.

Our analysis shows that these are pioneering social actors, who emphasize the importance of transmitting their approach, imbuing transmission with an almost sacred character. One young mother activist told us in the following way how she plans to transmit her approach to sustainability within the farm she takes care of, which belongs to the city: “Support ordinary people to become actors of change for a sustainable world. And we work on three axes: The head, the hands, and the

¹¹ The French sociologist Mathieu Gervais (2020) also documented the paths of peasants involved in organic farming in a biographical approach in his PhD thesis, with a focus on the link between peasant identity and ecology.

¹² Using MAXQDA software.

heart to understand how to act and change.” The models she mentions are transition towns and permaculture, although she found out about these only after making connections in the movements and by meeting Californian ecofeminist activist and neopagan Starhawk. As is the case for most interviewees, she explains that her parents were not environmentalists and that she developed her awareness as a teenager.

In terms of practical activities, all our subjects aim at being respectful of the environment, drawing on ideals of a “happy sobriety” and sustainable degrowth. Their ecological vision contains an ambition and a utopia that proposes to attempt to redefine or overcome numerous cultural boundaries and hierarchies, such as those between nature and culture, human genders, or forms of knowledge.

However, by analysing the positions and discourses of these key mediating figures within the eco-spiritual network, we could identify one main distinction between two types of paths: Those who began with a commitment to ecology to which they added a spiritual dimension, and those who began with a religious or spiritual practice, which they gradually placed within an ecological framework. We will call the former spiritual ecologists and the latter ecological spiritualists. Once we established this distinction, we wanted to understand how ecologists become spiritual or, vice versa, how spiritual people become ecologists, and how these two registers were articulated in the past, how they are expressed today, whether one feeds the other, whether common events—biographical, collective, or cultural—trigger the articulation, and whether these articulations have a common temporality.

First, we found that a number of ecologists drew closer to spirituality by becoming acquainted with ideas of permaculture, “happy sobriety”, eco-psychology, or “dark ecology” (Morton 2016) and by experiencing the limits of scientific practice. They are mostly men, institutionally well integrated, Swiss nationals, employed or retired, between 35 and 65 years of age.

Second, those who were initially active in the field of spirituality and who have progressively articulated their practice with ecology did so via spiritualities containing neo-animistic practices and exotic views of nature, New Age beliefs, and neo-shamanism or neo-paganism. This segment includes more women, who are usually under the age of retirement and live according to alternative values.

5. Eco-spiritual paths: From ecology to spirituality and vice versa

As far as the sociological profiles of the selected interviewees are concerned, none belong to racialized groups; all range in age from their early thirties to over seventy, with a fairly even distribution within that range; the majority are men; all have completed tertiary education and enjoy privileged levels of socio-cultural capital; and they are all either engaged in teaching, scientific research or liberal and caring professions.

In order to create contrasts in our analysis, and to better situate the specificity of the eco-spiritual actors, we added to our corpus interviews with four other actors representing a cultural environmentalism (film, museums, media, art) that is not explicitly spiritual. The interest of including these “control” persons was to present external views that contrast with our observation of spiritualization.

These four actors¹³ are the director and founder of the Zurich-based Green Film Festival/Films pour la terre, whose website states they have been screening “inspiring environmental documentaries” throughout Switzerland since 2008,¹⁴ and that one of their key value is to be “confessionally and politically neutral”;¹⁵ the director of the Valais Nature Museum, the first museum in Europe to have created an entire exhibition room on the Anthropocene; a philosopher and historian of science, professor emeritus at the University Institute of Development Studies in Geneva and a member of numerous committees and initiatives in the field of the Anthropocene; and finally, a philosopher and biologist, honorary professor of industrial ecology at the University of Lausanne, who has also been an economic and scientific journalist and a sustainability advisor to numerous industries in French-speaking Switzerland and elsewhere. On a personal level, these people may well have spiritual sensitivities, even in relation to ecology, but they do not mobilize them in their professional discourse. We consider these men to be cultural ecologists.

The level of ecological commitment of our interviewees varied. Spiritual views and practices integrating ecology with notions of “inner transition” that refer to Macy’s idea of a work that reconnects (Monnot/Grandjean 2021) and “deep ecology” (Næss 1973) were found across both the subject group and the control group. For all of them, trial and error has played a role in the search for effective and meaningful ecological activism, which underlines the lack of significant models that they have encountered in their life courses. Ecological spiritualists are more often committed to making their daily practices sustainable (Pruvost 2021), pursuing “happy sobriety” via an alternative way of life, often within smaller communities or foundations. For spiritual ecologists, ecological engagement is more about issues on a certain institutional scale, in areas such as urban planning, demographic planning, or energy production.

Instead of postulating an inherent connection between spirituality and ecology, our social scientific perspective seeks to explore how this articulation has come about during the course of individual lives. In analysing the interviews, one crucial point was to trace whether the articulation occurred around precise biographical, cultural, or historical events and, if so, at which point the subject started to be aware of this articulation as such. If the ecological commitment was triggered by a specific event, either historical or biographical, we identified the year when ecological awareness began. In this regard, all the interviewees talked of having already developed an awareness during their childhood or adolescence, and then experiencing an acceleration and concretization of this awareness after 2000, and often even after 2010. The concrete beginning of the articulation between ecology and spirituality is thus around 2010 for most spiritual ecologists and ecological spiritualists, often during a training course, while reading, or at a meeting.

The interviewees constructed their stories during their conversation with us by interpreting moments, events, or actions that happened earlier in their lives. They use contemporary notions to characterize their spiritual paths: A transition activist confided to us that it was “as a teenager” that he “discovered eco-psychology”, while a practitioner of the “sacred feminine” (Rimlinger 2021) begins her ecological biography by telling us that she “was a vegetarian at the age of 15”.

¹³ We also interviewed two environmentalists in St. Louis, Senegal. One young participant in the climate-strike movement Fridays for Future and an agroecologist running a farm and adhering to the Colibri movement. As they are outside of the territory of our fieldwork and we did not have time to do proper fieldwork during the two weeks spent in Senegal, we do not include them in the main research data.

¹⁴ See Association Films pour la terre 2022a.

¹⁵ See Association Films pour la terre 2022b.

These earlier experiences, which receive new meanings and interpretations during the narration (the second subject here would not call herself a vegetarian when she was 15), can in part be brought into the realm of contemporary spirituality, without necessarily inscribing it in a lineage or tradition. We observed that triggering events in childhood played a role for spiritual and cultural ecologists (one interviewee mentioned the importance of a book about the formation of the earth he read as a child and carried with him until adulthood), but also more recent events, often related to alternative health and bodily practices, such as when being introduced to “traditional Chinese medicine” by a relative, or inspired by a film on the environment (e.g. *Gandhi* from 1982 or *An Inconvenient Truth* from 2006). These events pushed people towards new ways of seeing the world, understanding it, asking questions. They lead first to an “openness to much more oriental things” despite a “very Cartesian position at the base” as the director of the Valais Nature Museum explains, then to a holistic discourse on ecology, that does however not necessarily mean that the subject immediately becomes an eco-spiritual activist. For people who are more strongly integrated into institutions, the significant events tend to be of a more personal nature, while activists who are less a part of the establishment and often more politicized often mention ruptures with institutions as triggering moments, as I shall elaborate further on.

Spiritual ecologists active in a network we identified concerned with inner transition¹⁶ often came to a certain awareness by means of scientific study, whereas ecological spiritualists tended to integrate ecological views alongside holistic practices (yoga courses, forest baths, experiences with astrology, the reading of texts on Hinduism and Buddhism, in particular by Jiddu Krishnamurti). The latter often described new bodily experiences they had in connection with growing environmental consciousness. During holistic practices they make analogies across species and scales, such as between humans and trees, aging and the seasons, bodily pain and natural disasters, and this experience is considered to be spiritual. The body is often gendered, as in the discourse of a spiritual practitioner who offers rituals based on seasonal rhythms for women, who informs us, for example, that “it was this sensitivity to my body as a woman and to the body of the earth that was my first link with [...] ecotherapy”.

We observed that numerous encounters offering such experiences occur during public environmental events, where one can participate for free in shamanic drum sessions, yoga laughter circles, meditation, etc. Such events have played a crucial and complementary role in linking one commitment to another, for instance by offering the possibility of openly and thoroughly approaching the topics of transforming daily practices in a sustainable way, starting from childbirth with the help of midwives, to education (for example, through Steiner Waldorf schools), organic and closed-circuit food, beekeeping, slow sex,¹⁷ and even death rituals.

It was during environmental events in recent years that we met several of the people involved and were able to follow them in their practices. Our contextual analysis has shown that the frequency and scale of these public events have increased sharply since the 2010s, which has gone hand in hand with an intensification of the visibility and public reception of the reports of the Intergovernmental Panel on Climate Change, the IPCC, which began in 1990. Overall, then, there is no single major cultural or biographical event that marks the beginning of spiritual investment,

¹⁶ See *Arborescence. Un programme de vulgarisation scientifique 2022* for some illustrations of activists' discourses of this network.

¹⁷ Topics covered by the *Moins! Journal romand d'écologie politique* since its birth in 2012.

but a spread of dates from childhood in the 1950s and 1970s to 2012, and then an acceleration in the frequency of such events. In those we observed, most of the activities proposed were related to health, dance, sexuality, healing, well-being, childbirth, the female cycle.

6. The weakness of religious socialization and the strength of eco-spiritual creativity

In terms of religious socialization, all but two of our interviewees have a link to Christianity through their primary socialization. Cultural and spiritual ecologists within the transition network mention that the Christian affiliation of their parents combined with weak Christian practice ended in a personal detachment from religious institutions. Those spiritual ecologists in our study who come from families affiliated to the Catholic or Protestant churches—or sometimes both, in the case of a mixed marriage—received a Christian socialization, often up to adolescence, during which they went through the rite of confirmation. From their youth onwards, however, they all disassociated themselves from it. Most were baptized, attended religious events irregularly as children and developed an increasingly detached relationship to religion during their early adulthood. These people all describe having experienced a moment of disappointment, disillusionment, and a break with the religious tradition of their childhood, especially in relation to the moral positions defended by the church hierarchies. They tell of having experienced a break for various reasons: The modernization of religious traditions abandoning the “mystical and ritual component” at their core, a religious discourse considered hypocritical, in particular with regard to divorce. Two people in the transition network had ecclesiastical functions (pastor, deacon) before experiencing a rupture. Apart from one person who converted to Christian orthodoxy and is now working for an ecumenical organization, none of our subjects currently identifies with a specific religious group. The distancing from institutionalized forms of religiosity is linked particularly closely to the experience of biographical ruptures, such as divorce or illness.

Beyond biographical events, breaks with institutions (for example a university or employer, but also ecological institutions considered too bureaucratic, such as the WWF, etc.) also often trigger a movement towards new ways of seeing the world, understanding it, and asking questions. Indeed, several people active in the transition network mention having been active in the WWF. It is therefore through a series of events—sometimes personal, such as the birth of one’s own children, illnesses, divorces, professional changes; and sometimes public—that eco-spiritual activists discover whichever aspect was not present at first in their personal belief system, i.e., ecology or spirituality, respectively. This also occurs in a mobile manner, as described by Edio Soares with the concept of religious foraging (see Soares 2009).

In the accounts of the ecological spiritualists, the spiritual transformation more often started at a lower level of primary religious socialization. The practice of meditation or yoga is viewed more as being in continuity with a quest to get away from the environmental vicissitudes of the modern world. Healing becomes central and is attained through trips to particular natural places or participation in activities, courses, and training days, but also through the practice of care (given or received).

We identified a wide variety of meanings and practices related to spirituality in the discourses of ecological spiritualists. They use notions and ideas drawn from neo-animist, neo-pagan/neo-shamanist, or new-age worldviews, reflecting Achille Mbembe’s (2020) point that “[...] God’s

absence is hardly what characterizes today's world. Neither is God's virulent and vengeful presence, in the form of the violence of a virus or other natural calamities, the distinctive features of our times. The hallmark of the beginning of the twenty-first century is the swing into animism" (Mbembe 2020: 1). For him, however, animism is nowadays no longer "considered a relic of the obscurantism of so-called primitive societies" but is totally compatible with contemporary modern culture ((Mbembe 2020: 1). These worldviews were therefore neither adopted through primary nor even early secondary socialization, but later in the biographical journey. It is therefore particularly important to identify the stages and locations of this socialization to contemporary spirituality, which we have described as subtle. A commitment to spirituality in more recent adult life is narrated as being linked to what was already present during childhood, or even adolescence: A spiritual feeling, born from emotions or encounters. It is, however, only during adulthood that such an event is called spiritual.

Today, as our study confirms, the most frequently named spiritual practices are meditation, of which there are many variations, and travelling to natural sites. Central to the spiritual orientation of all eco-spiritual people is, as one interviewee puts it, the active search for a link "between the personal, intimate self and the universal", and thus a search for connections between different scales, i.e., the micro and macro, local and global, body and universe etc. Thus, while there are many subtle differences between spiritual ecologists and ecological spiritualists in terms of the stress that each place on the immanent or transcendent dimensions of life, we found that the core values each tradition stresses depended on their structural capital. Activists in the transition network, who rely on considerable social capital, stress the importance of humility as an eco-spiritual value, while neo-pagan practitioners or activists close to Starhawk's wicca movement stressed "empowerment".¹⁸ In the first case, the target audience rarely needs to be encouraged with regard to empowerment, while in the second case, freedom of action, freedom from dependency, or strength of mind is a central concern for the many young women discovering eco-spirituality. These nuances in the significance of eco-spirituality are important because they not only allow actors to assert their particularity amongst a variety of eco-spiritual practitioners, but also reflect their structural position in the overall field of environmentalism.

7. The link to legitimating institutions (education, profession, gender)

While distinctions drawn in terms of spirituality become blurred at some point, clearer differences can be distinguished in terms of how "eco-spiritual" activists relate to their professional environment. The spiritual ecologists, especially those from the transition network and eco-psychology, emphasize the importance of their academic or other credentials. They often work for an NGO or a non-profit foundation in a professional role or in institutions such as schools, the WWF, or the Federal Office for the Environment. The ecological spiritualists, by contrast, i.e., those who are close to New Age movements and global animism, tend to mention their time in such institutions (diplomacy, banks, ICRC) only while explaining why they left and became independent. People from neo-shamanic or neo-pagan backgrounds, and especially women, frequently emphasize the artistic aspects of their current and past professions (for instance, music therapist). In their narratives, the "cultural" ecologists emphasize the institutional character of their work and the fact that their path is validated by scientific institutions.

¹⁸ For the notion of empowerment as emancipation, see Bacqué/Biewener 2013.

The professor emeritus from Geneva and the director of the Nature Museum in Valais were both keen to emphasize where their discourse remained “institutional and academic”.

By considering the structural capital that these actors possess, i.e., their level of education, training, institutional integration, and insertion in local social networks, it is possible to organize them along two axes: A link to validating institutions and educational attainment. Most of the interviewees have a high level of education. Most of those in the transition network have pursued doctoral studies (in educational sciences, philosophy, economics, theology, and history), whereas most ecological spiritualists who have attended university have not progressed beyond a bachelor’s degree (philosophy, ethnology). Those who did not attend university or did not complete a degree, which was especially the case for the women we met, had often undergone vocational training in social and cultural fields. Men are more likely to be backed by institutional scientific validation and high levels of education (mainly PhDs and professorship) and are recognized as experts in the field of ecology. In the course of their careers, most cultural ecologists have supplemented their professional qualifications with further technical skills in the area of communication (web design or didactics and pedagogy). Positions in academia, politics, and NGOs have benefited these “moral entrepreneurs” by providing them with credentials, institutional resources, and public legitimacy. The link to established (scientific or cultural) institutions plays an important role in the fabrication of eco-spirituality, and in particular to its diffusion, by indirectly providing the backing of institutional legitimacy. We also found that forest engineers, experts in biochemistry and political ecology, and academic philosophers are strong diffusers of eco-spiritual views.

Especially in the early years of our research, we were surprised to find that the speakers invited to talk about ecology and spirituality at public events were mostly men. Their presence was legitimized in terms of their expertise on ecological issues. A gender gap continues to exist in science, and women are heavily underrepresented (Schwaiger et al. 2021). The fact that spirituality plays such a major role in this field did not make a significant difference to the status conferred to these assertive senior scientists as a consequence of their institutional legitimacy (Becci/Grandjean 2022).

To sum up, almost all our interviewees have a high level of both education and institutional integration (the few who did not attend university have training in social or cultural professions). A significant proportion of the spiritual ecologists possess doctoral degrees (in fields including education, philosophy, economics, biochemistry, and history). By contrast, those we identified as starting from the spiritual side and moving towards ecology, if they attended university at all, do not possess qualifications above a bachelor’s degree (philosophy, ethnology) and do not mobilize those qualifications in their activities.

The eco-spiritual activists in the network we analysed express a particular commitment to transmitting a holistic approach to ecology. According to them, this transmission is crucial for human survival and is not something that existing institutions can guarantee. Yet while spiritual ecologists often value institutional attachment as a means of legitimizing their position as experts, for ecological spiritualists, it is rather the break with institutions that frequently characterize their life course. While it is usually ecological spiritualists who create eco-spiritual practices and ideas, these are reinterpreted and adapted by spiritual ecologists, who expand their reach and promote diffusion.

8. The centrality of emotions and healing

In their narratives, the interviewees regularly linked their spiritual commitment as adults to something that was already present in childhood or adolescence: A spiritual feeling, born from emotions or encounters. Emotions take a central place in these eco-spiritual narratives, influenced by the Lovelockian vision of the Earth as a physiological system exhibiting dynamic and integrated behaviour. Bruno Latour, extending Michel Serres' proposal (Serres 1990), considers this cultural change to be as significant as the revolution of Galileo, who was forbidden by the Holy Inquisition to teach that the Earth "moves". Whereas the ideas of James Lovelock and then Lynn Margulis about the Earth system were reviled in the 1960s and 70s, today it seems plausible to believe that the Earth is "moved". The role of emotions is manifold. Not only are activists learning to express and qualify emotions in relation to environmental issues, for example in the "work that reconnects" workshops inspired by Joanna Macy (Macy/Johnstone 2018), but they also draw on these spiritual practices to find emotional resources for activism. As Christophe Traïni (2020) found when studying French animal-rights activists, such long-term activism strongly relies on shared experience in the group that "offrent aux militants l'occasion d'éprouver des émotions qui confortent (ou non) l'intensité de leur engagement" (Traïni 2020: 308).¹⁹ In the settings we observed, the imprint of Joanna Macy's "work that reconnects" is huge. Reference to this method is often associated with eco-psychological practice, and it is often considered a synonym of eco-spirituality itself, particularly among activists in the transition network. As one of the members of the "Inner Transition Laboratory" put it during an interview held in Lausanne in May 2022,²⁰ it is a spirituality totally linked to militant commitment: "There's this big question for activists: Exhaustion. You want to do a lot of things, to be everywhere and in the end, you end up exhausted Without this [spiritual] part, I would quickly fall into eco-anxiety or over-consumption to fill existential voids In eco-anxiety, this is one of the great remedies: To be in action and find meaning in what you do." The practice of "work that reconnects" offers not only a thought to hold on to but also concrete gestures and actions.

For one of the founders of the French-speaking "Inner Transition Lab", there is little difference between these two postures, both of which involve "man's interiority as a means of change". He explained to us that during his numerous conferences, he spoke of eco-spirituality when the audience was close to religious institutions, and of eco-psychology when the audiences were more secularized. "I don't feel that I am betraying my cause by trying to meet the other person where he or she is, and by speaking a language that he or she can understand", he said when asked how he distinguishes between the two registers to avoid misunderstandings. Using humour, he also emphasized the importance of professional skills: "Fourteen years of parliamentary lobbying have taught me to adapt my language to anyone."

When we interviewed one of the activists of the "Inner Transition Lab", a woman manager of an organic farm and a socio-cultural centre belonging to the city of Lausanne in October 2018, she specified that the

¹⁹ My translation: "Offer activists the opportunity to experience emotions that reinforce (or not) the intensity of their commitment."

²⁰ Interview carried out by Jonas Ruffieux, in the context of Irene Becci's seminar, "Gender and Spirituality in Ecological Engagement", Spring 2022 [author's translation].

“ inner transition is [...] at the service of the outer transition and not the other way round [...] and not just navel-gazing [...] that's why Starhawk is probably the person who in my eyes best articulates this [...] to be emotionally uh recognized or in any case [...] to recognize the harm it does to us to see nature [...] being affected [...] we spiritually [...] have a great need to have connections etc. I personally also have a great need for this [...] but it allows me to be a source of energy for my action in the world.

In the narratives of the ecological activists interviewed, the idea of a transforming and thereby healing self is very present. A link is made throughout the different narratives between the personal, political, and global levels, reflecting an understanding of ecology as primarily relational rather than solely technical. Eco-spiritual practices are experienced as “the missing link between what I was experiencing on the inner level and then the social transformation”, says an expert in sustainable urban development active in the transition network. The eco-spiritual narratives offer a coherent reading, linking distant objects, such as the “right to food, the ethical economy [...] the vision of values”.

A “political commitment [...] in the broadest sense of the term”, as the former director of the Swiss Federal Office for the Environment from the 1990s until 2005, now retired, explains, “would not be enough to achieve the objective”, which is much broader, i.e., “to re-establish harmony between humanity and nature”. A doctor in biochemistry, his commitment was initially political, within the Christian Center Party, and it was only after he left that organization that his media appearances and publications began to reflect a Romantic, nostalgic, and even spiritual outlook in public, in relation, for instance to his personal experience of how the countryside where he grew up is gradually being eaten away by urbanization. In the early 2010s, the media described his spiritual sensitivity as displaying a “penchant for esotericism”,²¹ whereby esotericism was loaded with a negative connotation.²² His recovery from brain cancer in 2007 was widely publicized,²³ paving the way for a more open public sharing of his spiritual practices, such as forest meditation.²⁴ We observed a similar change in the way spirituality related to trees is framed in the media between the 1990s and today, following the interventions by Ernst Zürcher.

9. Conclusion

Even in a territory as small as Switzerland, there is no single form of eco-spirituality that crosses time and culture, but rather a variety of eco-spiritual practices and visions that are implemented by actors of different origins and religious socialization. A critical reflection based on ethnographic fieldwork has made it possible to highlight the cultural dynamics contained in the claims of a spiritual approach to nature and ecology. We have seen that the notion of spirituality is socially constructed around sensations. We have paid attention to the social triggers—existential ruptures, structural changes, historical events—through which eco-spiritual activists have articulated the double commitment. Our analysis has clearly shown that eco-spiritual action articulates not only two social universes—ecological and religious/spiritual—but also different scales of action: Societal, communal, and individual. While this idea of wholeness seems to be highly inclusive, we noticed

²¹ See the programme *Pardonnez-moi* on the Public Swiss Television broadcast on February 1, 2009, and Lachat 2012.

²² See Häfliger 2013; Birrer 2016.

²³ See the *Infrarouge* programme on the French-speaking Swiss Television RTS 2018.

