



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Immaginare il sacro

Roberto Cipriani

roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

Dipartimento di Scienze della Formazione | Università Roma Tre

Abstract

Imagining the Sacred.

The imaginary would not seem to constitute an object of sociological investigation, as it is based on its abstract character. Unless one wishes to investigate it by passing through the subject itself, which imagines. The very variety of these multiple forms of acting, understood in a broad sense, presages a broad spectrum of possibilities, ranging from pure and simple inventiveness to the consolidation of a belief, which can become a reason for living, supported by a sacred dimension.

If there is one dimension of the sacred that fits well into the category of the imaginary, it is that defined by Rudolf Otto as numinous, that is mysterious and at the same time inspires awe and fascination, in short, it is *mysterium tremendum et fascinans*. What is mysterious and therefore hidden represents something grandiose, something majestic (from which *majestas* emanates), in other words something that is 'totally other' (*das ganz Andere*), which produces awe and no longer fear.

Keywords

Sacred | Imagination | Religion | Symbols | Beliefs



Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello 'sgomento') il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* ad un *soggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il numinoso.

Rudolph Otto (1984: 21)

1. L'immaginario tra divino e diabolico



90

Le soluzioni adottate nel corso dei secoli per rappresentare il sacro sono state molteplici per materiali, forme, intenti e significati. C'è però un filo rosso conduttore che accomuna le varie espressioni e che si fonda sul proposito di riuscire a convincere in merito all'esistenza reale di un elemento specifico, che perciò viene predisposto ed acconciato con un suo profilo adatto ad una sorta di "appresentazione" di tipo husserliano (Husserl, 1936) e/o schütziano (Schütz, 1932).

Secondo la versione corrente, sia in campo filosofico che sociologico, l'appresentazione (in tedesco *Appräsentation*) è la modalità di presentazione che serve per motivare e supportare il riconoscere come vero qualcos'altro, che viene fatto ritenere intrinseco con l'oggetto specificamente presentato. Detto altrimenti, viene mostrato qualcosa che rinvia ad altro. Ciò avviene in forma esemplare nel caso di un simbolo, ma vi possono essere tante altre forme di appresentazione di *a* al posto di *b*, di *a* che rimanda a *b*, di *a* che presuppone *b*, di *a* che fa pensare a *b*, di *a* che si associa mentalmente a *b*, di *a* che è strettamente connesso, unito, a *b* e così via sullo stesso tenore di modi e contenuti.

Un'altra soluzione ricorrente di appresentazione è data dal presentare il lato antistante e più appariscente di un oggetto (o di un concetto) per – nello stesso tempo od immediatamente dopo – poter passare a presentare o rappresentare il suo lato meno visibile, retrostante, posteriore, attraverso una raffigurazione, un disegno, un'immagine ed una foto di qualcosa che non è necessariamente esistente e reale ma piuttosto una finzione, una riproduzione più o meno fittizia (e dunque non fattizia, cioè realizzata dagli esseri umani con le proprie mani od un procedimento tecnico o comunque con le proprie azioni), cioè senza corrispondenza con la realtà, finto, estemporaneo, provvisorio, fugace, inconsistente, immaginario, insomma una proiezione, affine a quella che Feuerbach (1960) teorizzava a proposito della religione, come si dirà anche in seguito: Dio stesso sarebbe solo una proiezione dell'uomo (è questa l'essenza antropologica della religione, contrapposta a quella teologica, che invece colloca Dio al di fuori della realtà terrena, rendendolo oggetto di un materialismo religioso costituito da sacramenti, devozioni e credenze nella rivelazione); si conferma così che il Dio della bontà, il Dio dell'amore, il Dio dei



principi etici è “un’illusione”, corrispondente di fatto ad altrettanti bisogni della natura umana, che produce in proiezione tutti questi aspetti collocandoli al di fuori di sé.

Una tale forma di dislocazione, di spostamento e di *transfert* si ritrova in alcune formule esemplari che testimoniano il radicamento del sacro nell’immaginario, per cui la figura del diavolo fa pensare all’inferno ed al castigo divino, quella di Federico II ad un salvatore quasi divino, ad un messia, ad un sovrano puro, a Dio stesso incarnato ma in pari tempo il monarca svevo è accomunabile e di fatto accomunato all’Anticristo, ovvero allo stesso diavolo cui si è appena accennato sopra. Lo stesso discorso vale per il Nekromantéion e per tutta la serie di riti relativi alla morte, dove appare fondamentale il ruolo della *Señora de las Sombras* ovvero della signora delle ombre, per cui l’ascolto delle voci presso il fiume Acheronte e le pratiche religiose collegate alla *Santa Muerte* hanno un comun denominatore nel rapporto con le anime trapassate, attraverso una comunicazione tesa a conoscere in anticipo qualcosa d’importante quale il proprio destino futuro.