²⁴ His perspective on his journey can be found in his own writings. See, e.g., Roch 2009; Roch 2015; Bourg/Roch 2010; Bourg/Roch 2012.

that it ultimately circulated only in a milieu of individuals possessing significant social and cultural capital. Although the references to forms of spirituality are very different, there are a few key elements common to most of these forms. Firstly, they are inhabited by a tension of scales. A very intimate bodily dimension or personal biographical reference is often juxtaposed with a generalized notion of authenticity and sacred nature. A further jump in scale is made between references to exotic (such as shamans, first peoples, “natives” in the Western world) and local figures. The example of the participation of what have been referred to as “bio-shamans”, a term that conflates two fundamentally different universes, at a winter festival held on an ecological farm in Geneva in 2018 illustrates this leap of scale. Shamans and other exotic and spiritual figures contribute to framing a milieu that opposes what is perceived as the “technical-secular” world or “institutional religion”, in other words, what Jürgen Habermas (Habermas 1984) referred to as the process of extension of technics and instrumental rationality into the lifeworld. This jump in scale creates, secondly, a feeling of connection, a connection that it is otherwise impossible to establish, and which often translates into the idea that “everything is connected” (Chamel 2018), between different parts of the living world: Human, animal, vegetable, mineral. Various proposals thus aim to pool, synchronize, or indicate the contemporaneity of otherwise disparate and individual ritual practices such as meditation, introspection, and dream journeys. The different actors can find themselves in a holistic vision of the world. The shift from the very intimate and personal to the very distant and remote—in part exotic—level allows for a relatively easy transformation of universal principles and views into concrete practices, since the intermediate—cultural and institutional—levels are rarely articulated as a theme. Ecological issues are brought to a very concrete level by means of different kinds of mediation, focusing variously on the body, emotions, sense experiences, or scientific knowledge. From a social science perspective, as Louis Quéré reminds us by quoting Maurice Halbwachs (Quéré 2021: 131–2), emotions are not purely a psychological product, but are “subject to a real social discipline, because in the presence of events of a certain kind, and in such circumstances as often occur, it is society itself that tells us how we should react. Or rather, it is not only a question of how we should express our feelings, [...] but of the feeling and of the emotion itself: Society expects us to [experience it], itself commands us to feel it” (Halbwachs 1934/2014: 44). Environmental damage affects young people in Switzerland in a particularly acute way. According to a medical study conducted in Switzerland and Liechtenstein in 2021, among young people, “27.9 per cent are worried about the future” (Barrense-Dias/Chok/Surís Granell 2021: 33). Eco-anxiety and solastalgia are repeatedly mentioned in activists’ meetings and in public.²⁵ Throughout this text, I have described individual profiles as specific and contextual. At the same time, my intention has been to show to what extent they are part of—and reveal—social logics that are constructed by the infrastructures of our societies. To conclude, I wish to stress how important it is for social scientists to study the mediations and social infrastructures (in the sense used by Burchardt (2020: 93–122)) that shape the phenomenological experience of the human and other-than-human world.

²⁵ See, e.g., the film produced in Geneva and shown at the Solothurn Film Festival, as elsewhere, by Frédéric Choffat *Tout commence* (Les Films Du Tigre 2022).

10. Bibliography

- Altglas, Véronique. 2005. *Le nouvel Hindouisme occidental*. Paris: CNR.
- Altglas, Véronique. 2014. "Exotisme religieux et bricolage." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 167 (3), 315–332.
- Arborescence. 2022. *Arborescence. Un programme de vulgarisation scientifique*. <https://wp.unil.ch/arborescence> (29/10/2022).
- Association Films pour la terre. 2022a. *Association Suisse*. <https://filmsfortheearth.org/fr/qui-sommes-nous/association-suisse/> (29/10/2022).
- Association Films pour la terre. 2022b. *Fondation*. <https://filmsfortheearth.org/fr/qui-sommes-nous/fondation/> (29/10/2022).
- Bacqué, Marie-Hélène / Carole Biewener. 2013. *L'empowerment, une pratique émancipatrice*. Paris: La Découverte.
- Barrense-Dias, Yara / Lorraine Chok / Joan Carles Surís Granell. 2021. *A picture of the mental health of adolescents in Switzerland and Liechtenstein*. Lausanne: Unisanté – Centre universitaire de médecine générale et santé publique.
- Bauman, Whitney A. / Richard R. Bohannon II / Kevin J. O'Brien. 2011. "Introduction." In *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, ed. by Whitney A. Bauman / Richard R. II Bohannon / Kevin J. O'Brien. New York / London: Routledge, 1–10.
- Becci, Irene. 2012. "Religion et socialisation. Défis de la politique de formation." In *Religions, Etat et Société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, ed. by Christoph Bochinger. Zurich: Neue Zürcher Zeitung libro, 171–204.
- Becci, Irene. 2023 forthc. *Vers une spiritualisation de l'écologie? Parcours, rencontres et diffusion de sensibilités écologiques en Suisse*. Zurich: Seismo.
- Becci, Irene / Alexandre Grandjean. 2021. "Toward a 'spiritualization' of ecology? Sociological perspectives from francophone contexts." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15, 287–296.
- Becci, Irene / Alexandre Grandjean. 2022. "Is Sacred Nature Gendered or Queer? Insights from a Study on Eco-Spiritual Activism in Switzerland." *Religions* 13 (1), 23.
- Becci, Irene / Christophe Monnot / Boris Wemli. 2021. "Sensing 'Subtle Spirituality' among Environmentalists. A Swiss Study." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15, 344–367.
- Becker, Howard S. 1963. *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*. London: Free Press of Glencoe.
- Bell, Karen / Gnisha Bevan. 2021. "Beyond inclusion? Perceptions of the extent to which Extinction Rebellion speaks to, and for, Black, Asian and Minority Ethnic (BAME) and working-class communities." *Local Environment* 26, 1205–1220.
- Birrer, Raphaela. 2016. *Hinter der Hornkuh-Initiative stecken Verschwörungstheoretiker*. *Der Bund* (23.06.2016).

- Bourg, Dominique / Philippe Roch, eds. 2010. *Crise écologique, crise des valeurs?* Geneva: Labor et Fides.
- Bourg, Dominique / Philippe Roch, eds. 2012. *Sobriété volontaire, en quête de nouveaux modes de vie.* Geneva: Labor et Fides.
- Burchardt, Marian. 2020. *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West.* New Brunswick: Rutgers University Press.
- Castells, Manuel. 1996. *The Information Age. Economy, Society and Culture.* Oxford: Willey Blackwell.
- Chamel, Jean. 2018. 'Tout est lié.' *Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse). De l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste.* Lausanne: Université de Lausanne.
- Charbonnier, Pierre. 2022. *Culture écologique.* Paris: Sciences Po.
- Choné, Aurélie. 2013. "Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner." *Politica Hermetica* 27, 15–35.
- Choné, Aurélie. 2016. "Ecospiritualité." In *Guide des Humanités environnementales*, ed. by Aurélie Choné / Isabelle Hajek / Philippe Hamman. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 59–72.
- Di Marco, Steeve / Gorka Cruz. 2018. *Les esprits de la nature dans les parcs de suisse romande. Guide d'éveil au ressenti.* Bière: Cabédita.
- Eckberg, Douglas Lee / T. Jean Blocker. 1989. "Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns. Testing the Lynn White Thesis." *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 509–517.
- Gervais, Mathieu. 2020. *Nous, on se sauve nous-mêmes. Sécularisation, identité paysanne et écologie.* Paris: Van Dieren Editeur.
- Grasselli Meier, Marianne. 2021. *La nature guérisseuse. Pratiques inspirantes.* Paris: Courrier Du Livre.
- Grim, John / Mary E. Tucker. 2011. "Intellectual and Organizational Foundations of Religion and Ecology." In *Grounding Religion. A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*, ed. by Whitney A. Bauman / Richard R. Bohannon / Kevin J. O'Brien. New York / London: Routledge, 81–95.
- Guth, James L. / John C. Green / Lyman A. Kellstedt / Corwin E. Smidt. 1995. "Faith and the Environment. Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy." *American Journal of Political Science* 39, 364–382.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The theory of communicative action.* Boston: Beacon Press.
- Haeckel, Ernst. 1866. *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie.* Berlin: G. Reimer.
- Häfliger, Markus. 2013. SVP stützt sich auf Esoteriker-Truppe. *Neue Zürcher Zeitung* (11.07.2013).
- Halbwachs, Maurice. 2014 [1934]. "L'expression des émotions et la société." *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 123 (3), 39–48.

- Hann, Chris / Hermann Goltz. 2010. *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. London: University of California Press.
- Hedges, Ellie / James A. Beckford. 2000. "Holism, Healing and the New Age." In *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, ed. by Steven J. Sutcliffe / Marion Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 169–187.
- Kanagy, Conrad L. / Nelsen M. Hart. 1995. "Religion and Environmental Concern. Challenging the Dominant Assumptions." *Review of Religious Research* 37, 34–45.
- Knoblauch, Hubert. 2010. "Vom New Age zur populären Spiritualität." In *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, ed. by Dorothea Lüddeckens / Raphael Walthert. Bielefeld: Transcript, 149–174.
- Koehrsen, Jens / Fabian Huber / Irene Becci / Julia Blanc. 2019. "How is Religion Involved in Transformations Towards More Sustainable Societies? A Systematization." *Historia religionum* 11, 99–116.
- Koehrsen, Jens. 2015. "Does Religion Promote Environmental Sustainability? Exploring the Role of Religion in Local Energy Transitions." *Social Compass* 62, 296–310.
- Koehrsen, Jens. 2018. "Religious Agency in Sustainability Transitions. Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support." *Environmental Innovation and Societal Transitions* 27, 4–15.
- Lachat, Denise. 2012. Bei Philippe Roch steht die Natur weit über allem. *Südostschweiz* (31.12.2012).
- Leopold, Aldo. 1995 [1949]. *Almanach d'un comté des sables*. Paris: Aubier.
- Les Films Du Tigre. 2022. *Tout Commence*. [https://lesfilmsdutigre.com/films/tout-commence/le-film/\(29/10/2022\)](https://lesfilmsdutigre.com/films/tout-commence/le-film/(29/10/2022)).
- Lucia, Amanda J. 2020. *White Utopias. The Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Oakland: University of California Press.
- Macy, Joanna. 2022. *Joanna Macy*. <https://www.joannamacy.net/main#work> (29/10/2022).
- Macy, Joanna / Chris Johnstone. 2012. *Active hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*. Novato: New World Library.
- Macy, Joanna / Chris Johnstone. 2018. *L'espérance en mouvement: comment faire face au triste état de notre monde sans devenir fous*, trad. par Claire Carré / Françoise Ferrand. Genève: Labor et Fides.
- Mbembe, Achille. 2020. "Meditation on the Second Creation." *E-flux Journal* 114, 1–3.
- Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Moins! 2022. *Moins! Journal romand d'écologie politique*. <http://www.achetezmoins.ch/> (29/10/2022).
- Monnot, Christophe / Alexandre Grandjean. 2021. "La figure du méditant-militant. Un redéploiement du religieux par l'engagement écologique en Suisse?" *Archives de Sciences Sociales des Religions* 194, 111–129.
- Monnot, Christophe / Frédéric Rognon. 2020. *Eglises et écologie. Une révolution à reculons*. Genève: Labor et Fides.

- Morton, Timothy. 2016. *Dark ecology. For a logic of future coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Næss, Arne. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary." *Inquiry* 16, 95–100.
- Pope Francis. 2015. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for Our Common Home*. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (27.11.2022).
- Posey, Darrell Addison. 1999. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity: A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment*. London: Intermediate Technology Publications.
- Promey, Sally M. 2014. "Religion, Sensation, and Materiality. An Introduction." In *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, ed. by Sally M. Promey. New Haven: Yale University Press, 1–22.
- Pruvost, Geneviève. 2021. *Quotidien politique. Réminiscence, écologie, subsistance*. Paris: La Découverte.
- Quéré, Louis. 2021. *La fabrique des émotions*. Paris: PUF.
- Rabhi, Pierre. 2010. *Vers la sobriété heureuse*. Arles: Actes Sud.
- Rimlinger, Constance. 2021. "Féminin sacré et sensibilité écoféministe. Pourquoi certaines femmes ont toujours besoin de la Déesse." *Sociologie* 12, 77–91.
- Roch, Philippe. 2009. *La nature, source spirituelle*. Geneva: Jouvence.
- Roch, Philippe. 2015. *Méditer dans la nature*. Geneva: Jouvence.
- RTS. 2018. *Philippe Roch: "J'ai organisé ma mort"* 02.12.2018. <https://www.rts.ch/info/suisse/10036727-philippe-roch-jai-organise-ma-mort.html> (30/11/2022).
- Schwaiger, Lisa / Daniel Vogler / Silke Fürst / Sabrina H. Kessler / Edda Humprecht / Corinne Schweizer / Maude Rivière. 2021. "Darstellung von Frauen in der Berichterstattung Schweizer Medien." In *Jahrbuch Qualität der Medien*, ed. by Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft. Zurich: Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft, 51–62.
- Seed, John / Joanna Macy / Pat Fleming / Arne Naess. 1988. *Thinking Like a Mountain. Towards a Council of All Beings*. Gabriola Island: New Society Pub.
- Serres, Michel. 1990. *Le contrat naturel*. Paris: François Bourin.
- Servigne, Pablo / Raphaël Stevens / Andrew Brown. 2020. *How everything can collapse. A manual for our times*. Cambridge: Polity.
- Servigne, Pablo / Raphaël Stevens. 2015. *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris: Seuil.
- Shibley, Mark A. / Jonathon L. Wiggins. 1997. "The Greening of Mainline American Religion. A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment." *Social Compass* 44, 33–348.

- Shiva, Vandana. 2016. "Etreindre les arbres." In *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, ed. by Emilie Hache. Paris: Camourakis, 186–187.
- Soares, Edio. 2009. *Le butinage religieux: Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris: Karthala.
- Sointu, Eeva / Linda Woodhead. 2008. "Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood." *Journal for the Scientific Study of Religion* 47, 259–76.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion. Nature, Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Bron. 2016. "The Greening of Religion Hypothesis (Part One). From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly." *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, 268–305.
- Traïni, Christophe. 2020. "Les émotions collectives dans les mouvements sociaux. La mobilisation des soutiens et des adversaires de la protection animale." In *Les émotions collectives*, ed. by Laurence Kaufmann and Louis Quéré. Paris: Editions de l'École des hautes études en sciences sociales, 283–311.
- Transition Network. 2022. *Transition Network*. <https://transitionnetwork.org/> (29/10/2022).
- Tucker, Mary E. 2010. "Religion and Ecology. Survey of the Field." In *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, ed. by Roger Gottlieb. Oxford: Oxford University Press, 398–418.
- Walsh, Elizabeth A. 2018. "Ellen Swallow Richards and the 'Science of Right Living.' 19th century foundations for practice research supporting individual, social and ecological resilience and environmental justice." *Journal of Urban Management* 7, 131–140.
- Weber, Max. 1988 [1920]. "Vorbemerkung." In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1–16.
- White, Lynn Jr. 1967. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis." *Science* 155 (3767), 1203–1207.
- Zürcher, Ernst. 2016. *Les arbres, entre visible et invisible. S'étonner, comprendre, agir*. Arles: Actes Sud.
- Zürcher, Ernst / Marion A. Cantaloube. 2021. *A l'écoute de la forêt*. Arles: Favre.

About the author

Irene Becci has studied in Lausanne, Rome, and New York before obtaining in 2006 a Ph.D. in social and political sciences from the European University Institute, Florence. From 2006 to 2012 she has been a researcher in Germany, at the Max-Planck Institute for Social Anthropology in Halle/S., and a lecturer in sociology at Bielefeld and Potsdam Universities. Since 2012 she is professor at the Institute for the Social Scientific Study of Contemporary Religion (Faculty of Theology and Sciences of Religions), University of Lausanne.

In her research she focuses on religious diversity and new spiritual practices in particular settings, such as total institutions, post-socialist urban spaces, and ecological activism. Together with Johann Hafner, and Helga Völkening she has published *Glaube in Potsdam Band I: Religiöse, spirituelle und weltanschauliche Gemeinschaften: Beschreibungen und Analysen* (Ergon, 2018). Her publications can be found among others in the *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*; *Critique internationale*; *Social Compass*; *Tsantsa*; *Religions*; *Nouvelles questions féministes*.

Mail: irene.becci@unil.ch



Die kosmischen Kühe der Demeter-Landwirtschaft. Tier und Mensch im sozialen Gefüge religiöser Weltdeutungen

Stéphanie Majerus

Veröffentlicht am 19.12.2022

Zusammenfassung

Kulturwissenschaftliche Arbeiten befassen sich im Zuge des 21. Jahrhunderts zunehmend mit sozialen Interaktionen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren. Während frühere Publikationen eher die symbolische Bedeutung und den ökonomischen Nutzen von Tieren analysierten, wird derzeit ebenfalls gefragt, ob Tiere Teil der menschlichen Sozialgemeinschaft sind. Im vorliegenden Beitrag wird dargelegt, inwiefern sich auf biologisch-dynamischen Landwirtschaftsbetrieben, die sich im Demeter-Verband zusammenschließen, Tier-Mensch-Beziehungen ergeben, die aus der Innenperspektive als kooperativ und gegebenenfalls freundschaftlich betrachtet werden und weshalb Biodynamiker:innen die Ansicht vertreten, ein Interspezies-Austausch zwischen Mensch und Tier sei möglich. Die Befunde der Studie fußen größtenteils auf einer ethnographischen Feldforschung und semi-strukturierten Interviews. Der Beitrag lotet das Potenzial der Mensch-Tier-Beziehung als zukünftiger Forschungsperspektive im Bereich der Öko-Spiritualität aus und knüpft in diesem Zusammenhang an den Ansatz der *Material Religion* an.

1. Tiere als Gegenstand der Kultur- und Religionswissenschaft?

Unterschiedliche Wesen wie die Gottheit Pan des antiken Griechenlands, die halb Mensch, halb Ziegenbock ist, die hinduistische Elefantenkopf tragende Gottheit Ganesha oder Anubis, ein Gott mit Schakalkopf, belegen, dass in religiösen Mythologien, ikonographischen Darstellungen und Verehrungspraktiken nicht-menschlichen Lebewesen eine bedeutende Rolle zukam und zukommt (DeMello 2012: 35-37, 308). Während diese Mythologien und Ikonographien im 20. Jahrhundert in den Geistes- und Kulturwissenschaften zuvorderst auf die symbolische Bedeutung der Tierdarstellungen untersucht und eher funktionale Analysen der Tier-Mensch-Beziehung unternommen wurden, wird dieser Fokus im 21. Jahrhundert zunehmend durch kulturwissenschaftliche Arbeiten ergänzt, die soziale Bindungen zwischen Tier und Mensch ebenso wie Erfahrungswerte über Tiere in den Blick nehmen, die in bestimmten Interaktionskontexten entstehen (Noske 2015: 327). Diese neuere Forschungsrichtung ist beeinflusst von der seit Anfang der 1990er-Jahre aufgeworfenen Frage, wie soziale Gemeinschaften breiter gefasst werden können. Autor:innen wie Bruno Latour und Donna Haraway verweisen in ihrer Theoriebildung darauf, dass das Feld des Sozialen auf nicht-menschliche Lebewesen und Aktanten ausgedehnt werden kann (Latour 2005: 7; 2021: 46, 63). Ihrem Buch *When Species Meet* setzt ihrerseits Donna Haraway den Satz „*We have never been human*“ (Haraway, 2007: 1) voraus, als Gedanken- und Wortspiel von Latours Aussage *We have never been modern* (Latour 1993). Mit „*We have never been human*“ lädt Haraway dazu ein, Menschen als Teil eines Geflechts von Lebewesen zu sehen, die gegebenenfalls ko-konstitutiv interagieren – somit will sie eine neue Perspektive auf alle Lebewesen eröffnen.

Korrespondierende Autorin: Stéphanie Majerus, Universität Freiburg i.Ue.

Um diesen Artikel zu zitieren: Majerus, Stéphanie. 2022. „Die kosmischen Kühe der Demeter-Landwirtschaft. Tier und Mensch im sozialen Gefüge religiöser Weltdeutungen.“ *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 126-140. DOI: 10.26034/fr.argos.2022.3557.

 Lizenz durch *ARGOS* und die Autorin. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Angeregt durch diese philosophischen Debatten wird in rezenten kulturwissenschaftlichen Arbeiten versucht nachzuvollziehen, unter welchen Voraussetzungen Tiere in indigenen Kulturen, in Laboren oder in landwirtschaftlichen Tierhaltungskontexten zu Akteuren werden und welche Kommunikation sich dort herauskristallisiert. Zu nennen sind unter anderem die Ethnolog:innen Rane Willerslev (2007, 2012), Viveiros de Castro (2004), Tim Ingold (1988, 2011) und Philippe Descola (2011), die sich mit Jägerkulturen am Amazonas und in den Polarregionen beschäftigen. Margo DeMello (2012) befasst sich mit den vielfältigen Mensch-Tier-Beziehungen, die innerhalb ein und dergleichen Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt unterschiedlichen Perspektiven unterliegen können. Denn wie Tiere gesehen und behandelt werden, bestimmte maßgeblich der jeweilige gesellschaftliche Sinnzusammenhang. Der Philosoph und Anthropologe Charles Stépanoff unterstreicht seinerseits, der Lebensraum von Tier und Mensch sei eng miteinander verwoben: Nicht nur haben Menschen die sie umgebenden Pflanzen und Tiere verändert, diese beeinflussen ebenso den Menschen. Vor allem domestizierte Tiere seien Sozialhybride, an denen eine eindeutige Trennung zwischen Natur und Kultur zwangsläufig scheitert (Stépanoff 2019: 4). Die Soziologin Jocelyne Porcher und die Wissenschaftsphilosophin Vinciane Despret (2007) analysieren ihrerseits in einer qualitativen Studie zu Kühen in Kleinbetrieben das Sozialleben, das Tiere untereinander und in kooperativen Verhältnissen zu Menschen pflegen. Aus politikwissenschaftlicher Sicht wird darüber hinaus die Frage aufgeworfen, inwiefern Haustiere (unter dieser Kategorie werden oftmals auch die sogenannten „Nutztiere“ rubriziert) als Bürger:innen betrachtet werden sollen und inwiefern Tiere arbeiten und ihnen dementsprechend gerechte Arbeitsbedingungen und Altersvorsorge zusteht (Donaldson/Kymlicka 2011).

Als religionswissenschaftlicher Gegenstand haben sich Mensch-Tier-Beziehungen noch nicht etabliert, allerdings dürften diese zunehmend über das sich stets weiterentwickelnde Korpus zu Öko-Spiritualität demnächst in den Fokus geraten (Fischer/Hock/Klie 2020; Taylor 2010; Blanc/Huber/Köhrsen 2022). Die Beiträge zu öko-spirituellen Milieus haben nämlich ergeben, dass sich in Gruppierungen, in denen weitestgehend animistische Vorstellungen befürwortet werden, die Interdependenz zwischen unterschiedlichen Lebewesen sowie die Wertschätzung für nicht-menschliche Lebewesen hervorgehoben wird (Taylor 2010).

Diese werden auch partiell in der anthroposophisch-biodynamischen Landwirtschaft des Demeter-Verbandes betont, wenngleich diese nicht auf einer animistischen Sichtweise beruhen, wie an späterer Stelle ausgeführt wird. Demeter ist heute ein internationaler Landwirtschaftsverband mit weltweit 7050 Betrieben; die meisten sind in deutschsprachigen Ländern situiert. Diese Landbauform, die zum Teil auf der Anthroposophie beruht, implementiert über Richtlinien spezifische Tierhaltungsstandards und tradiert bestimmte Tierkonzepte, wie unter anderem, dass diese „astralische Wesen“ seien, ein phänomenales Bewusstsein besäßen und demnach empfindungs- und wahrnehmungsfähig, allerdings – anders als der Mensch – nicht zu Selbstreflexion und abstraktem Denken fähig seien.

Die im weiteren Verlauf dieses Artikels vorgestellten qualitativen Befunde, die Weltsicht, die materiellen Gegebenheiten, die intersubjektiven Aushandlungen und Lebenseinstellungen von Biodynamiker:innen wurden durch einen ethnographisch-hermeneutischen Zugang festgehalten (Majerus 2022). Zum einen beruhen die Ergebnisse auf einer teilnehmenden Beobachtung sowie semi-strukturierten, verstehenden Interviews und zum anderen wurden Zeitschriften, Primär- und Sekundärquellen, Jahresberichte, soziale Medien und anderes Material, wie beispielsweise Vorträge, die auf YouTube hochgeladen wurden, aus der Demeter-Bewegung gelesen beziehungsweise gesichtet. Wichtige Etappen waren die Besuche von insgesamt neun unterschiedlichen Höfen in der Schweiz und

in Süddeutschland und Workshop-Teilnahmen zur Wahrnehmung von Bildkräften und zur Rinderkommunikation. Darüber hinaus wurden 2017, 2019 und 2020 die „Landwirtschaftlichen Tagungen“ in Dornach besucht. In Dornach, etwa zehn Kilometer von Basel entfernt, befindet sich das Goetheanum, dort hat die Anthroposophische Gesellschaft sowie auch die Landwirtschaftliche Sektion ihren Sitz. Ihr Hauptaugenmerk liegt auf der Organisation von Tagungen, Konferenzen und Workshops sowie der Betreuung von Arbeitsgruppen.¹ Es handelt sich demnach um eine qualitative Studie, die nicht den Anspruch erhebt, eine vollumfängliche Analyse des Demeter-Landbaus vorzulegen.

Die besuchten Höfe bewirtschaften überwiegend kleinbäuerliche Strukturen, wie sie für Demeter-Höfe im Süden und der Schweiz üblich sind, allerdings nicht in Ostdeutschland. Dreißig ein- bis dreistündige Interviews wurden aufgenommen und transkribiert. Daneben speisen informelle Gespräche diese Arbeit, die als *friendly conversations* bezeichnet werden; hierzu gab es reichlich Gelegenheiten wie beispielsweise während der Ernte oder beim gemeinsamen Frühstück (Spradley 1979: 55). Es handelt sich demnach um eine explorative Studie des Demeter-Landbaus.

Bevor dargelegt wird, welche Mensch-Tier-Freundschaften und Vorstellungen während der ethnographischen Forschung zu beobachten waren, wird in den folgenden Abschnitten ein Überblick über die biologisch-dynamische Landwirtschaft und ihr offizielles Tierverständnis geboten, die der Anthroposophie und Rudolf Steiners Wirken entspringen.

2. Dungspiritualität: Die biologisch-dynamische Landwirtschaft

In der Pfingstwoche im Juni 1924 legte der Anthroposophie-Begründer Rudolf Steiner (1861-1925) in einer Vortragsreihe seine Ansichten über eine im Entstehen begriffene anthroposophische Landwirtschaft dar. Die Landwirtschaft war neben der Medizin und der Waldorfpädagogik das letzte begründete Praxisfeld eines damals gesundheitlich angeschlagenen Steiner. Etwa 100 Personen waren im schlesischen Koberwitz (heute: Kobieryce) auf dem Gut des Grafen Carl von Keyserlingk anwesend (Koepf/Plato 2001; Zander 2007). Heute liegen die Vorträge unter dem Titel *Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft* (GA 327) als Buch in unterschiedlichen Sprachen wie unter anderem Afrikaans, Griechisch, Lettisch, Russisch, Japanisch, Portugiesisch und Koreanisch vor (Lüthi 2014: 25).

In der Anthroposophie werden die materiellen Erscheinungen der Welt als von geistigen, spirituellen Einflüssen durchweht betrachtet und demnach soll ebenfalls das agrarische Wirtschaften vor dem Hintergrund des Wirkens von Äther- und Astralkräften eruiert und ausgeführt werden. Demgegenüber stehe die sich etablierende wissenschaftlich-materialistische Landwirtschaft, die Naturprozesse auf biochemische Funktionen reduziere und die Düngemittel mit einem Wundermittel verwechsele. „Die Leute werden mit Wissenschaft die Äcker düngen. Die Kartoffeln, das Getreide, alles wird immer schlechter“, polemisiert Rudolf Steiner (GA 327: 15).

Um eine Landbauweise zu konterkarieren, die die Natur objektiviert, bietet die anthroposophische Herangehensweise als vorgebliche Lösung biodynamische Präparate an, die die Vitalität des Bodens, der Pflanzen oder des Komposts stimulieren sollen. Die Präparate bestehen aus mineralischen, pflanzlichen und tierischen Substanzen, die durch Synthetisierungsverfahren zu einem optimalen Dünger heranreifen sollen (GA 327: 149, 160, 181, 227). Zugleich würden sich die Anwender:innen

¹ Vgl. <https://www.sektion-landwirtschaft.org/ueber-uns> (01.11.2022).

der Präparate – angeregt durch die ganzjährige Arbeit mit ihnen – eingehend mit Umwandlungsprozessen beschäftigen und sich durch eine meditative Auseinandersetzung den „Geheimnissen“ der Lebendigkeit annähern.

Als weiteres Merkmal der anthroposophischen Landwirtschaft ist das Kreislaufprinzip und die Idee der Hofindividualität zu nennen: Feldbau, Obstbau, Hoftiere, Boden, Pflanzen und Menschen werden von den Biodynamiker:innen als Organe betrachtet, die in betriebsinternen Wechselbeziehungen stehen und durch die Hofgestalter:innen gefördert werden könnten. Ein stetiger Kreislauf zwischen Boden, Futterwuchs und Tiernist verfestigt dabei die Ortseigenheiten und die Resilienz des Standorts. Nach anthroposophisch-monistischem Selbstverständnis, also der Annahme, dass Geist und Materie einander komplementieren, könnten deshalb geistig-seelisch nahrhafte Lebensmittel auf biodynamischen Höfen erzeugt werden (Geier et al. 2016: 101; Hurter 2014: 33). Insbesondere den Rindern kommt in diesem Modell eine hervorgehobene Stellung zu: Nikolai Fuchs, ehemaliger Leiter der Sektion für Landwirtschaft an der freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum, Dornach, schreibt in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, die sich mit biodynamischen Themen befasst, „das zentrale Organ eines jeden Organismus ist das Herz“, und das Herz könne man „im Kuhstall finden“ (Fuchs 2018: 6).

Diese anthroposophisch-spirituellen Aspekte konnten sich vor allem wegen einer Reihe von Institutionen und Reglementierungen im Demeter-Milieu verankern. Wer für das Demeter-Label produzieren will, muss die von Steiner „übersinnlich entdeckten“ Präparate anwenden. Darüber hinaus bietet der Demeter-Verband Schulungsangebote und Konferenzen an und unterhält eine zentralisierte Leitung am Goetheanum in Dornach, die im Vergleich zu anderen öko-spirituellen Gruppierungen eine erkennbare Identität kommuniziert. Womöglich wird der Demeter-Verband deshalb klarer mit ganz bestimmten Praktiken und Vorstellungen in Zusammenhang gebracht als andere öko-spirituellen Gruppierungen.

Heute ist der Demeter-Verband ein internationaler Landwirtschaftsverband, der im Jahr 2021 weltweit 7050 landwirtschaftliche Betriebe zählte, die 227.000 Hektar bestellten. Insgesamt 1778 dieser Betriebe sind in Deutschland situiert, in der Schweiz 398. Vor 20 Jahren waren es insgesamt lediglich knapp 3000 (Demeter 2022: 30; Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft Schweiz 2022: 11).² Der Demeter-Verband vertritt allerdings nur einen kleinen Teil aller Öko-Landwirte: Von den ca. 35.700 Ökobetrieben produzieren in Deutschland nicht einmal 2000 für Demeter. Und nur 9,6 Prozent der gesamten Fläche wurden 2020 nach ökologischen Richtlinien bewirtschaftet (Bund Ökologische Lebensmittel-wirtschaft 2022).³

3. Astralische Wesen: Tiere im Demeter-Kosmos

Rudolf Steiner legte der Anthroposophie ein Naturkonzept zu Grunde, in dem er unterschiedlichen Lebewesen bestimmte Fähigkeiten zuwies. Pflanzen besitzen in diesem Modell eine ätherische Grundkonstante, also „Lebendigkeit“, die sie von Objekten absetzt, die wiederum nach einem Ursachen-Wirkungs-Prinzip mechanisch untersuchbar sind – die Entwicklung von Pflanzen hingegen, also Organismen, ist, wie auch die von Tieren und Menschen, nicht vollständig berechenbar. Anders als Menschen und Tieren spricht Steiner Pflanzen einen individualisierten Astralleib ab, der die Voraussetzung für phänomenales Bewusstsein sei. Statt eines individualisierten Astralleibes der Pflanzen

² Vgl. <https://demeter.net/about/organisation> (01.11.2022).

³ Vgl. <https://www.umweltbundesamt.de/daten/land-forstwirtschaft/oekologischer-landbau#unterschiedliche-bedeutung-des-okologischen-landbaus-in-den-bundeslaendern> (01.11.2022).

würden diese in der Astralwelt, einer übergeordneten geistigen Ebene, verweilen. Tiere hingegen wiesen Astralität auf, sie haben Gefühle – spüren Appetenz und Aversion – und nehmen ihr Umfeld wahr, ohne dieses selbstbewusst zu reflektieren. Das Ich-Bewusstsein und die Fähigkeit die Welt denkend zu erfassen, sei allerdings eine Fähigkeit, die nur der Mensch aufweise. Weil der Mensch denken, planen, ethisch abwägen und Gegenstände ästhetischer Erfahrung erfinden könne, kommt ihm im Korpus der Anthroposophie die Aufgabe zu, fördernd in sein Umfeld einzugreifen – in diesem Sinne wird die Haustierhaltung und Domestizierung von Tieren aus formell anthroposophischer Sicht als legitim erachtet (GA 98, GA 327). Überdies forderte Rudolf Steiner in seinem *Landwirtschaftlichen Kurs*, Tiere in ihrer Umwelt, also im „Haushalt der Natur“ zu betrachten und nicht, wie moderne Naturwissenschaftler es tun würden, sezierte Tierspekte isoliert zu studieren – nur so könne man das Tier und die Natur verstehen: „[W]enn man hinsieht auf dasjenige, womit das Tier in einer ganz unmittelbar intimen Wechselwirkung steht.“ (GA 327: 198).

Einen zentralen Stellenwert nehmen Rinder auf biodynamischen Höfen ein; durch ihre ruhige Wesensart und ihren reichhaltigen Dung trügen sie zum Ausgleich und zur Fertilität des Hoforganismus bei. Laut Steiner besitze die Kuh über ihre Hörner die Kraft, „um in sich hineinzusenden dasjenige, was astralisch-ätherisch gestalten soll“. In ihrem Verdauungsprozess vereine sich das „Astralisch-Lebendige“, das die Hörner ins Innere der Kuh hineinströmen lassen würde (GA 327: 97-98). Diese Eigenheit der Kühe wird derzeit weiterhin in biodynamischen Kreisen besprochen und von anthroposophisch-institutioneller Seite bekräftigt; so schreibt beispielsweise der Leiter der landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, Ueli Hurter:

“ Der Strom an Substanzen, der im Betrieb zirkuliert, kommt als Futter zu den Tieren, im Wesentlichen zu den Kühen. Diese unterziehen dieses Futter, wenn sie wiederkauen, einer „kosmisch-qualitativen Analyse“. Das heißt, das Futter wird sinnlich und physiologisch beim Fressen und Verdauen umfassend wahrgenommen. Dabei lebt die Kuh nicht in einem Wachbewusstsein, sondern in einer Art Traumbewusstsein. (Hurter 2014: 35-36)

Die Demeter-Richtlinien greifen einige anthroposophische Grundannahmen auf, sie wurden jedoch nach Steiners Tod weiterentwickelt und über sie wird die Implementierung von biodynamischen Idealen befördert. Sie können durch mehrheitsfähige Entscheidungen der Mitglieder des Demeter e.V. verändert werden und man begreift sie als „ein selbstgeschaffenes Regelwerk von Mitgliedern für Mitglieder“ (Demeter 2022: 10). In dem zuletzt für Deutschland ausgearbeiteten Richtlinienkatalog wird als Tier-Leitbild vorausgeschickt: Tiere seien als dem Menschen anvertraute „Mitgeschöpfe“ zu betrachten, deren „Integrität“ es zu achten gelte und denen man „mit Respekt entgegentreten“ solle. An die italienischen Demeter-Produzenten wird vermittelt, die tägliche Arbeit müsse so durchgeführt werden, dass das Tier die nötige Aufmerksamkeit erhalte und sein angeborenes Verhalten frei zum Ausdruck bringen dürfe. Ferner seien die Hörner „dei ruminanti importanti per lo sviluppo delle forze vitali“ [der Wiederkäuer, wichtig für die Entwicklung der Lebenskräfte] und sie seien „una parte dell'essere totale della vacca“ [Teil des gesamten Wesens der Kuh]. Zudem besitze der Kuhmist im Vergleich zu anderen Tierarten „un effetto particolarmente stimolante sulla fertilità del suolo“ [eine besonders stimulierende Wirkung auf die Bodenfruchtbarkeit] (Biodynamic Federation Demeter 2021: 11-12).

Weil Wiederkäuern und ihren Hörnern diese lebensspendende Kraft zugesprochen wird, ist ihre Enthornung laut Richtlinienkatalog verboten. Und weil Tiere als empfindende Wesen aufgefasst werden, muss den Richtlinien zufolge der „Auslauf und/oder Weidegang gewährt werden, sofern keine anders lautende Verordnung dem entgegensteht.“ (Demeter 2022: 55). Für Milchkühe müssen im

Innenbereich mindestens 6 m² Platz berechnet werden. Verboten ist auch „die Kastration ohne Betäubung und Schmerzmittel“ aller Hoftiere (Demeter 2022: 57, 95). Antibiotika dürfen nicht prophylaktisch verabreicht werden, und die Anwendung darf nur unter Aufsicht eines Tierarztes erfolgen. Zur Verbesserung der Sozialstrukturen wird bei Legehennen eine Einstallung von einem Hahn pro 50 Hennen gefordert; maximal 3000 Legehennen dürfen nach Demeter-Vorschriften in Deutschland in einem Stall gehalten werden, dem ein Auslauf und Außenbereich angegliedert ist (Demeter 2022: 66). Herkömmliche Legehennen-Einrichtungen dürfen gesetzlich bis zu 6000 Hennen aufnehmen, mit einer Besetzungsdichte von maximal neun Hennen pro m² (Bundesamt für Justiz 2022). In Demeter-Ställen sind es entsprechend ein Drittel weniger, also sechs pro m².

Dass sich Demeter-Landwirt:innen fortwährend aufmerksam mit ihren Tieren beschäftigen sollen, wird ebenfalls in Workshops und in der Demeter-Zeitschrift *Lebendige Erde* vermittelt. Der Imker und Imkerberater Michael Weiler empfiehlt Imker:innen beispielsweise von April bis Juni ihre Völker „mit besonderer Aufmerksamkeit“ zu führen, um auf ihre Schwarmstimmung reagieren zu können. Über Analogien, Bilder und Vergleiche soll den Lesenden vermittelt werden, dass Biene und Mensch nicht in einer gänzlich unnachvollziehbaren Wirklichkeit leben: Der Brutraum wird als „Kulturraum“ bezeichnet, „vergleichbar mit dem Beet des Gärtners oder dem Acker des Bauern“ (Weiler 2022: 38). In der gleichen Zeitschrift erläutert die Demeter-Beraterin Mabelle Tacke, dass sie Landwirt:innen in der Umstellung rät, auf die Mensch-Tier-Beziehung bei homtragenden Kühen zu achten. Sie sollten ausreichend Zeit für Tierbeobachtungen einplanen, denn eine gelingende Mensch-Tier-Interaktion reduziere Herdenkonflikte sowie die Wahrscheinlichkeit von hornbedingten Verletzungen innerhalb der Herde. Für die Beraterin ist eine Umstellung „Beziehungsarbeit auf vielen Ebenen“ (Tacke 2021: 17).

Diese Beispiele weisen auf Merkmale hin, wie sie die Theorie- und Forschungsrichtung der *Material Religion* einfordert: Religionen werden nicht mehr ausschließlich als Summe von Glaubenssätzen verstanden, sondern ebenso muss die Vielfalt von Praktiken, Räumlichkeiten, Materialitäten und Auseinandersetzungen mit der Umwelt Berücksichtigung finden (Meyer/Houtman 2012; Plate 2015). Dies gilt meines Erachtens ebenso für Weltanschauungen wie die Anthroposophie.⁴ In dem geforderten, skrupulösen Umgang mit Hörnern von Wiederkäuern, Kuhmist und dem Gestalten eines Zuhauses für Biene, Huhn und Schwein zeigt sich die materielle und sinnliche Dimension des Demeter-Landbaus, der teilweise auf der Anthroposophie fußt. Dies wird im nächsten Abschnitt vertieft und abschließend im Hinblick auf religionswissenschaftliche Theoriebildung besprochen.

4. „Jede Kuh ist eine eigene Persönlichkeit“

In biodynamisch-anthroposophischen Schriften wird die Ansicht vertreten, dem Menschen komme als selbst-reflexivem Wesen das Recht der Tierhaltung zu und der Mensch solle Verantwortung für Tiere übernehmen. In den besuchten Demeter-Kleinbetrieben wurde diese Sichtweise geteilt. Ein Mitte 30-jähriger Milchkuhhalter drückte sich in einem Interview folgendermaßen aus: „Als ich mich dann in dieses Thema eingearbeitet habe, kam ich ganz schnell zu der Überzeugung, dass der Mensch das Tier als Mitgeschöpf betrachten sollte, für dessen Leben und Zukunft er Verantwortung übernehmen sollte“ (Johannes, 26.4.2020)⁵. Ein sich dem Pensionsalter näherender Bauer aus dem Schwarzwald erklärte:

⁴ Zur Debatte um die Einordnung der Anthroposophie als Weltanschauung oder Religion vgl. Taves/Asprem/Ihm 2018; Zander 2007, 12-74.

⁵ Es handelt sich bei diesen Namen um Pseudonyme.

„Meine Grundhaltung ist, das Tier gibt uns was, und wir tragen Verantwortung für es.“ Deshalb frage er sich, „Wie geht es dem Tier, wie geht es der Herde?“. Mit dieser Grundstimmung versuche er „in der Herde zu sein“ (Ulrich, 16.4.2021).

Auf den biodynamischen Mittel- und Kleinbetrieben können Mensch-Tier-Beziehungen durch die Namensgebung unterstützt werden. Vor allem in der Schweiz tragen die meisten Mittel- und Kleinbetriebe beim Zuchtverband statt einer Nummer einen Namen für die Tiere ein. Auf den von mir besuchten Höfen waren sehr unterschiedliche Namen zu vernehmen wie „Olivia“, „Karl“ oder verspieltere Namen wie „Fufu“ oder „Banane“. Im anthroposophischen Kosmos wird Tieren ein inneres Gefühlsleben zugesprochen, eine Sichtweise, die sich in den Interviews und auf den Höfen bestätigte und die auch durch die Namengebung zum Ausdruck kommt. Für Martin Ott, Leiter der biodynamischen Landwirtschaftsausbildung in Rheinau, ist die Namenkenntnis der jeweiligen Kühe unabdingbar, um eine gelingende Beziehung zu etablieren: „Dass sie auf ihren Namen reagieren, wenn wir sie rufen, erleben wir täglich. Darum ist es so wichtig, dass Kühe alle einen Namen haben.“ Erst wenn die Hofmitarbeiter:innen alle sechzig Kühe persönlich kennen würden, „ist es möglich, eine Beziehung aufzubauen, die dem gerecht wird, was die hochsensiblen Tiere bereit sind, uns an Wachheit und Interesse entgegenzubringen“ (Ott 2011: 21).

Ferner war dokumentierbar, dass Demeter-Bäuer:innen Herdentieren eigensinniges, individuelles Verhalten zusprechen, das sich im Austausch erfassen lasse. Ein Landwirt aus der Bodenseeregion erwähnt sein Interesse an der jeweiligen „Kuhbiographie“ (Matthias, 9.9.2019), die ein „starkes Erleben“ des „Kuh-Individuellen“ ermögliche. Er erlebe, wie sich Kühe im Laufe ihres Lebens verändern und aus einer dominanten Kuh mit den Jahren eine entspannte Kuh werden kann: „Jede Kuh ist eine eigene Persönlichkeit, mit einem eigenen Charakter“ (Matthias 9.9.2019). Derjenige, der sich mit dem Anekdotischen und Biografischen befasst, akzeptiert ein Tier als Subjekt eines Lebens (Kaeser 2015: 52).

Freundschaften würden sich einerseits zwischen den Kühen ergeben, was an einem persistierenden kooperativen Verhältnis zwischen bestimmten Kühen feststellbar sei, andererseits sei ebenfalls Freundschaft zwischen Mensch und Kuh möglich, behauptet ein Milchkuhhalter aus Südwest-Deutschland. Er habe beobachtet, dass ihm eine Kuh, wenn man häufiger mit ihr interagiere und ein beständiges Vertrauensverhältnis aufbaue, mehr Beachtung schenke und häufiger den Kontakt zu ihm suche. Insbesondere mit seinen Ochsen habe er die Erfahrung gemacht, dass eine gelingende Beziehung notwendig sei: Das erleichtere nicht nur die Zusammenarbeit mit diesem kastrierten Rind, sondern „dann macht es auch Spaß, mit ihnen zu arbeiten“ (Hans, 5.5.2019). Hierbei kommen auch eine gewisse Eigensinnigkeit und Unverfügbarkeit über Tiere zum Ausdruck; sie seien eben keine Roboter, die genau das ausführen, was von ihnen verlangt wird. Diese Unverfügbarkeit wiederum verweist auf den Umstand, dass Tieren eine gewisse Handlungsmacht zugesprochen wird. Ein anderer Landwirt aus der Bodenseeregion beschrieb dies anhand einer Freundschaftsverweigerung: Der Landwirt wollte sich mit einem Bullenkalb „anfreunden“ und es „großziehen“ – das Bullenkalb wies ihn jedoch zurück (Matthias, 9.9.2019).

Eine speziesübergreifende Verständigung wird aus Sicht einiger befragten Biodynamiker:innen über die astralische Seinsebene hergestellt. Hiemit ist gemeint, dass sowohl Menschen als auch Tiere ein gefühlsbetontes Innenleben, phänomenales Bewusstsein und Empfindsamkeit besitzen und diese Eigenschaften in Interaktionen erfahrbar und zum Ausdruck kommen würden. Für eine erfahrene Biodynamikerin aus dem Basler Umland wird beispielsweise die Bedeutung ihrer Worte über

Artengrenzen hinweg über ihren emotionalen Grundton mitgeteilt. Sie rede mit den Tieren, als würden sie die menschliche Sprache verstehen, weil sie annehme, Tiere könnten über Emotionen das Kommunizierte (Zuneigung, Gefahr, Anweisungen) vernehmen: „Die Sprache, wie ich sie habe, haben sie nicht, aber ich transportiere meine Gefühlswelt, meine Astralität. [...] Sie spüren das. Ich strahle meine Gefühle aus. Und Tiere haben einen stärkeren Sinn dafür als wir Menschen, weil wir unsere Gefühle mit dem Intellekt überlagern.“ (Regula, 29.5.2019).

Dass Hoftiere Biodynamiker:innen zufolge in einem Beziehungsgeflecht leben und auch Menschen als Teil ihres sozialen Lebens zu betrachten seien, lässt sich auch bei der Stallarbeit feststellen. Mit einer jungen Landwirtin stand ich auf einem Hof im Schwarzwald morgens im Freiluftbereich des Stalls. Es trotteten Ochsen, eine Leitkuh und einige Kälber der Vorderwälder-Sorte um uns herum. Ein einjähriges braun-weiß geschecktes, eher schwächelndes Kalb begann ich zu streicheln. Wir unterhielten uns über den Gesundheitszustand der Rinder, als die Landwirtin plötzlich von einem zweijährigen Kalb von hinten angeschubst wird. Das denke wohl, wir sollen nicht den Schwächling streicheln und wolle unsere Aufmerksamkeit, kommentierte sie amüsiert die Szene. „Und wie findet seine Mutter das, wenn wir hier bei ihrem Kalb stehen, wird die dadurch nicht verärgert?“, fragte ich. Das vermeinte die Landwirtin, eher würde sich die Mutter freuen, dass wir uns um ihr Kind kümmern (Feldbericht 7.5.2019).

Obwohl Tieren Handlungsmacht sowie Gefühle zugeschrieben werden, wurde mehrheitlich von den Interviewten sowie in der binnenanthroposophischen Literatur geäußert, diese sähen Menschen letztlich jedoch als überlegen an. So erklärte ein auf den Umgang mit Rindern spezialisierter Befragter, Rinder ließen sich vom Menschen beeinflussen, weil er „denke, ganz allgemein gesprochen, dass sie uns als übergeordnet betrachten“ (Peter, 12.5.2019). In einem weiteren Interview wurde behauptet: „Sie nehmen das an, weil der Mensch mental eine sehr starke Kraft hat.“ (Lea, 16.5.2019).