Di per sé l’immaginario non parrebbe costituire, d’altra parte, un oggetto di indagine sociologica, in quanto basato essenzialmente su un suo carattere piuttosto astratto e pertanto difficilmente rilevabile empiricamente. A meno che non lo si voglia indagare passando attraverso il soggetto stesso che immagina, fantastica, ipotizza, inventa, crea, vagheggia, presume, suppone, intuisce, costruisce, concepisce, idea, sogna, crede. La varietà stessa di queste molteplici forme dell’agire, inteso in senso lato, fa presagire un largo spettro di possibilità, che vanno dalla pura e semplice inventività sino al consolidamento di una credenza, la quale può divenire ragione di vita, supportata da una dimensione sacrale. Quest’ultima arriva sino a comprendere un suo versante diabolico, giacché

l’altra cagione spirituale dalla parte di fuori del sognare, può essere dal diavolo, il quale, come detto è di sopra, puote fare sognare, imprimendo alcune apparizioni immaginarie e fantastiche visioni nel capo di coloro che dormono; per le quali puote rivelare certe cose occulte o che sono a venire, tanto quanto si stende la sua scienza, della quale abbiamo scritto di dietro. E muovesi il diavolo a fare sognare. O da sé medesimo, per la sua malizia, per conturbare e scandalizzare le persone; onde suole specialmente le buone persone (le quali tentando deste, non si lasciano vincere) molestare in sogno: o per ritrarle dal bene, spaventandole e sbigottendole con paurose e terribili visioni, o per inchinarle al male, traendole con piacevoli e dilettevoli immaginazioni a lascivia di carne e disonesta corruzione. Muovesi alcuna volta il diavolo a fare sognare indotto da altrui; imperò che questi magi e maléfici usano certa parte dell’arte magica a tale effetto (Passavanti, 1863: 336-337)¹.

Il testo medievale di Jacopo Passavanti, frate domenicano e *naturaliter* influenzato dal pensiero teologico e filosofico di Tommaso d’Aquino, risente evidentemente della concezione religiosa dominante nel XIV secolo italiano, e toscano in particolare, che immaginava (è proprio il caso di usare tale verbo) una società abbastanza pervasa

¹ Jacopo Passavanti (1302?-1357) scrisse la sua opera nel 1354.



dalla presenza attiva di demoni tentatori e maliziosi, sino al punto da rendere praticabili talune forme di terrorismo per immagini, come nel caso del piccolo cartone (qui di seguito riprodotto) affisso nel 1580 sulla porta d'ingresso dell'abbazia di san Pietro di Acquara², per minacciare i fedeli se avessero frequentato un personaggio scomunicato (Felippo de Niczolo) per non aver ottemperato alle servitù agricole previste a favore della Chiesa (Fig. 1).



FIG. 1 – Scomunica di Felippo de Noczolo da parte dell'Abate Giovanni Camillo Scorzello, 1580
(Fonte: Archivio Apostolico Vaticano, Roma)

Il tenore dell'avviso esposto era quanto mai perentorio. Come se non bastasse, si aggiungeva il deterrente delle due sagome di demoni, in atto palesemente minatorio, quasi fossero già pronti ad assalire i malcapitati contravventori all'ordine emesso dall'abate Scorzello, come si evince dalla trascrizione che segue:

Da Parte Del omnipotente Dio et Di sua Matre Vergi/ne maria de santo Pietro et
santo Paulo e de tutti li santi: et per l'autorita concessa a noi Abbate Giovanni
Ca=/millo scorzello e comandatario del Abbatia di santo Pietro/di aquara da
sommi nostri pontifici Declaramo et pro=/nonciamo excomunicato felippo de
noczolo di detto/casale de santo Pietro di aquara per causa che detto/felippo
recusa voler servire cosi come per lo passato/esso et altri de detto casale anno
servito nello offitio/della baglia et tutti altri servigii spectantene et per/tinenteno
a detta abbazia et per compagnia de detto/felippo et de chi lo recettasse e ci
parlasse le damo/pur per excomunicati et li allegati Diavoli per compagni li/quali
sempre stieno alle pene giunti del'Inferno:/et chi amovera e cassera detto
Cartone pur sia excomunicato/Datum Abbatie nostre sub Die primo mensis Iulii

² A sud di Salerno, fondata oltre un millennio fa e retta da monaci benedettini, che curavano vasti terreni agricoli bonificati, coltivati da circa un centinaio di coloni.

1580/Ita confirmamus nos qui supra manu propria Abbas Iohannes Camillus/scorzellus et comendatarius sancti petri Aquarie mandamus Inprimi (Archivio Apostolico Vaticano - Scomunica di Felippo de Noczo da parte dell'Abate Giovanni Camillo Scorzello, 1580).

Le due figure di diavoli erano piuttosto tetre, oscure, disegnate in nero, a fianco della scomunica: entrambe mostravano corna, coda, catena ed orecchie animalesche. Il modello della figura diabolica era piuttosto comune e frequentemente riprodotto nelle sculture poste sulle facciate delle chiese, sui capitelli delle colonne, nei dipinti, nei mosaici, nei pavimenti ed anche nei soffitti, come nel caso di Zillis in Svizzera (Fig. 2).



FIG. 2 – *La terza tentazione*, Zillis (Svizzera), basilica di S. Martino, soffitto ligneo, 1180
(Fonte: Pasquini, 2013: tav. IV, fig. 7)

2. Dal Medio Evo all'Art Brut

La rappresentazione del diavolo nel periodo medievale³ è stata una costante, più volte ripetuta quasi con le medesime fattezze, gli stessi simboli, un uguale atteggiamento cupo, tenebroso, punitivo. Il che è riproposto da numerosi studi sull'argomento. A titolo esemplificativo si può fare riferimento ad un saggio di Laura Pasquini, che così si esprime:

andava lentamente configurandosi un'iconografia specifica del demonio che insisteva sui caratteri animaleschi e mostruosi. Una trasformazione certamente favorita dall'ambiente monastico che sviluppò notevolmente l'immaginario diabolico recuperando in sostanza le fattezze di figure spaventose già note all'arte pagana: il dio cornuto del nord-ovest europeo, il cernunno dell'antica mitologia celtica, il satiro della mitologia classica, oppure Bes, divinità minore dell'antico Egitto, da cui gli artisti poterono, a seconda dei casi, recepire la nudità, la villosità, l'enorme bocca spalancata, i capelli arruffati o fiammeggianti, la lingua sguaiatamente protesa. Monaci ed eremiti nella loro vita di privazioni erano preda di tentazioni, turbe nervose, fisiche e mentali, da loro ovviamente attribuite al Maligno. San Benedetto (V-VI sec) nella sua regola racconta di essere stato lungamente importunato dal demonio... (Pasquini, 2013: 484-485)



Non è molto dissimile la figura diabolica (Fig. 3) tracciata nel manifesto della Quinta Biennale dell'Art Brut, svoltasi a Losanna nella sede della *Collection de l'Art Brut* dal 17 dicembre 2021 al 1° maggio 2022. L'autore dell'opera (senza titolo e senza data, a penna sfera su un cartone da imballaggio) è l'artista haitiano Guyodo (che ritrae anche divinità e spiriti della religione afroamericana del Voodoo). Il disegno fa parte della suddetta mostra, che presenta circa trecento lavori di 43 autori, che hanno realizzato schizzi, dipinti, sculture, scritti, ricami e montaggi, dedicati a soggetti religiosi, sacri, spirituali: divinità, santi, simboli, oggetti rituali, forme astratte, miti, elementi di occultismo e radioestesia (con bastone, verga, pendolo). Gli artisti sono dei marginali, solitari, ribelli, originali, disadattati, pazienti psichiatrici, detenuti, anziani, ma anche autodidatti, che usano strumenti e materiali inconsueti. Pur in tali condizioni, la loro vita è permeata da contenuti a carattere sacro, per cui la religione