Darüber hinaus verdeutlichte sich diese Annahme auf den besuchten biodynamischen Höfen durch die Haltung zum Schlachten. Demeter-Bäuer:innen verteidigen die Tiertötung als legitim, erachten aber zugleich Tiere als empfindsame Wesen, deren letzter Tag möglichst angst- und stressfrei verlaufen solle. Eine Reihe von Demeter-Landwirt:innen setzt die Weide- und Hofschlachtung um und der Demeter-Verband in der Schweiz und in Deutschland versucht, die Durchführung von Hofschlachtungen auszuweiten. Ist eine Hofschlachtung nicht möglich, wird dennoch versucht, Angespanntheit über andere Wege zu reduzieren, beispielsweise indem ein:e Hofmitarbeiter:in mit zum Schlachthof fährt: „Das Beste ist, auf dem Hof zu schlachten. Dann ist es ganz stressfrei. Und wenn das nicht geht und man muss sie verladen, dann ist es wichtig, dass eine bekannte Person mit ihnen fährt. Und ich habe sie bis zum Bolzenschuss begleitet.“, so ein Demeter-Bauer (Hans, 5.5.2019).

Biodynamiker:innen betonen demnach zugleich das Affektleben von Tieren, sie seien keine Automaten, die stumpfsinnig Gras und Heu füttern, sehen aber zugleich den Menschen als übergeordnet an. Deshalb grenzen sich derzeit Demeter-Bauern überwiegend von Kritik aus veganen Kreisen ab: Anders als Veganer betrachten sie Tierschlachtungen nicht als Mord, weil Tiere ein anderes Bewusstsein als Menschen hätten (Johannes, 26.4.2020). Dies steht in Analogie zu Rudolf Steiners Anthroposophie, in welcher der Mensch einen zentralen Stellenwert einnimmt, da er als denkendes Wesen auch die immaterielle Seite der Wirklichkeit durchdringe. Bekräftigt wird diese Argumentationslinie von dem Anthroposophen und Evolutionsbiologen Wolfgang Schad, der schreibt, dem Tier fehle das Vorauswissen seines eigenen möglichen Todes (Schad 2012: 1086f). Ohnehin sei das Todesgeschehen

beim Tier nicht individualisiert, anders als beim Menschen und der Tiertod sei gar „etwas Notwendiges für die Gesamtheit der Erde“ (Schad 2012: 1110).

Der doppelte Anspruch, zu Hoftieren eine Beziehung aufzubauen und sie als Nahrungsmittel zu halten, verdeutlicht zudem die Ambiguität des biologisch-dynamischen Landbaus, seiner Arbeitsprozesse sowie seiner Vorstellungen von Tieren: Während sich die modernen Ballungsgebiete von einer direkten Abhängigkeit zu „Nützlingen“ gelöst haben und sich die Tierbeziehungen der dort Wohnhaften nahezu in eine Polarität von Störching und Hätschling aufgespalten haben, leben Demeter-Landwirt:innen mit der Ambivalenz, zugleich eine emotionale Beziehung zu Rindern, Schweinen oder Gänsen aufzubauen und trotzdem ihren Nahrungsmittelstatus zu affirmieren – emotionale und zweckdienliche Logiken können sich hier überlappen (Kaeser 2015: 57; Kynast 2016: 133).

Auf den besuchten Höfen stellte sich heraus, dass Ich-Du-Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren durchaus Beachtung finden. Den Haus- und Hoftieren wurde Empfindsamkeit, eine Persönlichkeit und phänomenales Bewusstsein zugesprochen – Aspekte, die ebenfalls das Menschsein ausmachen. Daher sei eine die Artengrenzen transzendierende Kommunikation möglich. Dies ist allerdings lediglich eine Ebene der biodynamischen Annahmen über Mensch-Tier-Beziehungen und betrifft zuvorderst alltägliche Interaktionen. Diese hohe Aufmerksamkeit und das Beachten des Wohlergehens der Tiere ist freilich nicht ausschließlich auf Demeter-Höfen zu beobachten, sondern ebenso in Betrieben mit niedriger Besatzungsdichte, in denen sich zwangsläufig ein regelmäßiger Kontakt zu den Hoftieren ergibt (Despret/Porcher 2007). Einige wenige Biodynamiker:innen gehen allerdings darüber hinaus von einer „Gruppenseele“ und dem „Herdenwesen“ aus, und halten einen Transspezies- Austausch für möglich, den man wohl am allgemeinverständlichsten mit dem Begriff „Telepathie“ umschreiben könnte.

5. Religionswissenschaftliche Perspektiven

Durch die Dokumentation des alltäglichen Umgangs mit Haustieren und Interviews sowie dem Tierverständnis auf Demeter-Höfen konnte die Tiefengrammatik eines Milieus beschrieben und dabei implizite und explizite weltanschauliche Aspekte herausgearbeitet werden, etwa der Stellenwert von Rindern und deren Hörnern sowie die Vorstellungen über Tierseelen.

Während im Demeter-Landbau ein erkennbarer weltanschaulicher Hintergrund in die Praxis einfließt und ein benennbarer Korpus anthroposophischer Schriften den Landbau informiert, weitet sich derweil der „öko-spirituelle Kontext“ aus, in dem lebensweltliche Elemente, die nicht explizit spirituell gerahmt und markiert werden, Handlungen prägen, wie Klaus Hock und Thomas Klie in ihrem Band *Öko-Spiritualität* erläutern. So bezögen sich die Akteur:innen nicht explizit auf spirituell-religiöse Traditionen, grenzten sich von diesen aber auch nicht bewusst ab und „unterfüttern“ Handlungen weltanschaulich. Im Bereich des Ökolandbaus komme es dabei zu einer „Melange aus Lebensform und Produktionsprozess“ (Fischer/Hock/Klie 2020: 11). Nicht mehr dogmatisch hängen die in diesem Feld Aktiven einer Weltanschauung an, sondern Arbeit und Leben würde „induktiv als sinnhaft“ erlebt (Fischer/Hock/Klie 2020: 11). Gerade in diesem breiteren ökospirituellen Umfeld, in dem noch diffusere und unbestimmtere spirituelle Überzeugungen zirkulieren als im biodynamischen Milieu, bietet es sich an, Mensch-Tier- und Mensch-Pflanze-Interaktionen sowie Vorstellungen über nicht-menschliche Lebewesen zu untersuchen. Solche Untersuchungen könnten Aufschluss über ein Selbst- und Weltverhältnis geben, das sich nicht gänzlich in einem positivistisch-materialistischen Selbstverständnis erschöpft, sich jedoch auch nicht als spirituell versteht. Die Sphäre des Religiösen wird

in diesen Handlungsspielräumen lediglich tangiert – die Grenzziehung zwischen säkularer und religiöser Sphäre erweist sich als äußerst porös.

Diese induktiv mit Sinn aufgeladenen oder als sinnhaft erlebte Handlungen, können insbesondere durch das Analyseraster der *Material Religion* fruchtbar diskutiert werden. Hierfür müsste sich diese Theorierichtung verstärkt für das Konzept des lebendigen Gegenübers öffnen. David Morgan zufolge zeige sich die materielle Dimension von Religion in Ritualen, täglicher Praxis, Bildern, Objekten, Räumen, Performanzen und Körpern, während Brent Plate zuvorderst symbolische Objekte, heilige Texte, besondere Nahrungsmittel, Gebäude und vom Menschen geschaffene Landschaften erwähnt. *Material Religion* oszilliert demnach um Begriffspaare und Untersuchungsgengestände, die sich mit der Begegnung des Menschen und den materiellen Dimensionen seines religiös-spirituellen Lebens befassen, lassen dabei aber andere Subjekte gelegentlich außen vor. Laut Vertreter:innen der Theorie- und Forschungsrichtung *Material Religion* sollen die Begriffe „Religion“ und „Materialität“ jedoch zugleich in Relation zu Konzepten wie „Körper“, „Empfindung“, „Gegenstand“ und „Berührung“ untersucht werden (Hutchings/McKenzie 2017: 4). Brent Plate schlägt folgende Zusammenfassung der Interessen der „materiellen Religion“ vor: *Material Religion* verfolge eine Untersuchung der Interaktionen zwischen menschlichen Körpern und physischen Objekten, sowohl natürlichen als auch von Menschenhand geschaffenen. Dabei beansprucht ein Großteil der Interaktion die Sinneswahrnehmungen und findet in speziellen sowie festgelegten Räumen und Zeiträumen statt. Es wird der Anspruch verfolgt, Gemeinschaften und Individuen zu orientieren und gelegentlich zu desorientieren (Plate 2015: 4). In den letzten Jahren hat sich die Diskussion über die Materialität von Religion intensiviert und zu einer Vielzahl aufschlussreicher Studien geführt, die von der Produktion und Rezeption von Objekten, Bildern, Räumen, Kleidung und Lebensmitteln bis hin zur Untersuchung von Praktiken, den Sinnen und der Wissensgeschichte reichen (Morgan 2017: 14).

Die Materialität sei der Stoff, durch den sich „das Religiöse“ manifestiere und zum Ausdruck komme, über sie wird beispielsweise vermittelt „how God, or the gods, or the spirits, or one’s ancestors can be recognized as being present and/or represented“ (Engelke 2012: 213). Weil die gelebte Erfahrung auch immer eine materielle Dimension hat, bietet die ausdrückliche Berücksichtigung der materiellen Religion die Möglichkeit, gemeinsame Themen, Probleme und Dynamiken zu betrachten, die in der Welt auftauchen (Engelke 2012: 212). Der Religionsanthropologe Matthew Engelke schreibt:

“ All religion has to be understood in relation to the media of its materiality. This necessarily includes a consideration of religious things, and also of actions and words, which are material no matter how quickly they pass from sight or sound or dissipate into the air. But the difficult part comes in understanding what precisely constitutes the materiality of material religion, what makes religious materiality either significant or religious, and according to whom. Within religious studies and the human sciences more broadly, there has been a growing interest in what the study of materiality offers for our understanding of the lived experience and practices of religion. The move to materiality allows us to reconsider (and resuscitate) the very concept of religion itself [...]. (Engelke 2012: 209)

Damit impliziert Engelke, dass der Fokus nicht wie in den protestantisch beeinflussten Arbeiten auf dem Glauben liegen sollte, sondern gleichermaßen auf der verkörperten, emotionalen, sozialen und materiellen Dimension von Religion: „Religion is not always about belief or the problem of meaning“ (Engelke 2012: 209). Die Forschungsrichtung der *Material Religion* wie auch die Religionsästhetik untersuchen demnach zuvorderst, wie Religion gelebt und praktiziert wird.

David Morgan merkt an, dass die Ebene der *Material Religion* – also das, was Religion veranschaulicht – nicht bloß als Vorspiel zur Beschäftigung mit den immateriellen Aspekten von Religion dienen solle. Das Immanente dürfe für sich stehen und müsse nicht auf ein Transzendentes hin analysiert werden. Es sei natürlich berechtigt, sich im Studium der Religionen ausschließlich Texten zu widmen und an philosophische Debatten anzuschließen. Allerdings haben die literarische Forschung sowie der Fokus auf den Glauben und die immateriellen Elemente der Religion dazu geführt, dass die Materialität über Jahrzehnte in der akademischen Forschung unberücksichtigt blieb. Der Ansatz der *Material Religion* könne dagegen neue Analyseraster in die Religionswissenschaft einfließen lassen sowie neue Forschungsfelder hervorbringen (Morgan 2017: 14).

Wie lässt sich diese Perspektive nun im Rahmen der anthroposophisch geprägten Landwirtschaft umsetzen? Biodynamiker:innen werden durch Broschüren, den Richtlinienkatalog von Demeter und Zeitschriften wie *Lebendige Erde* dazu angehalten, sich mit Tieren als Subjekten auseinanderzusetzen. Auch in biodynamischen Kleinbetrieben war zu beobachten, dass Mensch-Tier-Beziehungen durchaus eine besondere Berücksichtigung finden, indem Tiere als Persönlichkeit mit individueller Biografie beschrieben werden, ihnen Namen gegeben und auf die Namenkenntnis Wert gelegt wird. Es wird mit ihnen als Ochsen gearbeitet, sich mit Tierwohlstandards befasst und sich für die Weide- und Hofschlachtung eingesetzt. Nicht alle Biodynamiker:innen berücksichtigen diese unterschiedlichen Aspekte auf gleiche Weise und eine hohe Zuwendung ergibt sich gegebenenfalls ebenso auf nicht-biodynamischen Kleinbetrieben. Allerdings ist im Demeter-Milieu eine diesbezügliche Tendenz erkennbar und sie hängt zumindest teilweise mit dem anthroposophischen Hintergrund dieser Landbauform zusammen. Feststellbar ist sie beispielsweise, wenn Biodynamiker:innen erwähnen, Mensch und Tier vereine eine „astralische Seinsebene“, womit sie meinen, dass sowohl Menschen als auch Tiere empfindsame Wesen seien. Auch deshalb sei ein Interspezies-Austausch möglich.

Gefühle sind aus Sicht von Biodynamiker:innen über Lautäußerungen und die Körperhaltung vermittelbar. In der Gegenwart eines tierischen Gegenübers wird in bestimmten Kontexten durchaus Bedeutung erlebt oder den eigenen Handlungen zugeschrieben, beziehungsweise Deutungs- und Verhaltensmuster aufgegriffen, die teilweise anthroposophisch informiert sind. Deshalb soll hier vorgeschlagen werden, auf der Grundlage der *Material Religion* auch lebendige Subjekte (Tiere, Pflanzen, Menschen) in die religionswissenschaftliche Analyse einzubeziehen. Zwar werden in Morgans obiger Auflistung neben Ritualen, Bildern, Objekten, Räumen und Performanzen ebenso Körper erwähnt. Doch wird in der Religionstheorie selten auf lebendige Subjekte verwiesen, denen gerade aufgrund ihrer Empfindsamkeit und Lebendigkeit eine höhere Bedeutung als reinen Gegenständen zukommen müsste.

Die philosophische und die ethnographische Debatte kann der religionswissenschaftlichen Theoriebildung dabei wertvolle Impulse verleihen. Lag der Fokus der früheren ethnographischen Forschung auf einer funktionalen Analyse des domestizierten Tieres, um den sozioökonomischen Impact oder den symbolischen Wert der Tierhaltung in menschlichen Gesellschaften zu untersuchen, so wird in jüngeren Ansätzen seit den 1990er Jahren die soziale Gemeinschaft grundsätzlich breiter gefasst und bemüht sich, nicht-menschliche Lebewesen mit einzuschließen (Noske 2015: 327-328).

Unter anderem angeregt durch die Arbeiten von Bruno Latour kamen vermehrt Fragestellungen auf, die die Handlungsmacht der Nichtmenschen beinhalten und den Verflechtungen zwischen Menschen und Nichtmenschen nachgehen. Für Latour ist klar, dass das, was das Soziale ausmacht, eben nicht lediglich eine aus Menschen bestehende Gesellschaft sei, sondern ein Zusammenschluss von

unterschiedlichen, sich immer wieder neu konstituierenden Netzwerken, Lebensknoten, Zusammenkünften und diese seien eben nicht stets menschlicher Natur. Das Soziale sei demnach kein klar definierter Bereich, sondern werde viel eher relational durch Begegnungen zwischen Lebewesen, Halblebewesen (wie Viren) und Dingen geformt und hervorgerufen (Latour 2005: 7-8; 2021: 46, 63).

Auch Donna Haraway plädiert für eine neue Perspektive auf die Gesamtheit von Lebewesen, die das Potential hat, unseren Umgang mit Tieren zu verändern:

“ [...] those who are to be in the world are constituted in intra- and interaction. The partners do not precede the meeting; species of all kinds, living and not, are consequent on a subject- and object-shaping dance of encounters. Neither the partners nor the meetings in this book [When Species Meet] are merely literary conceits; rather, they are ordinary beings-in-encounter in the house, lab, field, zoo, park, office, prison, ocean, stadium, barn, or factory. As ordinary knotted beings, they are also always meaning-making figures that gather up those who respond to them into unpredictable kinds of “we”. (Haraway 2007: 4-5)

Haraway fasst unter dem von ihr geprägten Begriff der *companion species* zuvorderst alle historisch situierten Lebewesen; er impliziert ferner ein *becoming with*, Allianzen und Zusammenkünfte, bei denen Lebewesen sich in einem bestimmten Beziehungsgeflecht treffen (Haraway 2007: 16-17).

Wenn sich Religionstheorie in diesem Sinne auf der Basis der *Material Religion* weiterentwickeln will, bedeutet dies ein Überschreiten des rein historischen Interesses an Tieren im Mythos und Kult, das eingangs angesprochen wurde. Unter einer relationalen Perspektive, die in jüngster Zeit vermehrt vorgeschlagen wurde, stellt sich die Frage nach den wechselseitig konstitutiven Beziehungen zwischen dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen (Latour 2005: 7-8): Wenn Tiere für Menschen Arbeit leisten, inwiefern sind sie dann Teil unserer sozialen Netzwerke? Wie interdependent sind Menschen und nichtmenschliche Akteure? Welche Kollektive bestehen zwischen Menschen und Nichtmenschen in bestimmten Gemeinschaften? Wenn die menschlichen Deutungen und Praktiken dieser Ich-Du-Beziehungen mit dem „lebendigen Anderen“ sich auf religiöse und weltanschauliche Vorstellungen und Ethiken beziehen – wie in der biodynamischen Landwirtschaft – erlangen sie eine besondere Relevanz für die religionswissenschaftliche Forschung.

7. Literaturverzeichnis

Werke aus der *Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA)*

GA 98. ²1996. *Natur- und Geisteswesen. Ihr Wirken in unserer sichtbaren Welt. Vortragsreihe 1907/08.* Domach: Rudolf Steiner-Verlag.

GA 327. ⁸1999. *Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (Landwirtschaftlicher Kursus). Vortragsreihe 1924.* Domach: Rudolf Steiner-Verlag.

Allgemeines Literaturverzeichnis

Biodynamic Federation Demeter. 2021. *Produzione, Trasformazione ed Etichettatura 2021.* Parma: Demeter Associazione Italia (https://demeter.it/wp-content/uploads/2022/04/STANDARD-DEMETER-2021_c.pdf).

- Blanc, Julia / Fabian Huber / Jens Köhrsen, Hg. 2022. *Global Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London: Routledge.
- Bund Ökologische Lebensmittelwirtschaft, Hg. 2022. *Branchen Report 2022: Ökologische Lebensmittelwirtschaft*. Berlin: BÖLW (https://www.boelw.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Zahlen_und_Fakten/Broschuere_2022/BOELW_Branchenreport2022.pdf).
- Bundesamt für Justiz. 2022. *Verordnung zum Schutz landwirtschaftlicher Nutztiere und anderer zur Erzeugung tierischer Produkte gehaltener Tiere bei Ihrer Haltung (Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung – TierSchNutzV) § 13a Besondere Anforderungen an Haltungseinrichtungen Für Legehennen* (https://www.gesetze-im-internet.de/tierschnutzv/_13a.html).
- DeMello, Margo. 2012. *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.
- Demeter. 2022. *Gemeinsam Stark: Entwicklungsbericht 2021/2022*. Darmstadt: Demeter e.V. (<https://www.demeter.de/sites/default/files/article/pdf/demeter-jahresbericht-2021.pdf>).
- Descola, Philippe / Michael Kauppert. 2011. *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Despret, Vinciane / Jocelyne Porcher. 2007. *Etre Bête*. Arles: Actes Sud.
- Donaldson, Sue / Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Engelke, Matthew. 2012. „Material Religion.“ In *The Cambridge Companion to Religious Studies*, hg. von Robert A. Orsi. Cambridge: Cambridge University Press, 209-229.
- Fischer, Hagen / Klaus Hock / Thomas Klie. 2020. „Einleitung. Ökologie als Spiritualität.“ In *Öko-Spiritualität: Ganzheitliche Lebensweisen auf den "Märkten des Besonderen"*, hg. von Hagen Fischer / Klaus Hock / Thomas Klie. Bielefeld: transcript, 9-14.
- Fuchs, Nikolai. 2018. „Evolutive Agrarkultur. Landwirtschaft nach dem Bildeprinzip des Menschen und die Rolle des Organismus.“ *Lebendige Erde* 6, 6-7.
- Geier, Uwe / Jürgen Fritz / Ramona Greiner / Michael Olbrich-Majer. 2016. „Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise.“ In *Ökologischer Landbau. Grundlagen Wissensstand und Herausforderungen*, hg. von Bernhard Freyer. Bern: UTB, 101-123.
- Haraway, Donna. 2007. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hurter, Ueli. 2014. „Die landwirtschaftliche Ganzheit.“ In *Agrikultur für die Zukunft. Biodynamische Landwirtschaft heute. 90 Jahre landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz*, hg. von Ueli Hurter. Dornach: Verlag am Goetheanum.
- Hutchings, Tim / Joanne McKenzie. 2017. „Introduction.“ In *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*, hg. von Tim Hutchings / Joanne McKenzie. London: Routledge, 1-14.
- Ingold, Tim. 1988. *What Is an Animal?* London: Unwin Hyman.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Kaeser, Eduard. 2015. *Artfremde Subjekte: Subjektives Erleben bei Tieren, Pflanzen und Maschinen?* Basel: Schwabe Verlag.

- Koepf, Herbert H. / Bodo von Plato. 2001. *Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise im 20. Jahrhundert. Die Entwicklungsgeschichte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft*, hg. von Bodo von Plato. Dornach: Verlag am Goetheanum.
- Kynast, Katja. 2016. „Geschichte der Haustiere.“ In *Tiere: Kulturwissenschaftliches Handbuch*, hg. von Roland Borgards. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. London: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2021. *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lüthi, Thomas. 2014. „Demeter. Das Markenzeichen der weltweit vernetzten biodynamischen Bewegung.“ In *Agrikultur für die Zukunft. Biodynamische Landwirtschaft Heute. 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz*, hg. von Ueli Hurter. Dornach: Verlag am Goetheanum, 23-28.
- Majerus, Stéphanie. 2022. *Ackerbau des Lebendigen. Tier-, Landbau- und Wissenschafts-verständnis der biodynamischen Landwirtschaft*. Dissertation. Universität Freiburg i. Ue.
- Meyer, Birgit / Daniel Houtman. 2012. „Introduction. Material Religion – How Things Matter.“ In *Things: Religion and the Question of Materiality*, ed. by Birgit Meyer / Daniel Houtman. New York: Fordham University Press, 1-23.
- Morgan, David. 2017. „Material Analysis and the Study of Religion.“ In *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, hg. von Tim Hutchings / Joanne McKenzie. London: Routledge, 14-32.
- Noske, Barbara. 2015. „Indigene Kulturen, tierliche Spezies, tierliche Individuen. Fragen zu Ressourcismus und Anthropozentrismus.“ In *Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, hg. von Renate Brucker / Frank Thieme / Melanie Bujok / Birgit Mütterich / Martin Seeliger. Wiesbaden: Springer VS, 327-43.
- Ott, Martin. 2011. *Kühe verstehen: Eine neue Partnerschaft beginnt*. Lenzburg: Fona Verlag.
- Plate, S. Brent. 2015. „Material Religion: An Introduction.“ In *Key Terms in Material Religion*, hg. von S. Brent Plate. London: Bloomsbury Academic, 1-8.
- Schad, Wolfgang. 2012. *Säugetiere und Mensch*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Stépanoff, Charles. 2019. *Voyager dans l'invisible: Techniques chamaniques de l'imagination*. Paris: La Découverte.
- Tacke, Mabelle. 2021. „Von homlos zu homtragend. Eine Herde umstellen.“ *Lebendige Erde* 2, 16-17.
- Taves, Ann / Egil Asprem / Elliott Ihm. 2018. „Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion.“ *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (3), 207–217.
- Taylor, Bron. 2010. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.