³ Per una ricostruzione storico-filosofico-teologica della figura del diavolo cfr. lo studio condotto da Arrigo Colombo (1999) che lo considera una "figurazione simbolica del male" e ne ricostruisce genesi e sviluppo a partire dalla produzione letteraria precristiana del secondo e primo secolo avanti Cristo, per poi proseguire nel corso dei secoli successivi: "Il diavolo è dunque un mito: non una realtà, non una persona. È una proiezione immaginosa e simbolica del male dell'uomo a costituire un principio trascendente cui viene attribuita la responsabilità prima di quel male, di ogni male. Come altri miti biblici è stato assunto a realtà storica: come il mito della formazione di Eva e del peccato di Eva e Adamo, il mito del diluvio, il mito della torre di Babele. Tranne che qui si trattava di una figura globale e globalmente significativa, che permeava l'intera storia umana" (Colombo, 1999: 190). Un altro importante contributo è quello di Alfonso Maria di Nola (1979), che definisce il Diavolo (scritto con la lettera iniziale maiuscola) "una proiezione mitica della falsa coscienza storica. Acquietante e funzionalmente gratificante, bisognerebbe crearlo se già non fosse tanto invadente e presente. L'umana fatica è, in sostanza, strutturata di alternative quotidiane, che ciascuno di noi sperimenta, quelle alternative che le metafisiche e le teologie designano come 'bene' e 'male'" (di Nola, 1979: 7).

traspare come un *fil rouge* conduttore della loro esistenza e della loro esperienza più profonda. Essi non sono affatto preoccupati dell'esito delle loro attività estetiche, non guardano per nulla ai riscontri da parte della critica, né tanto meno ad un eventuale mercato dei loro prodotti. In qualche caso i concetti espressi figurativamente sono accompagnati da spiegazioni, didascalie, redatte dagli artisti stessi e debitamente collocate all'interno della realizzazione, del manufatto d'arte. In definitiva, si tratta di vera e propria arte bruta ovvero *Art Brut*, così chiamata dall'inventore dei due termini congiunti, Jean Dubuffet (1901-1985), scultore e pittore francese, il quale identificava, in tal modo, una forma artistica spontanea, grossolana, primitiva, rozza. Di solito i lavori eseguiti vengono attribuiti dai realizzatori all'influenza di un immaginario agente esterno: uno spirito, un defunto, un ente soprannaturale, una forza estranea non meglio identificata.

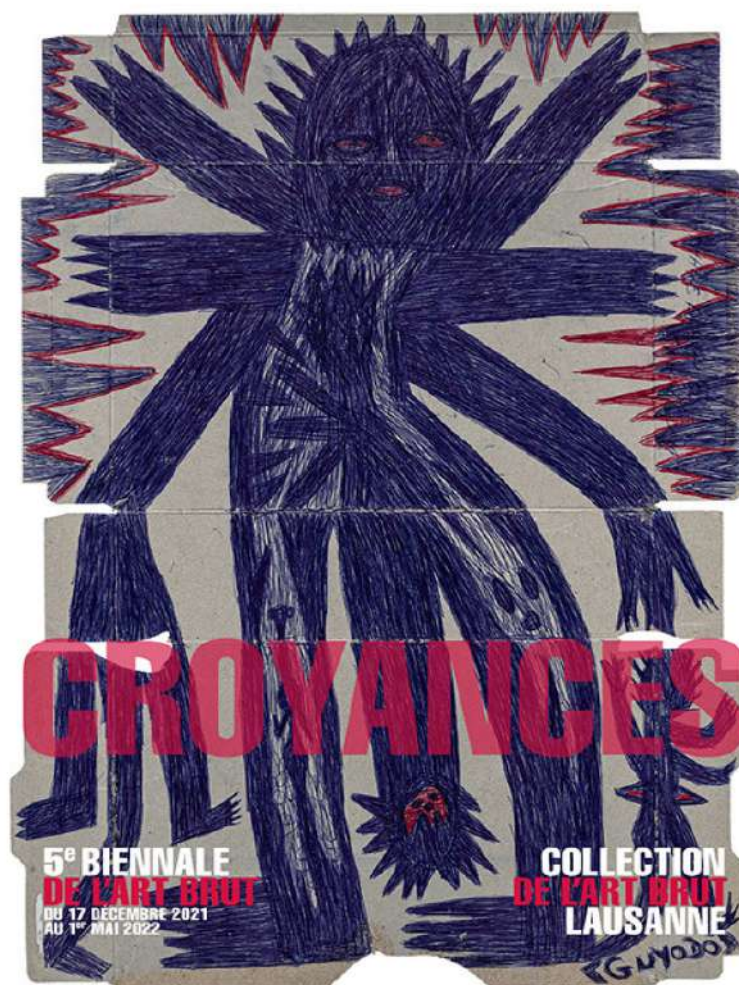


FIG. 3 – Guyodo, *Senza titolo*, penna a sfera su cartone da imballaggio, senza data
(Fonte: Collection de l'Art Brut, Losanna)

Sulla tela (Fig. 4) dipinta da Giovanni Battista Podestà (artista lombardo, tredicesimo nato dopo 12 sorelle, rimasto orfano di padre all'età di 10 anni), si leggono due didascalie. A destra è scritto: "QUESTI INVECE ALL'AMORE delle/GIOIE delle DELIZIE dei PIACERI=/per DIRITTO di NATURA e per VERI-/GENITORI secondo il POTERE ECO=/NOMICO per mantenerli e curarli/HANNO COMPIUTO il LORO DOVERE". A sinistra il testo così prosegue: "QUESTI SONO GLI AMORI CLAN=/DESTINI e ASSASSINI perché/SOLO la FEMMINA sa CON -/QUANTI MASCHI ha CONCEPITO/QUESTI SVENTURATI BAMBINI".

Sul lato sinistro si snodano varie scene di normale relazionalità intra-familiare, mentre sul lato destro i rapporti coniugali e familiari paiono avere un carattere più irregolare e drammatico, con bimbi che precipitano verso il basso. Se ne deduce un confronto tra un nucleo familiare abbastanza tranquillo (sormontato da una figura femminile che somiglia ad una sposa vestita di bianco) ed un altro meno sereno (dominato dall'alto da una figura maschile che ha le sembianze di un demone). L'asse centrale è, invece, una sorta di parabola della vita, che va dalla nascita (in alto) verso la morte⁴ (sotto forma di scheletro, in basso), preceduta da un grande punto interrogativo, che concerne sia una figura maschile che una femminile. La dicotomia di una simile visione del mondo è evidente. Il bene ed il male sono concepiti separatamente, senza alcuna possibilità di interazione.

Ed è l'uomo a considerare il suo stesso genere schierato dalla parte del maligno, attraverso un'immagine che ancora una volta sembra mantenersi costante nel tempo, con poche varianti, anche a distanza di vari secoli. L'artista Podestà è molto influenzato dall'epoca medievale, è affascinato dal mondo dei simboli e mostra uno spirito critico nei confronti del materialismo e della perdita dei valori religiosi. Il tutto è classificato nell'ambito delle credenze, come suona il titolo francese (*Croyances*) della citata mostra tenutasi a Losanna (Grimaud, Lombardi, Zanzi, 2021).

Le opere di arte spontanea sono altrettanti tentativi di ricerca per dare risposte a questioni esistenziali fondamentali: dal senso della vita al significato della morte, dal proprio ruolo nella società all'eredità che si lascia ai posteri. In tutto questo *turbillon* d'idee e supposizioni si esplora l'ignoto, persino l'inesistente od il supposto tale. Comprendere il proprio destino diventa tanto importante quanto lo stesso vivere. Non trovando giustificazioni soddisfacenti si cercano soluzioni alternative, non sperimentate in precedenza e neppure legittimate dalle istituzioni, quelle religiose *in primis*. Da qui nascono anche una reazione di rifiuto dell'esistente ed una sperimentazione del vago, dell'indistinto, dello sfumato. L'anticonformismo e la contestazione sono le altre facce della medaglia di un ricercare che non giunge a destinazione e resta più volte deluso. Dogmi e frasi fatte non servono allo scopo. Meglio allora elaborare teorie astratte, immaginifiche, astruse. Per questo l'abituale, il solito, il condiviso, lo scontato ed il garantito non hanno campo. I tentativi messi in

⁴ L'immaginario della morte è stato ricostruito molto accuratamente da Louis-Vincent Thomas (1975; 1985), che si può forse considerare lo studioso per eccellenza dell'argomento. Ma va precisato che prima di lui era stato Tylor (1871) a vedere uno stretto nesso fra morte e religione. Inoltre, sulla paura della morte aveva indagato molto Frazer (1933; 1934; 1936).