- Verein für biologisch-dynamische Landwirtschaft Schweiz. 2022. "Jahresbericht 2021." https://demeter.ch/wp-content/uploads/2022/07/2021_JB_Verein_DE.pdf.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. „Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1), article 1.
- Weiler, Michael. 2022. „Bienen halten in der Schwarmzeit: Schwarmstimmung erkennen und lenken." *Lebendige Erde* 3, 43.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting Animism and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Willerslev, Rane. 2012. *On the Run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zander, Helmut. 2007. *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Abstract in English

In the course of the 21st century, cultural studies increasingly deal with social interactions between human and non-human animals. While earlier publications tended to analyze the symbolic meaning and economic benefits of animals, current research also asks whether animals are part of the human social community. In this paper, we will discuss the ways in which animal-human relationships can be characterized in the context of biodynamic farms that are members of the Demeter association. From the inside perspective, these will be seen as cooperative or friendly, while some biodynamic farmers even believe that interspecies exchange between humans and animals is possible. The findings of the study are largely based on ethnographic field research and semi-structured interviews. In addition, this paper explores whether further research on human-animal relationships could be a promising field of study in the context of "eco-spirituality". Finally, it is considered whether the material religion approach could further include relationships between humans and the "living other".

Über die Autorin

Dr. Stéphanie Majerus hat ihre Dissertation *Ackerbau des Lebendigen: Tier-, Landbau- und Wissenschaftsverständnis der biodynamischen Landwirtschaft* unter der Betreuung von Prof. Oliver Krüger im März 2022 an der Universität Fribourg abgeschlossen. Derzeit arbeitet sie als Journalistin in Luxemburg-Stadt bei der Wochenzeitung *Lëtzebuurger Land* und beteiligt sich nebenbei an zwei wissenschaftlichen Forschungsprojekten.

Mail: st.majerus@gmail.com



Essai photographique

Ethno-photographie de l'(in)visible : rituels chamaniques et écoféminisme au Yucatán

Manéli Farahmand

Publié le 19.12.2022

Résumé

Cet article présente les résultats d'une recherche ethno-photographique menée au sud-est du Mexique, qui porte sur les nouveaux chamaniques d'inspiration maya. Y sont discutés des aspects méthodologiques, tels que les usages anthropologiques de la photographie, la complémentarité entre ethnographie et photographie, et les avantages d'un tel dialogue pour comprendre les réalités sociales. Proposant une analyse de ces milieux à travers la notion d'écoféminisme, nous verrons que le rapport établi entre femmes et nature et des concepts tels que la Terre-Mère constituent le pivot alimentant un univers symbolique qui questionne les dynamiques de genre. Illustrées par des photographies, les analyses présentées dans cet article sont le résultat de notre insertion dans un terrain où la plupart des pratiquant·es sont des femmes thérapeutes alternatives. Néanmoins, elles restent marginalisées sur une scène religieuse dominée par des hommes. L'outil de l'image articulé aux observations directes et à l'analyse d'entretiens permet de souligner les dynamiques de visibilité et d'invisibilité, mais aussi un discours anticolonial passant par la revalorisation des héritages mayas.

1. Photo-ethnographie : les avantages d'un regard croisé

Cet article présente une séquence de recherche qualitative sous la forme d'un récit ethno-photographique. La recherche qui s'inscrit dans le champ de la socio-anthropologie des religions s'est déroulée au Mexique, dans les villes de Mérida, Tulum et Playa del Carmen (Yucatán), entre 2014 et 2015.¹ Outre la photographie, les entretiens narratifs et l'observation participante ont été des outils complémentaires de recherche. Il était question de comprendre comment les concepts de genre sont discutés au prisme d'une cosmovision revisitée et, à l'inverse, de saisir les dynamiques de recomposition de rituels chamaniques au prisme du genre.

Lors de cette séquence de recherche, 24 entretiens ont été menés pour essayer de saisir ces écritures personnalisées, auxquelles s'ajoutent environ 22 activités observées sur place, dont certaines sur plusieurs jours. Ces observations et entretiens sont complétés par les photographies de Laetitia Gessler, une photographe professionnelle qui m'accompagnait sur le terrain. Ces images sont centrées sur des séquences rituelles, des autels religieux et des portraits. Elles ont été utilisées dans ma recherche à des fins méthodologiques d'illustration et d'analyse (cf. Farahmand 2018). Dans cet article, l'enjeu n'est pas

¹ La séquence présentée s'inscrit dans une recherche doctorale plus large menée pendant six ans dans quatre pays (Guatemala, Mexique, Allemagne, Suisse). Basée sur des observations directes et 52 entretiens au total, la recherche a récemment abouti à la publication d'une monographie (Farahmand 2022), dont cet article reprend et croise différents chapitres.

Auteur de contact : Manéli Farahmand, Université de Fribourg.

Pour citer cet article : Manéli Farahmand. 2022. « Ethno-photographie de l'(in)visible : rituels chamaniques et écoféminisme au Yucatán » *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 141-164. DOI: 10.26034/fr:argos.2022.3556.



Licence par *ARGOS* et l'autrice. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

tant de « substituer les images aux textes », mais bien plutôt de « les enrichir mutuellement » (Meyer 2017 : 13) ; la question de savoir si la photographie est au service du discours anthropologique ou l'inverse est ainsi détournée. Puisque l'image, dans un usage scientifique, ne se suffit pas à elle-même, les photographies sont accompagnées d'une note ethnographique guidant l'interprétation (Conord 2007 : 15). Cette note restitue un récit « impressionniste » des images, qui valorise un sujet dans une séquence ethnographique, ou qui articule un détail narratif (rétrospectivement perçu grâce aux images) à une problématique plus large, celle de l'(in)visibilité des femmes dans les renouveaux chamaniques au Mexique.

Le premier motif de notre rapprochement avec la photographe Laetitia Gessler a été notre intérêt commun pour la question des recompositions religieuses en contexte postcolonial, qui se reflète notamment dans l'agencement des autels religieux (cf. Image 1). Laetitia Gessler avait déjà prévu un voyage en Argentine pour un reportage photographique autour des autels syncrétiques. Comme le soulignent Maresca et Meyer, « assumer sa position d'observateur ne signifie pas nécessairement assumer celle de photographe, laquelle n'engage pas la même forme d'implication, ne suscite pas les mêmes réactions, ne provoque pas le même registre de perturbation » (Maresca/Meyer 2013 : 72). Le choix de collaborer avec une photographe professionnelle s'explique aussi par mon manque de maîtrise technique autour de la dimension visuelle de l'enquête afin de rendre compte de l'esthétisme des rencontres holistiques, souvent marquées par des visuels particuliers et des matérialités religieuses (objets rituels, accessoires, pierres, bijoux, cartes, encens, tenues cérémonielles).



Image 1 : Autel religieux d'une thérapeute holistique faisant cohabiter des objets de différentes traditions. De gauche à droite : un tambour chamanique, un cerf d'origine huichol, un lotus porte-bougie, une rose séchée, une icône de la Vierge de Guadalupe, une photographie de la thérapeute, une statue de bronze de Shiva, des plumes d'oiseaux, des géométries en bois appelées « merkabas » en référence à la mystique juive, une carte avec la lettre hébraïque Yod, un sac de graines, un porte-encens de copal, une pyramide de cristal de quartz, un sac de quartz et un coussin de méditation. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Ma collaboration avec la photographe Laetitia Gessler s'inspire également des recherches de la socio-anthropologue Béatrice Maurines et de la photographe Angel Sanhueza sur le « renouvellement du terrain par la photographie », et la dimension méthodologique liée à une telle collaboration. Dans leurs travaux, les photographies ont pour but de mieux saisir des réalités sociales :

“ Dans cette perspective, le travail de l'ethnologue doit permettre le passage du « visible au lisible », mais il doit pouvoir aussi s'attarder sur l'invisible – invisible par le chercheur, mais aussi parfois pour les informateurs – et sur le non exprimable sans médiation. (Maurines/Sanhueza 2004 : 33–34)

Le dialogue entre textes et images proposé dans cet article interroge la place des femmes thérapeutes holistes dans un champ dominé par des hommes. L'accent narratif est mis sur la dimension du genre dans les recompositions religieuses. La prise de note de l'ethnologue étant souvent focalisée sur le terrain, la photographie peut représenter un « journal de terrain visuel » qui élargit le champ d'observation de l'ethnologue, remplissant ainsi une « fonction médiatrice » (Conord 2007). Dans ce sens, la recherche de Maurines et Sanhueza s'est articulée autour des avantages d'un regard croisé sur le terrain (Maurines/Sanhueza 2004 : 34).

Selon l'anthropologue Nélia Dias, le développement de l'anthropologie et l'histoire de la photographie sont intrinsèquement liés (Dias 1994). Les relations entre anthropologie et photographie ont suscité, ces dernières décennies, d'abondantes discussions au sein de l'anthropologie visuelle. L'anthropologue Christopher Pinney souligne, à ce sujet, le nécessaire examen critique opéré au sein de l'anthropologie sur son passé colonial et, de ce fait, sa place privilégiée pour considérer les relations entre images et cultures, et images et pouvoir (Pinney 2011 : 11–12). La photographie a en effet été longtemps utilisée par les anthropologues dans une logique anthropométrique (images de profils, avec mensurations des corps des indigènes) et selon une approche évolutionniste (Dias 1994 : 40), avec en toile de fond, l'idée que la photographie symbolise une « supériorité technique » au service de la définition et du contrôle du monde physique (Edwards 1992 : 6). Aujourd'hui, la photographie anthropologique a questionné ses héritages coloniaux tout en opérant un tournant subjectiviste. Les thèses sur son rôle de substitut de la réalité, et celles stipulant l'existence d'un photographe objectif, ont laissé place à une vision de la photographie comme restitution partielle et singulière du réel – au point qu'aujourd'hui, l'usage de ce médium en sciences sociales et humaines est parfois critiqué pour son caractère « trop subjectif » et « trop esthétique » (Conord 2007 : 11).

Sur notre terrain, la présence de la photographe Laetitia Gessler a permis d'accroître les échanges de différents ordres : matériels (images) et symboliques (mises en scène volontaires). Puisque le rôle du photographe est souvent plus explicite sur le terrain que celui de l'anthropologue (Conord 2007), une telle coopération a accéléré nos accès à celui-ci.² Nous observions ensemble les rituels et la photographe était présente à presque tous les entretiens. Les récits impactaient ainsi son regard dans le choix de la mise en scène, des décors et des objets, dans les modalités de prises de vue, ainsi que dans le cadrage photographique et le travail de postproduction.

Les entretiens narratifs avaient pour but de dégager le fil temporel qui permet de distinguer des moments et des étapes dans les trajectoires (les lieux culturels et géographiques, les réseaux de

² Notre projet ainsi que la valorisation des images photographiques ont été présentés dans le cadre d'un accord écrit. Dans ce texte, nous abordons l'anonymisation des personnes, et le respect de la vie privée dans la diffusion des images. Nous garantissons aussi la restitution des photographies retouchées professionnellement. Les personnes photographiées ont donné leur autorisation pour la diffusion des images.

sociabilité, les représentations religieuses et les pratiques), ainsi que les aspects biographiques mis en avant dans les interprétations. La photographe percevait, elle, ces entretiens comme une façon de donner de la profondeur aux portraits photographiques. Un premier portrait était réalisé dans le contexte cérémoniel (absorption du sujet dans une fiction rituelle, où il s'agissait de répéter des codes, des dispositifs et des gestes). Un second portrait était réalisé dans une situation de vie quotidienne (présentation travaillée), avec en arrière-plan la question de la mise en scène entre la sphère publique ou privée, les dynamiques d'effacement ou d'affirmation. Comme le fait remarquer le sociologue Michaël Meyer : « il existe une proximité flagrante entre la photographie comme mode spécifique de connaissance et les techniques d'observation directe et de notation développées par les sciences sociales » (Meyer 2017 : 17). Dans les prochaines sections, il s'agira de lire différentes séquences ethnographiques sous l'angle de la relation entre texte et image, et de la visibilité/ invisibilité des femmes dans un champ socioreligieux en pleine mutation.

2. La recomposition des rituels chamaniques au prisme du genre

Le 20 décembre 2014, je participe à une cérémonie du solstice d'hiver à Mérida (Yucatán, Mexique), dans le centre d'Andréa.³ Les rituels sont célébrés par trois chamanes, dont Andréa, qui est initiée à un cercle de femmes chamanes de la région.⁴ Ils se composent entre autres de méditations.

La maison est grande, elle comporte plusieurs espaces et un patio. Sont affichés des symboles et des objets issus de cultures religieuses variées : la divinité hindoue Ganesh apparaît aux côtés des « tarots de la Mère divine », d'un calendrier en hébreu, de la numérologie kabbaliste, de cartes de « géométrie sacrée ».⁵ Près des diplômes d'Andréa, on aperçoit les bijoux qu'elle a fabriqués, qui portent les symboles propres au groupe chamanique au sein duquel elle a été initiée. On aperçoit aussi le symbole hindouiste du *Aum* (Om), des symboles du calendrier maya, des livres sur les anges et les archanges. Pendant les rituels, il m'est seulement possible de filmer les méditations ; Laetitia Gessler, qui m'accompagne, n'est, elle, pas autorisée à photographier les séquences rituelles autour du feu, jugées trop intimes. La première méditation est guidée par Rosa, une thérapeute holiste de Mérida.

On observe aujourd'hui à Mérida toute une sous-culture spirituelle avec une sensibilité new age, animée majoritairement par des femmes dont les trajectoires religieuses répondent à des dynamiques et des logiques de genre. Cette sous-culture est centrée sur l'expérience subjective, une conception holiste de la personne et des activités de bien-être (cf. Image 2). L'espace public de la ville foisonne de flyers, plaquettes et affiches holistiques (yoga, tai-chi, reiki, méditation, tarot, massages). Toutes les personnes que j'ai rencontrées circulent dans cette sous-culture marquée par ce leadership féminin.

Durant la méditation, les participant·es sont invité·es à visualiser des « maîtres ascensionnés », afin de « trouver les nôtres ». Rosa nous indique être constamment en contact avec ses propres guides, par des voix qu'elle dit entendre dans son esprit ; depuis peu : « certains d'entre eux sont des voix d'indigènes du Mexique. » Elle dit avoir mis longtemps à les accepter, « effrayée à cette idée », se sentant plus proche des traditions orientales. Avant la séance de méditation, Andréa, bandeau jaune

³ Les noms apparaissant dans cet article sont fictionnalisés, par souci d'anonymat.

⁴ Toutes les descriptions ethnographiques présentées dans cet article sont extraites de (Farahmand 2022).

⁵ Les termes entre les guillemets sont utilisés par les acteurs/actrices.

sur le front, bandeau rouge serré à la taille, nous purifie au copal, un encens mexicain (cf. Image 3), et Victoria, la troisième chamane, nous passe le *caracol*⁶ autour du corps.



Image 2 : Thérapeute holistique et angéologue qui s'inspire d'univers néoésotériques et chamaniques, dans le patio de son cabinet. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

⁶ Coquille d'escargot utilisée comme un instrument à vent, qui est associé ici à l'élément air et aux rituels préhispaniques.



Image 3 : Rituel néochamanique du solstice d'hiver. Préparation du copal pour purifier les participant·es. Les maîtresses de cérémonie se tiennent au centre de l'espace, entourées d'une panoplie d'accessoires rituels (encensoir, bougies, cartes des anges). Le bandeau rouge porté comme ceinture sert de « protection contre l'introduction d'entités négatives » et le bandeau orange porté sur la tête a pour fonction de « maintenir sa conscience éveillée ». Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Il règne un silence absolu, le moment est solennel. Les trois femmes qui conduisent la cérémonie exercent incontestablement une autorité. Au cours de la méditation, certain·es participant·es pleurent. Pendant ce temps, Rosa déverse un flot continu de paroles :⁷

“ Nous devons trouver un équilibre entre hommes et femmes. Un homme peut avoir été une femme dans une autre vie et doit revenir dans cette vie dans un autre sexe pour expérimenter la partie refoulée en lui dans la vie antérieure. Le but est de trouver l'équilibre entre les deux. (Rosa, méditation du 20 décembre 2014)

Puis elle recueille les ressentis du groupe : l'un raconte avoir ressenti des « émotions fortes ». Elle lui répond : « Lâche le contrôle sur ce que les gens pensent de toi. Ce sont tes anges qui te disent ça. » Elle lui demande si « ça lui parle », et il lui répond « oui ». Andréa, la propriétaire du centre, poursuit alors et se présente à l'assemblée : « Je suis gardienne du feu ». Commence alors un rituel appelé « couper les liens karmiques ». Dans le patio, autour d'un feu préparé de façon rituelle, les participant·es récitent « pactes et promesses » qu'ils ou elles auraient conclu dans des « vies antérieures » et demandent à rompre avec ceux-ci, puis jettent le papier avec ces dits pactes et promesses au feu.

À la fin du rituel, j'échange avec des participant·es : certain·es disent assister souvent à ce genre de méditation, mais me confient que cette soirée leur a semblé particulièrement intense. Cette vignette ethnographique nous invite à relever plusieurs aspects, notamment la pratique d'une forme de mobilité

⁷ Les extraits d'entretiens reproduits dans cet article ont été traduits de l'espagnol vers le français.

spirituelle dans ces milieux (éclectisme des références), la recomposition symbolique des rites à partir des vécus, et la centralité du genre.

Les termes « chamane » et « chamanisme » sont polysémiques, ils varient selon les contextes et les époques et se réfèrent à des réalités sociales diverses, passées et actuelles (Hamayon 2015 : 9). S'ils prennent initialement leur source dans le contexte sibérien (Hamayon 2015), d'autres populations l'ont adopté par la suite. En Amérique centrale, des termes tels que *curandero* (« guérisseur ») ou d'autres appellations spécifiquement régionales telles que *H'Men*, pour le Yucatán, ont prévalu jusque dans les années 1980-1990. Mais depuis les travaux de Michael Harner – anthropologue et fondateur de la *Foundation for Shamanic Studies* (FSS) en 1979, qui a alors quitté le monde universitaire pour publier des textes donnant naissance au chamanisme moderne, dont : *The Way of the Shaman* (1980) (Rouiller 2014 :14) – de plus en plus de personnes s'autoproclament chamanes en Amérique centrale, en se revendiquant d'un chamanisme universel, éclectique et de type panindianiste.



Image 4 : La maîtresse de cérémonie, d'origine belge, prépare l'autel lors du rituel de la pleine lune consacré à l'harmonisation des relations de genre. Le rituel est dédié à *Ixchel*, déesse de la mythologie maya aux multiples visages, ici relue et associée « à la sexualité et la féminité sacrée, à la maternité, à la mer et aux émotions ». Tulum, 2015. © Laetitia Gessler

La particularité de ce chamanisme réside dans le fait que, au contact avec les traditions autochtones, il se développe en s'inspirant d'elles tout en intégrant des aspects holistiques et new age (cf. Image 4). Roberte Hamayon observait ainsi récemment :

“ Un certain renouveau autochtone qui se manifeste par l'émergence de nouveaux chamanes ou de chamanes urbains. Les activités de ces nouveaux chamanes s'orientent vers les voies les plus variables, inspirant aussi bien des mouvements identitaires que des organisations de « tourisme chamanique », qui sont en plein essor aujourd'hui. (Hamayon 2015 : 10)

On assiste actuellement au Mexique à la multiplication de pratiques chamaniques urbaines d'inspiration ethnique, associées à une vision millénariste proche du new age. Ces néochamanismes se développent à partir des années 1980 au contact d'un tourisme mystique grandissant en Amérique centrale (Bastos/Tally/Zamora 2013). Au Mexique, ils se déploient plus particulièrement au contact de la

« mexicanité », une mouvance culturelle et spirituelle qui cherche à revitaliser les pratiques et représentations autochtones sous l'angle de la réinvention des traditions préhispaniques (De la Peña 2001 : 96).

Bien que pluriels, ces milieux d'inspiration chamanique ont des tendances communes. Ils produisent des ritualités associées au cycle de la nature, à l'usage du calendrier rituel, des huttes de sudation, des voyages chamaniques et des thérapies indigènes revisitées (Tally 2012). Rejoignent ces milieux non seulement des Occidentaux, mais aussi des métisses et des indigènes qui véhiculent une vision idéalisée de l'autochtonie et des civilisations préhispaniques (Bastos/Tally/Zamora 2013 : 322).

3. « Guérir la Terre-Mère, guérir son féminin » : entre (in)visibilité et pouvoir symbolique

Écoféminisme spirituel et pouvoir féminin

Les femmes que j'ai rencontrées au Mexique ont développé un regard critique sur les féminismes mexicains et occidentaux, tout en revisitant les normes de genre traditionnelles. Lors des entretiens, elles disent avoir dû affronter un univers social hostile, ayant subi des formes d'humiliation suite à leur décision de pratiquer des thérapies holistiques et de s'engager dans une voie chamanique. Elles ont dû défier certaines normes sociales et rompre avec des institutions (la famille, l'Église, le mariage, l'école) pour ouvrir leur cabinet holistique. Certaines disent s'être engagées dans une voie spirituelle accordant plus de valorisation et de pouvoir symbolique aux femmes. Elles évoquent, par ailleurs régulièrement, le concept préhispanique de « complémentarité », qui représente à leurs yeux un idéal des relations de genre. Évoquant une dualité complémentaire entre les genres, cette complémentarité figurait historiquement la manière dont les élites mayas maintenaient la reproduction du système social et les structures de pouvoir (Santana 2003).

Néanmoins dans les rituels contemporains que j'ai observés, ce principe opère certes une reproduction des structures sociales, mais participe aussi au renforcement du pouvoir symbolique des femmes, tout en traduisant une vision écoféministe du genre. Dans cette vision « écoféministe », une relation thérapeutique et mutuellement émancipatrice est promue entre la terre et les femmes. Ce relationnel a pour but, selon l'une de mes interlocutrices, « d'aider à se reconnecter avec sa féminité perdue depuis l'invasion espagnole ». Les néochamanismes d'inspiration maya contiennent une dimension utopique qui se fonde sur l'idée new age d'un « changement d'ère » qui ne peut intervenir qu'à la condition de restaurer les traditions préhispaniques du Mexique. Ces traditions sont considérées comme des spiritualités ancestrales proches de la nature. Les femmes sont vues comme les actrices et garantes de la « nouvelle ère », tout comme des protectrices de la nature ; une nature envisagée comme un symbole, un principe cosmique de vie et d'énergie (Burgart Goutal 2020). C'est ainsi qu'en réponse à ma question sur les inspirations de son mouvement, lors d'un entretien à Mérida, une prêtresse chamane me confie :

“ Oui, de manière évidente, il y a une récupération sincère de tout ce que sont les formes antiques de connexion avec la nature, avec la vie, avec le... avec le Grand Esprit, parce que les Mayas antiques ne parlaient pas véritablement du mot « dieu ». (Nah Kin, entretien du 13 mai 2014)

Dans la conception new age de l'avènement d'un nouveau paradigme, le « féminin sacré » – terme émique désignant une « énergie » archétypale et divinisée – constitue la source initiale d'un

« changement de conscience » à l'échelle individuelle, sociale et cosmique (Ramírez Morales 2020 : 77–78). Cet éveil de la conscience est à son tour associé au « soin de la terre », perçue comme « grande mère vivante » (Ramírez Morales 2020 : 78) (cf. Image 5).



Image 5 : Chamane et thérapeute alternative, qui associe le soin de la terre à la guérison intérieure des femmes. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Les seekers proches des pratiques néochamaniques se disent généralement concernés par l'écologie, et il arrive qu'ils sympathisent avec les mouvements de défense de l'environnement (Rouiller 2014). Dans son livre fondateur *Les Enfants du Verseau*, Marilyn Ferguson décrit les cercles californiens du New Age comme des spiritualités au féminin teintées d'une sensibilité écologique appelant à la « restauration d'une spiritualité de la terre » (Ferguson 1980 : 306). L'écoféminisme spirituel est empreint de ces représentations. Si, en tant que « mouvement », l'écoféminisme est diversifié, des sensibilités communes demeurent :

“ Être écoféministe c'est voir « des liens entre l'exploitation et la brutalisation de la terre et de ses populations d'un côté, et la violence physique, économique et psychologique perpétrée quotidiennement envers les femmes » (déclaration d'unité de *Women and Life on Earth*, premier collectif écoféministe états-unien, en 1979). C'est affirmer que « l'oppression des femmes et la destruction de la planète ne sont pas deux phénomènes distincts, mais deux formes de la même violence » (Mary Judith Ressa, théologienne écoféministe chilienne). (Burgart Goutal 2020 : 24)

Au Mexique, j'ai pu observer à maintes reprises cette analogie, établie dans le discours des femmes thérapeutes holistes récupérant les héritages mayas, entre « le viol de la terre et le viol des femmes (le cri de la terre et le cri des femmes) » par un capitalisme patriarcal agressif (cf. Burgart Goutal 2020). Ces discours relèvent la nécessité d'un retour à une agriculture maya traditionnelle de nature « féminine » par opposition à une « agriculture masculine », fruit de l'industrialisation des modes de production agricole, et métaphore d'un « viol de la terre ».



Image 6 : Cérémonie d'abondance comprenant une majorité de femmes, ponctuée par une série de dons à la Terre-Mère. Les invocations rituelles aux référents multiples témoignent de la complexité des identités religieuses dans le contexte postcolonial mexicain. On introduit dans sa « corne d'abondance » un assortiment d'offrandes chargées de symbolisme : fruits, graines, roses, douceurs, sucreries – le fruit représentant la santé, la confiserie l'harmonie relationnelle. Mérida, 2015. © Laetitia Gessler

Sont apparus aussi, notamment sur l'iconographie numérique diffusée par des centres de sages-femmes ou des espaces de bien-être, une mise en parallèle entre le soin de l'utérus et le soin de la terre, l'amour de la terre et l'amour de son corps, une vision des organes génitaux féminins communiquant « directement avec l'énergie de la terre ».⁸ La féminité est également parfois décrite dans ses facultés reproductrices perçues comme pacificatrices, enfantant une nouvelle humanité de paix et d'harmonie avec la nature. La métaphore de l'allaitement évoquant une Terre-Mère nourricière est aussi

⁸ Images diffusées sur les réseaux sociaux entre 2016 et 2017 par des membres actifs d'associations de sages-femmes des régions du Yucatán et du Chiapas (Mexique). Ces images sont issues de bases de données d'images globalisées, provenant notamment de sites néo-païens et/ou new age. Elles reflètent les représentations des réseaux de thérapeutes holistiques autour d'une féminité archétypale connectée au monde naturel et l'idée d'une « Mère-nature ».

convoquée. J'ai pu observer par ailleurs des cercles de femmes pratiquant des rituels syncrétiques autour de la Terre-Mère (cf. Image 6). Ces systèmes de correspondance, qui ressemblent à celui du New Age, et en particulier à l'idée selon laquelle ce qui se passe à l'intérieur se répercute à l'extérieur, sous-tendent plusieurs procédés qui se situent sur le plan symbolique et qui semblent être au cœur de l'écoféminisme spirituel du sud du Mexique : une spiritualisation de la Terre, une naturalisation des femmes et une féminisation de la nature.

Cette dimension naturaliste de l'écoféminisme (articulation entre l'agenda environnementaliste et maternaliste), a fait l'objet de vives critiques de la part de certaines féministes qui l'ont qualifiée d'antiprogressiste et d'essentialiste, lui reprochant de réduire les femmes à une essence féminine, au *care*, à la nature et au monde biologique (cf. Hache 2016). Des critiques que la sociologue Burgart Goutal analyse de la façon suivante :

“ Si l'idée de nature a souvent mauvaise presse chez les féministes, qui ont dû lutter pied à pied contre la naturalisation des femmes, les écoféministes au contraire, par souci écologique, tiennent à la revaloriser. [...] Elles cherchent à repenser la nature hors de ce dualisme moderne (culture/nature), fondateur de coupures désastreuses pour les relations hommes-femmes comme pour les relations humains-nature. (Burgart Goutal 2020 : 88-89)

Les théories écoféministes, d'origine nord-américaine, se diffusent à la fin du XXe siècle en Amérique latine, où « elles prennent les couleurs locales » (Burgart Goutal 2020 : 89). Dans les années 1990, l'écoféminisme a un certain retentissement chez des théologiennes de la libération féministes (telles que Elsa Tamez et Ivone Gebara), et chez les agents pastoraux actifs dans les secteurs populaires (Ress 2010 : 113). Marqué par le thème du colonialisme, l'écoféminisme latino-américain s'accompagne d'une critique du patriarcat colonial et prône la réhabilitation des pratiques chamaniques traditionnelles et la défense des héritages précoloniaux (Burgart Goutal 2020) ; l'accent est mis sur l'émancipation des femmes (cf. images 7 et 8). Pour tous ces différents aspects, et dans le rapport privilégié établi entre femme et nature, les protagonistes citées dans cet article peuvent être qualifiées d'écoféministes.



Image 7 : Deux femmes-médecines – mère et fille – dans leur espace de guérison qui relisent les traditions mayas sous l'angle de la biodynamie et du soin à la terre, tout en formulant une critique virulente du patriarcat. Lors de l'entretien, elles soulignent l'absence des hommes dans la gestion de leur centre, et le machisme de la société mexicaine. Mérida 2015. © Laetitia Gessler



Image 8 : Autel du rituel d'abondance, avec les roses symboles de guérison, et la figure de la Vierge de Guadalupe au centre, considérée dans ces milieux comme la « déesse mère de la terre » ; « notre mère » ; la gardienne des cosmologies indiennes, et l'« archétype de la féminité sacré » (cf. De la Torre 2017). Mérida, 2015. © Laetitia Gessler

Complémentarité et rôles de genre dans les rituels contemporains

« *Que ton énergie féminine soit honorée, dignifiée, protégée, soignée et respectée* ». Ce message est affiché dans la salle de pratique d'un centre holistique de Mérida, dirigée par une femme prénommée Maria. Ce centre se donne pour objectif principal de constituer un espace d'accompagnement psychospirituel et de ritualité maya.⁹ Maria y propose, entre autres, des cours de yoga, de danse-thérapie, une lecture de la cosmovision maya et des thérapies alternatives comme le reiki ou la thérapie par les roses. Elle loue aussi les locaux à d'autres groupes de femmes, notamment pour les réunions d'organisation de sages-femmes, mais aussi pour les assemblées générales du Conseil des Anciens Mayas du Mexique, dont elle est membre depuis peu. Ce Conseil organise des rencontres indigènes continentales et caribéennes, auxquelles participent des médecins herboristes et des « prêtres mayas ». Il mène aussi un combat social contre la discrimination culturelle et la marginalisation des peuples autochtones.

Maria est âgée 31 ans ; elle a des ascendants mayas. Elle a grandi au Yucatán dans un milieu urbain, au sein d'une famille de Témoins de Jéhovah, avec laquelle elle dit avoir totalement rompu pour « cheminer sur les pas des Anciens Mayas » (Maria, entretien du 22 décembre 2014). Ayant suivi des études supérieures en psychologie appliquée, elle appartient à la classe moyenne mexicaine. Lors des entretiens, elle se dit critique vis-à-vis des féminismes métis et occidentaux, qu'elle qualifie d'élitistes et d'ethnocentriques. Elle dit adopter les notions mayas de « dualité, d'équilibre et de complémentarité ». Maria s'inspire par ailleurs de diverses sources « psycho-philo-spirituelles » (Gamoussi 2005 : 202), illustrées par plusieurs livres composant sa bibliothèque. Si elle s'intéresse à ces sources et à des thèmes

⁹ Lors de plusieurs entretiens, les personnes gravitant autour de cet espace me confient avoir subi des violences sexuelles et conjugales.

tels que la « nutrition holiste » ou la « bio-généalogie », elle se dit également proche de la cosmovision maya.

Le 21 décembre 2014, j'assiste à une cérémonie de solstice d'hiver dans son centre. La cérémonie est donnée par les membres des Anciens Mayas du Mexique (cf. Image 9). À ce jour, Maria est l'unique femme à en être membre. Le maître de cérémonie, un *H'Men* (guérisseur, homme-médecine) de la région, me précise qu'il s'agit d'un « rituel de reconnexion avec les astres » par des prières aux quatre éléments et aux quatre directions (Don Valerio, entretien du 11 février 2015).



Image 9 : Rituel chamanique mettant en scène les relations entre les humains et les cycles naturels. La cérémonie est exclusivement menée par des hommes qui inaugurent le rituel avec leurs « instruments préhispaniques ». L'autel est inspiré des traditions mayas du Guatemala. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Yax Kin, Don Tiburcio, un chamane local, introduit le rituel par des prières et des purifications à l'aide de l'encensoir de *copal* (cf. Image 10). Yucatèque d'origine, Tiburcio Kan May vit en périphérie de Mérida. À ses yeux, les personnes qui deviennent des guides spirituels sont destinées à le devenir par divers signes, initiations et messages reçus en rêve. Son récit met l'accent sur des phases de vie difficiles, cela jusqu'au jour où il se sent désigné pour devenir à son tour un guide (Yax Kin, entretien du 10 mai 2014).¹⁰ Son discours prend alors un ton positif (« la lumière vient », « j'ai été sauvé », « c'est le messie »). Il décide dès lors de revenir à un héritage ancestral, afin d'aider à son tour les personnes en souffrance. Il rencontre son maître et apprend de lui « la médecine et l'astronomie ». Il me confie avoir par la suite suivi les enseignements de son grand-père, qui lui a offert ceinture rouge à porter sous le nombril, symbole d'autorité spirituelle. Au Yucatán, le rôle de guérisseur ou de maître de cérémonie est généralement attribué à des hommes – les *H'Men* ont une fonction de sorciers ou de médecins travaillant avec les plantes. Ils sont aussi initiés dans une logique patrilinéaire au sein des communautés. Les entretiens que j'ai menés témoignent du sentiment de marginalité, ressenti par les sages-femmes

¹⁰ Il s'agit là d'un élément récurrent de l'initiation chamanique. Celle-ci prend place en général à la suite de trajectoires difficiles (maladies, etc.).

(*parteras*), les femmes-médecines (*mujeres medicinas*) et les thérapeutes holistes travaillant avec les plantes, par rapport à l'autorité des *H'Men*.



Image 10 : Prières avec l'encensoir de *copal*, cérémonie du solstice d'hiver. Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Pendant le rituel du solstice d'hiver, Maria, la directrice des lieux, semble en retrait et passive. Elle ne prend jamais la parole et n'est pas invitée à se positionner sur le même rang que les Anciens. À l'issue de la cérémonie, nous avons elle et moi un moment d'échange. Lui demandant pourquoi elle n'a pas participé plus activement au rituel, elle me répond que sa position est liée à la notion maya de complémentarité. Le lendemain, durant le premier entretien formel avec elle, je reviens sur cette notion évoquée la veille, lors du rituel :

“ [Elle mobilise les différentes questions qu'elle a adressées elle-même à ce sujet aux Anciens du Conseil des Mayas et les réponses qu'elle a pu obtenir] Donc ils m'ont expliqué que, dans une cérémonie, les femmes font tout ce travail parce que leur énergie est celle de la terre, et les hommes, leur énergie est celle du soleil, mais aucun ne vaut plus que l'autre. Ils sont différents, mais ils ne sont pas inégaux. Alors j'ai répondu : « D'accord, mais j'aimerais en savoir plus sur ce sujet. Qu'est-ce que ça veut dire ? » Et alors, ils m'ont parlé de ce qui a autant d'importance, de la terre qui est aussi importante que l'eau, aussi importante que le feu, aussi importante que l'air. On ne peut pas dire que l'un vaut plus que l'autre, mais il y a une claire différence entre chacun de ces éléments. (Maria, entretien du 22 décembre 2014)

Cette vision différentialiste qui sous-tendrait une égalité des genres, postule une différence de rôles associés à des qualités inhérentes (« énergétiques »). Un travail intérieur et invisible en lien avec la terre revient aux femmes, tandis qu'aux hommes revient un rôle matériel, plus actif et plus visible, lié au feu, symbole du ciel. L'image 11 donne à voir cette division de genre associée à des métaphores naturelles dans le rituel.



Image 11 : Deux membres du Conseil des Anciens Mayas travaillent avec le « feu sacré ». En arrière-plan, les deux seules femmes présentes lors du rituel semblent plus effacées. Mérida, 2014.
© Laetitia Gessler

En analysant le discours de Maria sous l'angle du renversement ou de la stabilisation des structures de pouvoir entre les genres, on peut affirmer qu'il ne tend pas nécessairement à une transformation radicale de ces structures (Woodhead 2012). La complémentarité est le lieu dans lequel s'observe une reproduction des rôles durant la cérémonie. Les participantes semblent cependant trouver un pouvoir symbolique dans le champ du religieux ou du spirituel, en récupérant l'idée d'une connexion spéciale et profonde avec la « Terre-Mère ». Le récit suivant, extrait d'un deuxième entretien avec Maria, effectué environ un mois plus tard, illustre bien l'institution de cette relation privilégiée entre les femmes et la terre:

“ [Parlant du fait de retrouver sa féminité perdue] Et donc je me suis retrouvée à travailler davantage avec la terre et les plantes [...], à enlever mes chaussures et à pénétrer la terre avec mes pieds pour la sentir, ce que j'ai senti à nouveau c'est ma partie féminine, depuis ce qu'est la terre. Elle prend soin de toi, elle te couvre, elle est chaude, j'ai commencé à observer tout ce qu'elle fait avec les plantes. Et donc comment à la terre – comment arrive l'énergie du soleil – la terre ne lutte pas avec le soleil ! Mais elle transmute, transforme tout. Donc c'était ça, « Ok je ne vais plus lutter ». Si c'est avec la terre que ça s'est fait. Et avec les plantes. (Maria, entretien du 17 janvier 2015)

C'est à la suite de cette période que Maria dit avoir rompu avec les féminismes mexicains qui visent une subversion radicale des structures de pouvoir. Elle affirme avoir mis fin, à ce moment précis de sa vie, à une « lutte intérieure contre l'énergie masculine », réalisant qu'en rejetant les hommes, elle rejetait en réalité « sa propre féminité », tout comme sa « part intérieure de masculinité » :

“ Maria : Après le thème du genre, je suis allée du côté du féminisme pour un temps. Un événement qui a été très fort, c'est le miroir de 21 cm d'obsidienne, un miroir noir. C'est une thérapie mexicaine très puissante, je l'ai fait deux semaines pour tout assimiler. Ce que fait le miroir, c'est te montrer ton ombre à toi, ton inconscient à toi, celui que tu ne vois pas. [...] Allons donc à l'énergie féminine, et alors... c'était comme si je n'avais pas de peau, ou de chair. Comme si je ne me sentais pas [...]. Sentir comment toute cette furie avec les hommes qui fait du mal, avec les hommes violents, avec toute cette masculinité qui blesse. Alors c'est comme ça que j'ai compris que ce cheminement féministe que j'avais suivi ne parlait pas de l'amour, mais de cette même violence, non ? Parce que je ne m'identifiais pas à tout ce féminin sacré, je n'étais mue que par la recherche du pouvoir... Cette colère de ne pas avoir le pouvoir, parce qu'on est dans une société patriarcale. Ça été très fort pour moi, pour mon ego.

Manéli : Oui, et je voulais te demander, comment tu définis le féminin sacré ?

Maria : Un féminin qui prend sa source dans l'amour, l'amour et la force. C'est l'équilibre entre mon côté masculin et féminin, du côté masculin il y a la force et la force, sans amour, c'est la violence. [...] Ça, c'est la dualité maya. (Maria, entretien du 22 décembre 2014)

Ce schéma discursif a été répétitif dans les échanges, celui de la séparation avec les grilles d'interprétation féministes mexicaines jugées trop radicales. Les milieux holistiques d'inspiration ethnique ont tendance à inciter les femmes à trouver leur place sur un « plan énergétique », c'est-à-dire dans le champ du symbolique. Cette dynamique n'empêche pas l'énonciation d'une critique sociale, de type anticolonial, qui accuse le christianisme d'androcentrisme et d'être responsable des inégalités de genre (cf. Fedele 2013).¹¹ Promouvoir des relations harmonieuses avec la Terre-Mère, en termes de complémentarité des genres peut être considéré comme une réponse au machisme de la société mexicaine. Cette tendance rejoint les discours analysés par Sabine Masson qui externalisent le sexisme et le patriarcat (sous l'angle d'un patriarcat colonial), discours appelant à une réappropriation stratégique des héritages culturels (Masson 2009 : 313). Mais dans le discours de Maria, s'ajoute une dimension spirituelle et thérapeutique dans le rapport à la terre.

Dans les traditions mésoaméricaines, la terre, ou plutôt le principe tellurique (une entité masculine ou féminine), représente une force transformative dotée d'un pouvoir créateur ou destructeur (Monaghan 2000). Il représente des forces parfois contraires – la vie, la mort et la renaissance, la destruction et la fertilité – généralement associées à l'agriculture et à la nourriture (Taub 1995). Dans les pratiques revitalisées que j'ai pu observer, la terre s'éloigne de l'image d'une entité dévoratrice et chtonienne, réclamant sang, sperme et autres substances (Galnier 2011). En tant que figure bienveillante et nourricière, lue sous le signe d'une émancipation mutuelle avec les femmes, elle peut être saisie comme une réponse culturelle à une société marquée par les violences de genre, sexuelles et conjugales. Elle performe un espace où l'identité de « femme » est revisitée dans la sphère de l'intériorité, de l'intime et du corps, mais dont la signification est tout aussi politique.

4. Trajectoires de vie au prisme de la mobilité et du genre

Les échanges avec Maria me permettent de rencontrer d'autres femmes qui fréquentent son espace holistique. Plusieurs d'entre elles pratiquent un certain nombre de thérapies non conventionnelles basées sur des traditions réinventées, telles que les massages otomis ou aztèques. C'est le cas

¹¹ Sur la critique de l'invasion espagnole comme responsable de l'instauration d'une société patriarcale au Mexique et plus généralement dans la région caraïbe, voir Masson (2009 : 313).

d'Alejandra, métisse et originaire de Mexico City, elle pratique le massage otomi, la « thérapie par les roses » et l'« iridologie » (thérapie non conventionnelle basée sur l'étude de l'iris de l'œil).

L'entretien biographique et les photographies d'Alejandra ont été réalisés chez elle, après qu'elle nous a prodigué un soin. Ces séances de massage consistaient à nous faire « comprendre par l'expérience » le sens de sa pratique. Le massage combinait différentes techniques (roses, essences, tambours, reiki, shiatsu, invocation de la « Mère divine »). À la suite du massage, je lui demande si ce qu'elle fait va au-delà d'un simple massage, et elle me répond :

“ Oui... c'est un soin, mais je ne suis pas une chamane... je n'aime pas du tout ce mot [Rires]... Les maîtres, tu les as vus l'autre jour [en référence au Conseil des Anciens Mayas], des hommes mayas... Nous [sous-entendu le réseau de femmes thérapeutes dont elle fait partie], on n'est pas Mayas ou indigènes, ou je ne sais quoi... on est métisses... c'est eux, les chamanes... mais, tu vois, on a quand même un peu cheminé dans notre coin... [Rires]. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

Alejandra semble reconnaître formellement l'autorité des Anciens Mayas, un champ structuré autour du pouvoir masculin. Mais elle reconnaît aussi, avec modestie, le travail des femmes métisses, thérapeutes holistes. Elle évolue dans le milieu holistique de Mexico City (tarot, herboristerie, réflexologie, numérologie, astrologie) où elle cumule l'apprentissage de différentes techniques alternatives. Dans sa narration, elle évoque ses relations sentimentales comme facteurs d'orientation vers un travail sur soi. Elle pleure beaucoup lors de l'entretien, affirmant que le travail qu'elle effectue avec les roses concerne précisément ce domaine affectif de sa vie (cf. Image 12).



Image 12 : Pétales de roses soigneusement préparés pour les massages d'inspiration préhispanique (sélectionnés, imbibés d'huiles essentielles et séchés). Mérida, 2014. © Laetitia Gessler

Dans sa quête de travail intérieur, elle découvre le mouvement de la mexicanité et le roman d'Antonio Velasco Piña, *Regina* (2013), ce qui l'encourage à intégrer un cercle de femmes se réunissant autour de l'histoire de Regina, l'héroïne mexicaine sacrifiée dans le roman de Piña.¹² Au sein de ce cercle de femmes, elle est initiée aux massages mexicanistes et au *temazcal maya* (hutte de sudation). Le cercle cherche une « guérison collective entre femmes », en proposant entre autres des rituels de connexion avec la Terre-Mère. Alejandra dit avoir été ainsi progressivement désignée comme gardienne de cette tradition. Par la suite, elle est initiée en tant qu'encenseuse (*shumeria*), et dès lors « prêtre », comme elle le dit, pour aborder de nouvelles étapes initiatiques. Enfin, elle relate avoir rencontré un dernier maître, un homme « autoritaire », mais « d'une sagesse infinie », avec lequel elle part en tournée en Europe, et qui lui présente son futur époux, d'origine belge, lui aussi actif dans les cercles de spiritualités alternatives. Son récit prend alors la tonalité d'une trajectoire initiatique à l'exemple des romans néochamaniques de Carlos Castañeda (1968). Ce genre initiatique est caractérisé par la centralité d'un maître spirituel qui à la fois déroute et provoque chez l'initié·e des découvertes mystiques.

Alejandra se marie à 37 ans. Elle voyage avec son mari au Mexique (« sur les pas des anciens Toltèques, Olmèques et autres traditions indigènes ») et en Europe, où le couple organise des ateliers et cumule des initiations. Ils suivent des maîtres indiens, tels que Padma Aon Prakasha, auteur de nombreux livres sur le tantrisme et les relations sentimentales. Ils partent également à la rencontre de maîtres néo-hindous en Suisse. Alejandra explique les raisons de ses orientations tantriques, notamment par son éducation catholique stricte, et mobilise alors un lexique thérapeutique associé au néotantrisme (« évacuer, libérer, soigner, guérir, travailler sur cette douleur »). Si elle et son époux progressent ensemble sur des voies spirituelles et exposent publiquement l'image d'un couple épanoui et réussi, dans la sphère domestique, en revanche, elle subit des violences physiques et sexuelles :

“ Tout à coup si, il m'a jeté une cuillère dessus avec force. Je crois que cet événement de la cuillère, j'ai à le travailler parce que c'est l'unique dont je me souviens, là, maintenant : Ah ! Si... des portes claquaient aussi, des choses volaient, il hurlait, fort, c'était très fort. Et moi, j'étais en Belgique, avec un sentiment de « bon, et maintenant je m'enfuis où ? », un océan de peurs. Je n'avais nulle part où aller, « je vais où maintenant ? » [...] et donc, on avait une double vie, une double image, parce qu'on était des figures publiques aussi [...], on invitait, on avait beaucoup de relations, avec beaucoup de maîtres [...], mais j'ai appris. [...] Maintenant je peux travailler avec les femmes qui – qui ont vécu ce type de violences, parce que je sais de quoi il s'agit. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

À la suite de voyages au Brésil, en quête de visions par l'usage rituel d'*ayahuasca*, Alejandra quitte son conjoint en 2012 et s'installe à Mérida. C'est là qu'elle entre en contact avec le chamanisme d'inspiration ethnique et fait la rencontre de Maria qui travaille alors directement sur les thèmes du genre, de la violence domestique et des droits sexuels. Ensemble, elles interviennent auprès des femmes indigènes dans les communautés rurales du Yucatán. Leurs activités sont alors axées sur l'appropriation d'héritages mayas, des thérapies holistiques et des cérémonies dédiées aux cycles naturels. À ma question sur la place des femmes thérapeutes holistes sur la scène des renouveaux mayas du Yucatán, Alejandra me

¹² Historiquement, Regina est une jeune étudiante mexicaine assassinée lors des mouvements contestataires de 68, à Mexico. La partie romancée du livre narre son sacrifice dans le cadre de sa mission, celle d'activer « l'énergie cosmique » de deux volcans au Mexique. *Regina* constitue une inspiration majeure dans les cercles de femmes au Mexique (cf. Ramírez Morales 2020).

répond en liant les spécificités régionales en termes de genre, les illustrant d'exemples en contextes néo-ethniques :

“ C'est que – on ne s'est pas encore fait une place. [Rires]. On doit se faire une place. Parce que, regarde, chaque tradition est distincte [Oui]. Donc si – si tu vas au centre de Mexico City, tu vas voir plus de femmes, comme celles que je t'ai mentionnées [sous-entendu des femmes thérapeutes holistes] [...]. Tu pourras y voir plus de femmes qui dirigent des cérémonies et travaillent avec l'encensoir, ou qui font plus. À Mexico City, les femmes sont plus intégrées à l'intérieur des cérémonies, elles ont une place plus – plus définie à l'intérieur de la tradition Mexica [aztèque]. Elles ont leur place dans les danses, ce sont elles qui inaugurent les cérémonies, qui utilisent l'encensoir [...], ce sont elles qui chantent, qui mettent les offrandes de fleurs. Elles ont cette place et elles – elles l'occupent en tant que telle. Ici, les Mayas sont surtout des hommes, les femmes ne sont pas intégrées dans cette histoire, les *Abuelas* [grands-mères] sont en train de faire les tortillas [galettes à base de maïs typiquement mexicaines] [...], mais du côté des cérémonies, de ce côté de la République, on ne les voit pas activement. C'est purement des hommes. (Alejandra, entretien du 15 janvier 2015)

Alejandra énonce une critique féministe sur l'absence de visibilité accordée aux femmes dans les revitalismes ethniques du Yucatán. Si le sociologue Roberto Blancarte souligne dans ses travaux le caractère progressiste de Mexico City, s'illustrant notamment par l'autorisation de l'avortement, du mariage homosexuel et de l'adoption pour des personnes du même genre, il qualifie le reste du Mexique de réactionnaire. C'est le cas du Yucatán, où l'influence notoire de la bourgeoisie et du catholicisme dans les domaines du couple et du mariage situe la région au rang des états les plus conservateurs du Mexique (Blancarte 2013 : 137). Le genre est une composante importante du récit d'Alejandra, elle y thématise la place des femmes dans le champ des rituels contemporains. Tout comme la plupart de mes interlocutrices, Alejandra dit n'avoir pu recevoir de rôles gratifiants en contextes religieux institués.

5. Conclusion

Le genre constitue un aspect notable dans ces témoignages, il est appréhendé sous l'angle de la violence conjugale et des inégalités de genre associées au catholicisme colonial, phénomènes souvent à même d'expliquer l'engagement des femmes dans des voies spirituelles non conventionnelles, qui sacralisent le « féminin » et leur accordent des positions valorisantes. Les pratiques observées se situent dans une tension, à la croisée d'une spiritualité de quête – en référence au concept de Woodhead (2012) – et d'une représentation essentialiste du genre. Néanmoins, les discours peuvent être qualifiés « d'essentialismes stratégiques favorisant de nouvelles interprétations et mises en scène de la féminité » (Becci/Grandjean 2018 : 33). Dans cet essentialisme stratégique, on peut mettre en évidence la dynamique suivante : la revalorisation des femmes passe par la revalorisation de la nature ; autrement dit un processus ouvrant un espace symbolique de rediscussion des identités de genre. C'est pourquoi l'écoféminisme décrit dans cet article peut être qualifié de « spirituel », au sens où il s'exprime dans la performativité rituelle et sur le plan symbolique.

L'authenticité comporte une dimension normative qui sert à la construction des identités, ceci à partir d'éléments comme l'ancienneté, le beau, la nature (Moisa 2013). Cette notion trouve ses racines dans l'héritage du romantisme du XVIIIe siècle, c'est-à-dire l'intériorisation de l'expérience sensible, la spiritualisation de la nature et le non-conformisme social. Aujourd'hui, cette quête romantique représente la base idéologique des spiritualités holistiques, mais elle devient aussi un instrument de

pouvoir. Le « pouvoir féminin » est précisément perçu sous l'angle de « l'expérience intrinsèquement authentique » des femmes dans et avec la nature (Farahmand 2022). Si sur ce terrain, de prime à abord, le registre de la complémentarité semble neutraliser la dimension politique, les métaphores naturelles remplissent véritablement des fonctions politiques, agissant comme des leviers ou des ressources. La tendance n'est donc pas au renversement de l'ordre sexué établi, mais à la réforme, à travers ce symbolisme, des structures de pouvoir, tout en améliorant la position des femmes dans ce champ.

C'est en combinant description ethnographique et narration photographique que cet article a cherché à souligner ces logiques, mais aussi l'importance des femmes sur une scène religieuse en mutation. La collaboration avec la photographe Laetitia Gessler avait ainsi un triple objectif : d'une part, d'explorer les possibilités narratives de l'image, lorsque celle-ci est intégrée à un discours anthropologique, d'autre part, de contribuer au débat autour du renforcement de la place de la photographie dans le champ de l'anthropologie sous l'angle de la collaboration interdisciplinaire. Enfin, il s'agissait de comprendre des éléments de structure sociale qui demeurent invisibles en premier lieu. Dans ce sens, la mise en place d'un « outillage visuel » a permis non seulement de récolter des données, mais aussi d'analyser des phénomènes sociaux (Maresca/Meyer 2013 : 26). La dimension des récits de vie articulée aux images a été une manière de valoriser et de visibiliser la voix de ces thérapeutes holistes sur leurs conditions sociales et leur stratégie vis-à-vis du genre en contexte religieux. Comme j'ai souhaité le démontrer dans cet article, la collaboration entre photographe et anthropologue permet d'amplifier les outils d'enquête, de présenter des séquences narratives, mais aussi de réfléchir sur la co-construction des savoirs (Maresca 2007 : 62).

6. Bibliographie

- Bastos, Santiago / Engel Tally / Marcelo Zamora. 2013. « La reinterpretación del oxlajuj b'aqutun en Guatemala : Entre el new age y la reconstitución maya. » In *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, éd. par Renée De la Torre / Cristina Gutiérrez Zuñiga / Nahayeilli Juarez-Huet. Guadalajara : Centre de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 309-336.
- Becci, Irene / Alexandre Grandjean. 2018. « Tracing the absence of a feminist agenda in gendered spiritual ecology: Ethnographies in French-speaking Switzerland. » *Antropología* 5 (1), 23-38.
- Blancarte, Roberto. 2013. « Droits sexuels, catholicisme, sécularisation et laïcité au Mexique. » In *Normes religieuses et genre*, éd. par Florence Rochefort. Paris : Armand Colin, 137-150.
- Burgart Goutal, Jeanne. 2020. *Être écoféministe. Théories et pratiques*. Paris : L'Échappée.
- Castañeda, Carlos. 1968. *The teachings of Don Juan, a Yaqui way of Knowledge*. Berkeley : University of California Press.
- Conord, Françoise. 2007. « La spécificité de l'image et des pratiques photographiques. » *Ethnologie française* 37 (1), 11-22.
- De La Peña, Francisco. 2001. « Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. » *Ciencias Sociales y Religión* 3 (3), 95-113.

- De La Torre, Renée. 2017. « La Virgen de Guadalupe, un ícono cultural en la posmodernidad. » *El Informador*. <https://www.informador.mx/suplementos/La-Virgen-de-Guadalupe-un-icono-cultural-en-la-posmodernidad-20171209-0098.html> (28.08.2022).
- Dias, Nélia. 1994. « Photographier et mesurer : les portraits anthropologiques. » *Romantisme* 84, 37-49.
- Edwards, Elizabeth. 1992. *Anthropology and Photography, 1860-1920*. Londres : Yale University Press.
- Farahmand, Manéli. 2018. « Photography and ethnography : what collaborations for which writing. » *AnthroVision-VANEASA, special issue Photography-Collaboration-Ethics* 5 (2), 1-29.
- Farahmand, Manéli. 2022. *Néochamanisme Maya. Passé revisité, pouvoir au féminin et quête spirituelle*. Lausanne : Éditions Antipodes.
- Fedele, Anna. 2013. *Looking for May Magdalena : Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. New York : Oxford University Press.
- Ferguson, Marilyn. 1980. *Les Enfants du Verseau*. Paris : Calmann-Lévy.
- Galinier, Jacques. 2011. « Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le New amérindien. » *Topique* 1 (114), 23-34.
- Gamoussi, Nadia. 2005. « Le développement de nouvelles ressources de sens 'psycho-philosophiques spirituelles' : Dérégulation des savoirs et nouvelle offre idéologique. » *Social Compass* 52 (2), 197-210.
- Hache, Émilie. 2016. « Introduction : Reclaim ecofeminism ! » In *Reclaim : Recueil de textes écoféministes*, éd. par Émilie Hache. Paris : Camourakis, 13-57.
- Hamayon, Roberte. 2015. *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : Eyrolles.
- Maresca, Sylvain / Michaël Meyer. 2013. *Précis de photographie à l'usage des sociologues*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Maresca, Sylvain. 2007. « Photographes et ethnologues. » *Ethnologie française* 37 (1), 61-67.
- Masson, Sabine. 2009. « Genre, race et colonialité en Amérique latine et aux Caraïbes. Une analyse des mouvements indigènes et féministes. » In *Le sexe du militantisme*, éd. par Olivier Filleule / Patricia Roux. Paris : Presses de Sciences Po, 299-317.
- Maurines, Béatrice / Angel Sanhueza. 2004. « Renouveau du terrain par la photographie : La coopération d'une ethnologue et d'une photographe. » *Bulletin de méthodologie sociologique* 81, 33-47.
- Meyer, Michaël. 2017. « De l'objet à l'outil : La photographie au service de l'observation en sciences sociales. » *Recherches qualitatives* 22, 8-23.
- Moisa, Daniela. 2013. « La religion n'est pas la culture ! De la grande authenticité religieuse à l'authenticité spirituelle subjective. Les convertis à l'orthodoxie au Québec. » *Théologiques* 21 (2), 201-227.
- Monaghan, John. 2000. « Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions. » In *Study of Mesoamerican Religions*, éd. par John Monaghan. Austin: University of Texas Press, 24-29.

- Pinney, Christopher. 2011. *Photography and Anthropology*. Londres : Reaktion Books.
- Ramírez Morales, María del Rosario. 2020. *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina*. Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ress, Mary Judith. 2010. « Espiritualidad ecofeminista en América Latina. » *Investigaciones Feministas* 1, 111-124.
- Rouiller, Sybille. 2014. *Perspective spirituelle globale et revendication identitaire locale dans le milieu néochamanique occidental. Étude de terrain : Le cas des déo- celtes*. Mémoire de master, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne.
- Santana, Rivas L. 2003. « La construcción del género en la cultura maya. » *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 225 (47), 46-59.
- Tally, Engel. 2012. « Las interpretaciones New Age y mayas del oxlajuj B'aqutun-2012. » *CAS Tercer Coloquio de Antropología y sociología*, 41-58.
- Taub, Karl. 1995. *Mythes aztèques et mayas*. Paris : Seuil.
- Velasco Piña, Antonio. 2013 [1987]. *Regina*. México City: Editorial Punto de Lectura.
- Woodhead, Linda. 2012. « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. » *Travail, genre et sociétés* 1 (27), 33-54.

Entretiens

- Alejandra, entretien du 15 janvier 2015, Mérida, Mexique.
- Don Valerio, entretien du 11 février 2015, Mérida, Mexique.
- Maria, entretien du 22 décembre 2014, Mérida, Mexique.
- Maria, entretien du 17 janvier 2015, Mérida, Mexique.
- Nah Kin, entretien du 13 mai 2014, Mérida, Mexique.
- Yax Kin, entretien du 10 mai 2014, Mérida, Mexique.

Abstract in English

The study presents ethno-photographic research conducted in southeastern Mexico, that focuses on Maya-inspired shamanic revivals. Methodological aspects are discussed, such as the anthropological use of ethnography and photography as complementary tools and the advantages of such a dialogue for analyzing social realities. Proposing analysis of holistic settings through the notion of ecofeminism, the study shows that the association of the feminine with nature and concepts such as "Mother Earth" are metaphors that contribute to a whole symbolic universe that discusses gender dynamics, while reifying essentialized gender binary. Illustrated by photographs and ethnographic examples, analysis is the result of our insertion in a field where most practitioners are female alternative therapists. However, they remain marginalized in a religious landscape dominated by men. The study combines images, empirical observations, and analysis of interviews. In doing so, it seeks to underline dynamics of visibility and invisibility of women in a changing religious scene. The paper finally explores images' possible narratives when connected to anthropological discourses.

A propos de l'auteur

Manéli Farahmand est docteure ès sciences des religions des Universités de Lausanne et Ottawa. Elle dirige le Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC), à Genève. Elle est également postdoctorante dans le projet Fonds national suisse (FNS) *The Dynamics of Ritual and Embodiment in Contemporary Religion and Spirituality* à l'Université de Fribourg.

E-mail : maneli.farahmand@unifr.ch

Quand la philosophie de l'environnement rencontre les questions religieuses. Un entretien avec Catherine Larrère

Frédéric Rognon

Publié le 19.12.2022



Catherine Larrère est professeure de philosophie émérite de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, spécialiste de la pensée de Montesquieu, de la philosophie de la nature et de l'éthique environnementale. Philosophe de formation classique, Catherine Larrère s'est progressivement intéressée aux questions d'écologie, jusqu'à devenir aujourd'hui une spécialiste reconnue de philosophie de l'environnement. D'abord convaincue de la stricte rationalité de l'écologie, contre ceux qui soupçonnaient en celle-ci des relents d'obscurantisme, elle a évolué vers une prise en compte des vellétés de sacralisation de la nature. Elle travaille désormais de façon approfondie sur les modalités d'articulation entre écologie, religion et spiritualité. Elle est interviewée par Frédéric Rognon, professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg.

1. Pourriez-vous tout d'abord vous présenter, évoquer votre parcours, en relation avec le thème « Écologie et religion » ? Pourquoi cette spécialisation ? Dans quelles circonstances a-t-elle émergé ? Avec quel souci et à quel horizon ?

Je suis philosophe, d'abord spécialisée en philosophie morale et politique. J'ai fait ma thèse sur l'émergence de la pensée économique en France au XVIII^e siècle, avec comme perspective d'aborder le discours économique comme un discours politique, et non pas dans une approche épistémologique sur la constitution des sciences (Larrère 1992). J'ai beaucoup travaillé sur Montesquieu, et je suis arrivée aux questions de philosophie de la nature par ma participation, un peu par hasard, à l'un des colloques qui s'est tenu au Brésil, en 1992, autour du Sommet de la terre. J'y ai rencontré des spécialistes d'éthique environnementale, notamment John Baird Callicott, et j'en suis venue à m'intéresser à l'écologie. Et cela, d'autant plus que mon mari, Raphaël Larrère, agronome, sociologue et anthropologue, avait aussi travaillé sur les questions de protection de la

Auteur de contact : Frédéric Rognon, Université de Strasbourg.

Pour citer cet article : Rognon, Frédéric. 2022. « Quand la philosophie de l'environnement rencontre les questions religieuses. Un entretien avec Catherine Larrère. » *ARGOS* | Special issue *Religion and Ecology*, 165-175. DOI : 10.26034/fr.argos.2022.3555.



Licence par **ARGOS** et l'auteur. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

nature, notamment de la forêt, et nous avons publié ensemble un premier livre sur l'écologie, en 1997, intitulé : *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* (Larrère/Larrère 1997).

L'idée est venue de toutes les critiques très violentes provoquées par le Sommet de la terre de Rio, notamment avec l'Appel de Heidelberg et le livre de Luc Ferry : *Le nouvel ordre écologique* (Ferry 1992) qui dénonce dans l'écologisme une dérive romantique et antimoderne, à la fois subjective, réactionnaire et irrationnelle. Et c'est en réaction à ces critiques que nous développons dans ce livre l'idée, empruntée à Michel Serres (dont *Le Contrat naturel* était paru en 1990) et à Callicott, que nos conceptions de la nature sont mises en forme par l'état des connaissances scientifiques à un moment donné, et que ce sont ces paradigmes scientifiques qui guident notre façon d'agir sur la nature. Par conséquent, loin d'être une réaction irrationnelle à la modernité, la pensée et la pratique écologiques procèdent de la modernité, et sont élaborées avec les conceptions scientifiques, même si elles remettent en question le dualisme de la séparation homme-nature qui caractérise la pensée de la modernité. Ainsi, quand nous rencontrons les questions écologiques, nous sommes très éloignés d'une interrogation religieuse. Si, pour répondre aux attaques de Luc Ferry, nous avons pris la défense du romantisme, nous aurions trouvé des idées sur le caractère sacré de la nature, et donc une dimension religieuse, mais nous laissons tout cela volontairement de côté pour montrer qu'il y a une rationalité de l'écologie et de l'action écologique qui peut s'appuyer sur des connaissances scientifiques et sur une philosophie de la nature. Et en faisant cela, je me situe dans la continuité de ma propre formation : j'ai été formée à la philosophie des Lumières, et je ne mettais donc pas la religion au centre de ma réflexion. Et ce n'est que dans un second temps que je rencontre le rapport entre écologie et religion.

Tout d'abord, en cherchant à défendre la thèse d'une rationalité de l'écologie, je me heurte à un certain nombre de critiques de la part de mes collègues philosophes qui considèrent que les écologistes sacralisent la nature, ce que je démens. Mais notre livre est bien reçu dans les milieux de protection de la nature, et nous sommes invités à plusieurs reprises dans des réunions et des séminaires. Et c'est ainsi qu'au début des années 2000, nous nous retrouvons, mon mari et moi, invités à un séminaire de réflexion et de formation des agents de protection de la nature de la région PACCA, en Corse. Et voilà qu'un président de parc régional nous dit : « Moi je protège la nature en la sacralisant ». C'est à ce moment-là que je commence à me poser des questions.

Mais l'événement décisif, c'est ma rencontre avec le fameux article de Lynn White Jr : « Les racines historiques de la crise écologique », publié en 1967 dans la revue *Science*. Pour rédiger *Du bon usage de la nature*, nous avons passé quatre à cinq ans à lire une vaste littérature sur la nature, mais l'article de Lynn White Jr n'avait guère retenu notre attention : nous nous intéressions au changement de paradigmes scientifiques, entre l'Antiquité et les Temps modernes et le passage des religions antiques au christianisme relevait d'une autre scansion des époques. Mais une fois notre livre publié, notre approche des questions écologiques bien en place, nous avons pu la mettre à l'épreuve, explorer d'autres chemins. Et c'est là que la lecture de Lynn White Jr m'a ouvert la voie d'une recherche approfondie sur l'articulation entre écologie et religion. L'article de Lynn White Jr fait peser la responsabilité de la crise écologique sur le type d'attitude qu'entretient le judéo-christianisme avec la nature, puisqu'il tire du début du livre de la Genèse, mais aussi d'autres comportements vis-à-vis de la nature au Moyen Âge, l'idée que, dans la théologie judéo-chrétienne,

l'homme est fait à l'image de Dieu, et que cela le coupe du reste de la nature, qui n'est plus qu'un objet créé à sa disposition. Dans la religion chrétienne, l'homme est un être de grâce et non de nature, et ce clivage entre grâce et nature fait que les chrétiens vont avoir une attitude très différente vis-à-vis de la nature que celle qu'avaient les autres religions, notamment dans la Grèce antique. Personnellement, je ne me suis pas sentie directement concernée par cette analyse puisque je suis sans religion, mais cela m'intéresse au plus haut point pour ma recherche. Et je découvre que la thèse de Lynn White Jr a déclenché une grande quantité de réponses sur son interprétation de la Genèse mais, surtout, toute série d'investigations sur le contenu écologique des différentes religions. Le Center for the Study of World Religions de la Harvard Divinity School a ainsi entrepris la publication d'une série consacrée aux Religions of the World and Ecology. Mais je me rends compte aussi qu'en réalité, ce qui peut apparaître au premier abord comme une critique du christianisme est également une reconnaissance de la dimension spirituelle de la question écologique. Si le christianisme a pu avoir une telle importance dans la transformation de nos rapports à la nature, dans le développement du productivisme, c'est que ces rapports ne sont pas seulement matériels, ils engagent l'entièreté de notre conception du monde, nos convictions intimes. À peu près en même temps que paraît l'article de Lynn White Jr, est publié, dans la revue *Science*, celui d'un spécialiste de biologie des populations, Garrett Hardin, intitulé « La tragédie des communs » (1968). Il va avoir à peu près autant de répercussions sur la pensée écologique que celui de Lynn White, mais il se place d'un point de vue opposé. L'article de Garrett Hardin est d'orientation matérialiste, en ce sens que selon lui le problème qui se situe à la base de la crise écologique, c'est la prolifération des humains, qu'il s'agit donc de réguler. On interprétera plus tard ce texte de façon plus économiste, mais tout aussi matérialiste, comme un conflit d'intérêts. Ces deux articles sont vraiment des textes séminaux de la pensée écologique : l'un donne une explication matérialiste de type évolutionniste à la question écologique, et l'autre en fournit une interprétation spirituelle (plus que religieuse), en affirmant que sans une modification extrêmement importante de notre spiritualité (certains parleront de « conversion »), on ne pourra faire face à la crise écologique.

C'est à partir de là que je vais réfléchir et poursuivre mes recherches. J'étais alors en activité, enseignante en philosophie à l'Université Paris I, et j'animais un séminaire d'éthique appliquée que j'avais orienté vers l'éthique de l'environnement. J'ai donc décidé de consacrer une année à cette question du rapport entre écologie, religion et spiritualité, dans ses différentes dimensions. Je reprends les deux niveaux d'interprétation de l'article de Lynn White Jr, celui de la critique de la Genèse, celui de l'enquête sur les contenus écologiques des pratiques religieuses et j'en rajoute un troisième : de même que Carl Schmitt parlait du « théologico-politique » pour défendre la thèse selon laquelle les concepts politiques sont des concepts théologiques transformés ou sécularisés, je me demande si l'on ne devrait pas parler du théologico-scientifique et considérer que la science moderne a une matrice religieuse dans la spiritualité chrétienne du Moyen Âge. Ce sont les travaux de l'historien des techniques du Moyen-Âge qu'est Lynn White Jr qui y incitent : sans la technique médiévale (dans laquelle les moines ont joué un rôle décisif) il n'y aurait pas eu de science moderne. Il n'y a donc pas toujours lieu d'opposer science et religion, on peut s'interroger sur leurs affinités conceptuelles, y compris en écologie. Sur ces questions, j'ai publié un article intitulé : « Quand l'écologie rencontre la religion » (Larrère 2020), qui montre l'importance que ces problèmes ont désormais pour ma réflexion.

2. À quelles grandes questions philosophiques un·e chercheur·euse en sciences des religions devrait prêter attention en abordant les problématiques afférentes aux rapports entre religion et écologie ? Sur le plan méthodologique, qu'est-ce qui distingue l'approche de cette thématique d'autres études en sciences des religions ? Quels sont les présupposés les plus courants, dont il faudrait se déprendre ou qu'il s'agirait d'assumer ? Quels sont les pièges épistémologiques à éviter ?

Je ne suis absolument pas une spécialiste des sciences des religions. J'ai donc rencontré des problématiques religieuses sur mon terrain d'élaboration philosophique, relativement tardivement, à partir de l'écologie, et non pas avec des compétences particulières sur les religions. Je commencerai par la question méthodologique. Le premier problème auquel on se confronte lorsque l'on aborde l'articulation entre écologie et religion, c'est celui de l'ethnocentrisme. J'ai beaucoup travaillé sur Montesquieu, et je crois que nous sommes aujourd'hui dans une situation rigoureusement inverse à celle que Montesquieu a connue lorsqu'il a écrit *L'esprit des lois*, au XVIII^e siècle. Montesquieu a été condamné aussi bien par les jansénistes que par les jésuites, et l'Inquisition a mis *L'esprit des lois* à l'index, parce que cet ouvrage ose parler des religions « humainement » ou « en politique » (deux expressions qui ont le même sens pour Montesquieu) : quelles que soient par ailleurs toutes les précautions qu'il prend pour mettre quand même quelque peu le christianisme à part du reste, il traite la religion chrétienne à l'égal des autres religions.

Or, il me semble qu'aujourd'hui nous sommes dans la situation inverse, c'est-à-dire que ce qui est en cause, c'est l'homogénéité du concept de « religion ». Peut-on vraiment considérer qu'il y a une essence universelle des religions que l'on pourrait observer dans toutes les sociétés ? N'avons-nous pas forgé le concept de religion à partir de celles que nous connaissions, les religions monothéistes, religions du Livre ? Ne rassemblons-nous pas sous le terme unique de religions un ensemble de pratiques et de croyances hétérogènes ? Et, pour le problème du rapport entre écologie et religion, il me paraît essentiel de poser ce type de questions. Si je reviens à la première réaction à l'article de Lynn White Jr, cela a été une attitude de défense, de la part de chrétiens qui affirmaient que Lynn White Jr n'avait pas fait une lecture correcte de la Bible : on a alors opposé une interprétation « despotique », qui est celle que présente Lynn White Jr (Dieu donne tout pouvoir à l'homme de faire tout ce qu'il veut sur la nature), à une interprétation en termes d'« intendance » (« *stewardship* » en anglais), selon laquelle Dieu donne la terre à l'homme pour qu'il en fasse « bon usage », mais non pour qu'il en abuse. Les êtres humains ont donc des comptes à rendre à Dieu sur la façon dont ils usent de la terre. Les représentants des différentes religions (judaïsme, christianisme – catholiques, protestants, orthodoxes –, islamismes) se sont réunis et interrogés. Peut-on de la même façon convoquer des animistes, des bouddhistes, des confucéens ? Des réunions entre bouddhistes, chrétiens et philosophes ont pu avoir lieu, mais il me semble qu'elles confrontent des spiritualités, entre personnes occidentalisées, beaucoup plus que des religions. Ce qui me frapperait plutôt de ce point de vue ce sont des différences qui interdisent un concept commun de religion. Il me semble donc, de ce point de vue, que mettre tout dans un même ensemble, cela pose un problème, particulièrement sur la question de la relation à la nature. En 2012, avec

Bérangère Hurand, une philosophe qui a fait sa thèse sur Saint Anselme et les questions de théologie médiévale, nous avons organisé un colloque à l'Université Paris I qui s'intitulait : « Y a-t-il du sacré dans la nature ? » (Larrère/Hurand 2014) Y est intervenu Christophe Boureux, de l'Université catholique de Lyon, qui a insisté sur la distinction entre le sacré et le saint. Cette distinction renvoie à des attitudes tellement différentes vis-à-vis de la nature, qu'il est difficile de les regrouper sous la catégorie unifiante « d'attitudes religieuses ». Cela me semble donc très difficile de faire comme si on pouvait réaliser une revue générale des religions, en posant que finalement il y aurait quelque chose qui s'appellerait « les religions ». Je n'en suis pas du tout certaine, et il me semble que sur la question du rapport à la nature, cela ressort tout particulièrement.

En traitant toutes les religions de façon homogène, on se heurte à une deuxième difficulté : lorsque l'on parle d'écologie et de religion, désigne-t-on, au sujet des religions, des contenus ou des pratiques ? John Baird Callicott, qui est une référence majeure aux États-Unis pour l'éthique environnementale, a écrit un livre intitulé : *Pensées de la terre* (2011), dans lequel il passe en revue toutes les religions du monde entier, sous toutes leurs formes, dans leur rapport à la nature ; mais ce qu'il analyse ce sont des contenus cognitifs. Or, d'un point de vue épistémologique, cela me paraît relever du type d'étude des religions que l'on faisait au XIX^e siècle, alors qu'il me semble qu'aujourd'hui on s'intéresse beaucoup plus aux pratiques, et donc on défend l'idée qu'une religion ne se réduit pas à un ensemble de croyances. Et ce ne sont surtout pas des croyances au sens où la croyance ratifierait un contenu cognitif. Il ne s'agit pas seulement de « croire que » (de valider une proposition du type « Dieu existe ») que de « croire en » ce qui a beaucoup plus rapports, aux comportements, aux dispositions affectives. « Croire en » s'analyse comme un ensemble de présupposés non explicités qui gouvernent notre rapport au monde, cela concerne les attentes que nous avons vis-à-vis de notre monde vécu. Il s'agit de façon de faire et d'agir, et de ce point de vue-là, on quitte les questions théoriques pour en venir à des questions de pratiques : et donc cela relève bien davantage de l'anthropologie. Le problème qui est soulevé est celui du type de médiation entre les humains et la nature : quelles relations se trouvent établies avec la nature par ces religions, comprises moins dans leur contenu intellectuel ou cognitif que dans leurs pratiques ? Je pense au livre de David Abram, cet anthropologue américain qui est aussi philosophe et qui connaît particulièrement bien la phénoménologie et Merleau-Ponty : *Comment la terre s'est tue* (Abram 2013). Il est allé travailler avec des chamans, et il montre dans ce livre l'importance de ce que l'on peut appeler « écologie » comme type de relations que ces populations d'Asie du Sud-Est établissent avec les éléments naturels, ainsi que le rôle du chaman comme intermédiaire entre la nature et les autres êtres humains. On est là beaucoup plus, me semble-t-il, en anthropologie qu'en sciences des religions.

L'autre pôle du rapport entre écologie et religion, ce sont vraiment les questions de théologie, qui n'ont véritablement de sens que pour les religions du Livre. Les questions soulevées sont des questions de théologie naturelle, de théologie de la création : toutes questions que l'on peut aussi aborder en philosophie. Je pense qu'un philosophe peut comprendre la théologie de la même façon qu'un théologien peut comprendre la philosophie. Donc c'est un autre pôle de relations, mais je me demande si cela n'implique pas de remettre en cause une idée apparemment englobante de la religion, qui en fait est très ethnocentrée, parce que très centrée sur les religions occidentales au sens large que sont les religions du Livre. Toutes les religions ont-elles une théologie ?

3. Étudier les relations entre religion et écologie, ce n'est bien entendu nullement entrer dans un champ d'investigation vierge. Quels sont donc les principaux acquis à connaître avant de s'y engager ? Peut-on déjà distinguer plusieurs traditions de recherche en ce domaine ?

Je sais qu'il faut – ou qu'il suffit de – trente ans pour faire une tradition [...] ! [Rires] Je pense que tout part de Lynn White Jr. Cela peut être contesté, mais je suis frappé de constater qu'encore dans son dernier livre, intitulé : *L'écologie, champ de bataille théologique* (Lavignotte 2022), Stéphane Lavignotte commence lui aussi par Lynn White Jr, même s'il prend des références antérieures puisqu'il parle de Jacques Ellul, etc. Mais c'est vraiment l'article de Lynn White Jr qui pose la question ou plutôt les questions à partir desquelles on peut mener une enquête historique et faire apparaître que des personnes s'étaient déjà intéressées au problème, mais sans vraiment l'explicitier. À partir de l'article de Lynn Jr. la question qui me paraît la plus simple, celle qui va de soi et qui a été le plus étudiée, c'est celle de la signification écologique ou le contenu écologique des religions. Quel type de comportement est-ce que les religions suscitent ou incitent dans le rapport à la nature ? Et qu'est-ce que les textes religieux nous disent sur la nature ? L'article de Lynn White Jr est un texte remarquable, très court, et qui dans sa concision dit une quantité de choses très importantes. Je n'en retiens qu'un aspect mais il y en a bien d'autres.

Cependant, nous sommes sortis d'une certaine naïveté : l'objection la plus pertinente qui ait été faite à la thèse de Lynn White Jr a été de rappeler qu'il n'est pas question de nature dans la Bible : il est question de terre mais non pas de nature. Quand on en reste à un certain niveau descriptif, cela n'est pas très grave, mais lorsque l'on commence à faire un véritable travail conceptuel, la terre et la nature ce n'est pas exactement la même chose. Bruno Latour l'a bien démontré. Il y a donc déjà tout un travail réalisé sur la contribution écologique des religions. Cette recherche peut être faite par les intéressés eux-mêmes : c'est le cas par exemple de tous ces plaidoyers pour contester la lecture de la Bible effectuée par Lynn White Jr en raison de son caractère réducteur. Très différente est la question de savoir comment les différentes religions existantes se sont comportées vis-à-vis du mouvement écologique : s'y sont-elles intéressées ? L'ont-elles soutenue ? L'ont-elles critiquée ? Leur attitude a-t-elle changé ? Je pense personnellement que de ce point de vue, l'encyclique du Pape François *Laudato Si'* est extrêmement importante, et cela sur deux points : d'une part, elle dit que la question n'est pas celle de la compatibilité entre le fait d'être chrétien et le fait d'être écologiste, mais que si l'on est un bon chrétien, on doit s'engager dans l'écologie ; et cela est lié au second point, la thèse selon laquelle il n'y a pas une crise écologique et une crise sociale, mais qu'il s'agit de la même crise, qui touche la terre et les pauvres. Quel est donc le contenu des religions pour autant que l'on puisse le dire ? Quelle est l'attitude des religions et des institutions religieuses par rapport à l'écologie ? Est-ce qu'elle change, depuis quand, et comment ? Toutes ces questions sont abordées, aussi bien de l'intérieur des religions, sous forme de plaidoyers, que de l'extérieur avec un regard plus détaché. C'est là un premier champ de recherche, avec un pôle plus anthropologique et un pôle plus philosophique et théologique.

Les éthiques environnementales telles que je les connais font appel à une argumentation séculière, sans référence religieuse, mais il y a aussi des théologies environnementales. En quoi est-ce que la théologie nous permet de comprendre les questions environnementales ?

Il y a aussi un autre phénomène qui me paraît important – d’autant que je suis actuellement en train de terminer la rédaction d’un livre sur l’écoféminisme –, ce sont ces courants néopaiens qui sont particulièrement vivants dans certains mouvements écoféministes, dans les luttes de femmes sur des questions écologiques. Starhawk, par exemple, se présente comme une néopaienne, et se réclame de la magie : c’est une des dimensions où il y a un recoupement entre écologie et religion, et ce sont des formes étranges, inattendues pour nous autres Français·e·s, mais très importantes. Également, de la même façon qu’il y a eu en Amérique du Sud une théologie de la libération, il y a une théologie de l’écologie, dont à mon avis le Pape François s’inspire dans *Laudato Si’*. L’étude des articulations entre écologie et religion constitue finalement un terrain très éclaté, avec des courants différents qui peuvent très bien ne pas se rencontrer.

4. La dimension religieuse est-elle consubstantielle à l’écologie ? Peut-on parler d’une écologie séculière, d’une sécularisation ou au contraire d’une dé-sécularisation de l’écologie ? Si tel est le cas, comment s’articulent les modalités séculières et religieuses de l’écologie ?

Le terme de « séculier » pose un problème. Encore une fois, c’est prendre comme modèle unique l’histoire occidentale, celle des sociétés chrétiennes, qui se sont certainement sécularisées. Du point de vue écologique, si l’on retient l’interprétation de Lynn White Jr, même quand les sociétés chrétiennes vivaient dans un monde intégralement religieux, elles étaient déjà séculières. Si l’écologie séculière, c’est celle qui vide la nature de tout sacré, la disparition du sacré au profit du saint est déjà accomplie dans les sociétés chrétiennes, avant leur sécularisation. Peut-être faut-il plutôt voir les choses en partant du présent. Nous vivons dans un monde sécularisé, et peut-être que le souci écologique, au-delà des données scientifiques, nous oblige à redécouvrir les dimensions spirituelles que nous avons tendance à ignorer. Ce qui s’impose d’abord lorsqu’on réfléchit au développement de la conscience écologique dans la deuxième moitié du XX^e siècle, c’est l’importance des scientifiques. Ce n’est pas étonnant que nous ayons commencé par insister, dans notre premier livre, sur la dimension rationnelle, scientifique de la protection de la nature : il fallait vraiment être mu par la haine de l’écologie pour y voir, comme Luc Ferry une dérive irrationnelle. Les lanceurs d’alerte en écologie sont des scientifiques : l’on pense notamment au livre de Rachel Carson, *Printemps silencieux* (2014), qui a attiré l’attention sur les ravages des pesticides (pour la nature comme pour les humains). Publié en 1962, il a eu un retentissement extraordinaire aussi bien sur les gouvernements que sur les sociétés civiles : on s’est préoccupé de la santé de la Terre. C’est dans cette mobilisation, dans cet appel à faire attention à ce qui va mal, que s’origine la formule du président Chirac : « La maison brûle, et on regarde ailleurs ». Pourquoi regarde-t-on ailleurs ? Parce que d’habitude, on ne regarde pas la terre, la nature, etc., on n’y voit qu’un décor, stable, intemporel, sur lequel on jette un coup d’œil en passant. Alors, quand les scientifiques lanceurs d’alerte nous invitent à aller regarder ce qui n’est plus un décor, à aller voir ce qui se passe, en regardant, en s’en inquiétant, on ne voit pas seulement des processus naturels, suscités par les humains et qu’étudient les scientifiques. On en vient aussi à s’interroger sur notre rapport à la nature, sur la façon dont nous devrions transformer nos comportements : on s’interroge sur la dimension spirituelle et pas seulement sur des faits observables.

Je fais une comparaison avec ma propre démarche : je suis philosophe, j'ai tous les diplômes qu'il faut pour l'être, mais je ne me suis jamais enfermée dans le noyau dur de la philosophie, sans doute parce que j'ai été formée dans les années soixante et qu'en passant l'agrégation, je connaissais mieux Lévi-Strauss, Lacan et Saussure, qu'Aristote – j'ai lu Aristote après. Je n'ai jamais voulu faire purement de l'ontologie ou de l'ontothéologie, je me suis toujours intéressée aux autres disciplines, d'où cette thèse sur l'émergence du discours économique que je n'aborde pas seulement comme une question épistémologique, mais comme une question de philosophie politique, qui a rapport à l'empiricité. J'ai donc recoupé différentes approches empiriques, en travaillant avec des économistes, avec des agronomes, avec des sociologues, etc. Quand je suis passée aux questions d'environnement, je me suis mise à travailler sur la philosophie de la nature, sur laquelle je n'avais pas beaucoup travaillé jusqu'alors. Pour écrire *Du bon usage de la nature* (et notamment les deux premiers chapitres concernant l'histoire de la philosophie, dont je me suis chargée), j'ai revu Platon, Aristote, les stoïciens, Épicure, j'ai lu des textes de Descartes que je n'avais pas encore lus. J'ai donc découvert la philosophie de la nature, et ce faisant, en remettant en cause une conception finalement très réductionniste de la nature qu'est la conception moderne, je me suis rendue compte que la philosophie de la nature recoupe des questions de théologie ou de philosophie de la religion. On peut faire de la philosophie politique sans métaphysique, c'est beaucoup plus difficile quand on en vient à la philosophie de la nature. Passer de l'économie (mon premier objet d'étude) à l'écologie (mon objet actuel) c'est sortir de la société pour rencontrer la nature, passer des flux de valeur aux flux de matière. Cependant, et d'autant plus que l'on ne sépare pas société et nature, prendre l'écologie au sérieux oblige à mener des interrogations sur des terrains spirituels, religieux, anthropologiques, théologiques, où ma propre formation ne m'avait pas conduite. Et je pense aussi que ce n'est pas un hasard si, parmi les gens qui comptent dans la pensée écologique, il y en a un certain nombre qui ont une formation religieuse : Dominique Bourg et Bruno Latour, qui ont tous deux faits des études de théologie, mais aussi Jacques Ellul, Ivan Illich, Jean-Pierre Dupuy [...] Et de ce point de vue, cela amène à se demander si une certaine formation religieuse ne peut pas aussi rendre plus ouvert aux questions écologiques, puisque celles-ci sortent de ce que l'on pourrait appeler une forme de réductionnisme séculier.

Vous me demandez si la dimension religieuse est consubstantielle à l'écologie [...] Je ne suis pas très douée sur la substance, donc je ne saurais répondre à votre question. Mais je dirais que si l'on prend ce qui a mobilisé notre attention sur les questions écologiques, dès le XIX^e siècle, ou bien l'écologie nous a amené à poser la question du rapport au sacré et donc de la dimension religieuse (c'est mon cas personnel), ou bien une formation religieuse a conduit certaines personnes à être plus sensibles aux problématiques d'écologie que d'autres qui se trouvaient plus insérées dans une forme de réductionnisme.

J'évoquerai la figure d'une femme pour laquelle j'ai beaucoup d'admiration, mais qui est très peu connue, une Anglaise récemment décédée presque centenaire, Mary Midgley, philosophe des sciences, formée à Oxford pendant la guerre, et qui s'est intéressée aux questions d'écologie. Elle s'est souvent demandée où commence les questions religieuses pour un philosophe des sciences ? Non seulement la science peut-être une religion, mais, pour un scientifique attentif à ne pas s'égarer dans des questions religieuses, quand les rencontre-t-il ? Sont-elles vraiment extérieures à sa pratique scientifique ? L'holisme, par exemple, qui consiste à considérer que le tout est plus que la somme de ses parties, et qui peut donc être un concept scientifique, peut-il être envisagé comme

une approche religieuse ? Faut-il pour cette raison condamner les explications holistiques (comme il y a en écologie) au motif qu'elles seraient religieuses ? Ne serait-ce pas plutôt une erreur de catégorie ? Est-ce que là où l'on prétend se tenir à distance de toute religion – ce qui est le cas de la conception occidentale dominante de la neutralité religieuse – n'a-t-on pas installé, à la place de la religion abolie, une religion de l'homme ? Est-ce que, finalement, l'on ne repère pas dans l'humanisme que l'on veut séculier, un respect religieux de l'homme ? Ce qui m'intéresse dans l'écologie, c'est la façon dont elle nous oblige à mettre en cause les idées reçues, à faire bouger les lignes, ce qui, en particulier, nous amène à nous poser des questions sur la spiritualité et la religion, auxquelles nous ne sommes pas préparés, mais qu'il est très intéressant et très important d'aborder.

5. Est-ce que vous reprendriez à votre compte la notion de « religion analogique » ? Est-ce que l'écologie pourrait être une forme de religion qui ne dirait pas son nom, mais qui fonctionnerait comme une religion, à l'instar de ce que l'on a souvent dit à propos du marxisme ?

Certainement pas. Je ne suis pas convaincue par l'expression de « religion analogique ». Je ne dis pas qu'il n'y a pas des aspects religieux et théologiques dans le marxisme ou dans le communisme. Mais le marxisme et les mouvements communistes qui s'en réclament affichent leur matérialisme et ne se rendent pas compte de leur dimension religieuse. Il me semble que l'écologie présente une situation inverse, ou en tout cas très différente. Je ne fais pas du matérialisme ma philosophie, mais je dis simplement que, si l'on veut être honnête, il faut réfléchir à ces questions. Je ne pense pas que l'écologie soit une « religion analogique », et pour le montrer je vais prendre la question par un autre biais : la théorie de la justice de John Rawls (1987) (sa philosophie politique et morale repose sur l'idée de pluralisme éthique, qui est une réponse au caractère inconciliable d'une unité religieuse).

L'on peut dire que la théorie de la justice de Rawls, telle qu'il l'a réfléchi, est une réponse à ce qui a souvent été montré comme le problème central de la modernité, à savoir le schisme entre protestants et catholiques, qui fait que la religion, comme force de paix, devient un facteur de guerre. Il a donc fallu trouver une solution politique en-dehors des querelles religieuses, en développant la tolérance, c'est-à-dire en n'imposant pas les croyances religieuses. Si l'on prend ce que dit Rawls sur le « consensus par recoupement », sur la tolérance et sur le pluralisme, on se rend compte que toute son argumentation est une réponse à la crise de la modernité entendue comme une crise religieuse obligeant à admettre le pluralisme moral et religieux comme un fait avec lequel il faut composer. La tentation est forte, quand surgit l'écologie, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, de prendre l'écologie analogiquement, sur le modèle de la religion, et de dire que, finalement, l'écologie est une nouvelle sorte de religion, et que là aussi il faudrait un consensus par recoupement, qui mettrait l'écologie hors du débat politique. Eh bien, cela ne marche pas. Je ne suis pas sûre que la solution de Rawls, même au niveau religieux, marche complètement, parce qu'elle suppose une privatisation de la religion qui ne correspond pas à la réalité. Mais aborder l'écologie par analogie avec une religion, c'est comme s'il fallait faire une place aux gens pour qu'ils aillent rendre leur culte à la nature, de même qu'ils vont à la messe ou au service religieux le dimanche matin [...] C'est absurde.

La question écologique est une question qui est mise sur la scène publique (Larrère/Schmid/Frossard 2013), qui a peut-être des dimensions religieuses, mais que l'on ne peut rigoureusement pas traiter comme une religion.

6. Entre l'écologie comme science – puisqu'au départ c'est quand même une science – et l'écologie avec une dimension religieuse, quelle articulation voyez-vous ? Comment ces deux écologies peuvent-elles se conjuguer ?

Pour moi, l'intermédiaire, c'est le social. Cela signifie que l'écologie comme science est dans la société, elle n'est nullement hors société. Ce qui fait la différence entre l'écologie comme science et l'écologie politique, c'est que l'écologie politique pense que nous ne pouvons modifier nos rapports à la nature sans un projet social. Il me semble que c'est dans ce projet social que l'on peut trouver une place pour les dimensions religieuses de l'écologie ; Sur un modèle qui ne peut pas être complètement rawlsien, qui ne peut pas être forcément le consensus par recoupement. Pour moi le lien entre science et religion passe par la société, et donc par l'élaboration d'un projet politique.

Entretien réalisé le 14 septembre 2022.

7. Bibliographie

- Abram, David. 2013. *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*. Paris : La Découverte.
- Callicott, John Baird. 2011 [1994]. *Pensées de la terre*. Paris : Wildproject.
- Carson, Rachel. 2014 [1962]. *Printemps silencieux*, trad. par Jean-François Gravrand. Marseille : Wildproject.
- Ferry, Luc. 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Hardin, Garrett. 1968. « The Tragedy of the Commons. » *Science* 162 (3859), 1243-1248.
- Larrère, Catherine. 1992. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : Du droit naturel à la physiocratie*. Paris : PUF.
- Larrère, Catherine. 2020. « Quand l'écologie rencontre la religion. » *Archives de sciences sociales des religions* 3 (190), 189-204.
- Larrère, Catherine / Bérangère Hurand, éd. 2014. *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* Paris : Publications de la Sorbonne.
- Larrère, Catherine / Lucile Schmid / Olivier Frossard. 2013. *L'écologie est politique*. Paris : Les Petits matins.
- Larrère, Catherine / Raphaël Larrère. 2009 [1997]. *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris : Flammarion.
- Lavignotte, Stéphane. 2022. *L'écologie, champ de bataille théologique*. Paris : Textuel.
- Rawls, John. 1987 [1971]. *Théorie de la justice*. Paris : Éditions du Seuil.

Serres, Michel. 1990. *Le Contrat naturel*. Paris : François Bourin.

White, Lynn Jr. 1967. « The Historical Roots of our Ecologic Crisis. » *Science* 155 (3767), 1203-1207.

Abstract in English

Catherine Larrère is professor emerita of philosophy at the University of Paris I Panthéon-Sorbonne, specialized in the thought of Montesquieu, the philosophy of nature and environmental ethics. After her early studies of philosophy, she has gradually become interested in ecological issues. Today she is a recognised specialist in environmental philosophy. Initially convinced of the strict rationality of ecology, she has moved towards a broader consideration of ecological issues that include a reflection on the desire to sacralise nature. She is currently working on the ways in which ecology, religion, and spirituality are connected. The interview is realized by Frédéric Rognon, professor of philosophy at the University of Strasbourg.

A propos de l'auteur

Frédéric Rognon, né en 1961. Il est professeur de philosophie à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg et directeur de publication de la revue *Foi & Vie*. Il est auteur entre autres de : *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007 ; *Le défi de la non-puissance. L'écologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau*, Lyon, Editions Olivétan, 2020 ; *Eglises et écologie. Une révolution à reculons* (avec Christophe Monnot, dir.), Genève, Labor et Fides, 2020 ; *La nouvelle théologie verte* (avec Christophe Monnot, dir.), Genève, Labor et Fides, 2021 ; *Jacques Ellul aujourd'hui. Générations Ellul - Volume 2*, Genève, Labor et Fides, 2022.

E-mail : frognon@unistra.fr