atto tendono al nuovo, al desueto, al non tradizionale. E se per caso l'esistente è preso in considerazione allora lo si rivoltava, lo si rimescola, lo si ricostruisce *ex novo*. Allora sì che l'immaginazione applicata al sacro trova vie inusitate, come quelle di una spiritualità se non anti-istituzionale almeno a-istituzionale, come tanta letteratura sociologica sul fenomeno religioso sta ribadendo a più riprese da qualche decennio a questa parte (Ammerman, 2013; Barbier-Bouvet, 2015; Castegnaro, 2010; Giordan, 2004; 2006; 2007; 2016; Giordan, Woodhead, 2013; Heelas, Woodhead, 2005; Herzog, Beadle, 2018; Palmisano, Pannofino, 2019; Rabbia, Morello, Da Costa, Romero, 2018; Roof, 1993; Stolz, 2015). Gli orizzonti dell'immaginario aperti dalle nuove forme di spiritualità meriterebbero una trattazione apposita, tanto sono vasti ed articolati.



FIG. 4 – Giovanni Battista Podestà, *Senza titolo*, dipinto su tela, senza data
(Fonte: Collection de l'Art Brut, Losanna)



Le opere di arte spontanea sono altrettanti tentativi di ricerca per dare risposte a questioni esistenziali fondamentali: dal senso della vita al significato della morte, dal proprio ruolo nella società all'eredità che si lascia ai posteri. In tutto questo *turbillon* d'idee e supposizioni si esplora l'ignoto, persino l'inesistente od il supposto tale. Comprendere il proprio destino diventa tanto importante quanto lo stesso vivere. Non trovando giustificazioni soddisfacenti si cercano soluzioni alternative, non sperimentate in precedenza e neppure legittimate dalle istituzioni, quelle religiose *in primis*. Da qui nascono anche una reazione di rifiuto dell'esistente ed una sperimentazione del vago, dell'indistinto, dello sfumato. L'anticonformismo e la contestazione sono le altre facce della medaglia di un ricercare che non giunge a destinazione e resta più volte deluso. Dogmi e frasi fatte non servono allo scopo. Meglio allora elaborare teorie astratte, immaginifiche, astruse. Per questo l'abituale, il solito, il condiviso, lo scontato ed il garantito non hanno campo. I tentativi messi in atto tendono al nuovo, al desueto, al non tradizionale. E se per caso l'esistente è preso in considerazione allora lo si rivolta, lo si rimescola, lo si ricostruisce *ex novo*. Allora sì che l'immaginazione applicata al sacro trova vie inusitate, come quelle di una spiritualità se non anti-istituzionale almeno a-istituzionale, come tanta letteratura sociologica sul fenomeno religioso sta ribadendo a più riprese da qualche decennio a questa parte (Ammerman, 2013; Barbier-Bouvet, 2015; Castegnaro, 2010; Giordan, 2004; 2006; 2007; 2016; Giordan, Woodhead, 2013; Heelas, Woodhead, 2005; Herzog, Beadle, 2018; Palmisano, Pannofino, 2019; Rabbia, Morello, Da Costa, Romero, 2018; Roof, 1993; Stolz, 2015). Gli orizzonti dell'immaginario aperti dalle nuove forme di spiritualità meriterebbero una trattazione apposita, tanto sono vasti ed articolati.

3. Dal proiezionismo di Feuerbach al numinoso di Otto

Il proiezionismo religioso ed umanocentrico di Feuerbach (1960) conduce ad un'auto-interpretazione umana del fatto religioso, ad un'antropologia materialistica e ad un rigetto di ogni forma di mito, dunque ad una demitologizzazione della religione attraverso l'umanizzazione di Dio. Per Feuerbach non è l'uomo ad immagine di Dio, ma è quest'ultimo che risulta un'ombra proiettata dall'uomo stesso, che si "autoaliena" nell'assoluto della divinità. La religione, e quella cristiana in particolare, è il rapporto dell'uomo con la sua essenza. Dio poi è frutto della medesima essenza umana che viene elevata al livello metafisico e fatta oggetto di devozione. Il divino è comunque profondamente, essenzialmente umano.

Va anche detto che Feuerbach è alla ricerca di una composizione del conflitto fra ragione e sensazione (con una chiara preferenza per quest'ultima). Ma al tempo stesso egli invita a passare dalla preghiera al lavoro, dalla relazione con Dio a quella con gli altri esseri umani, dalla tensione verso l'altro mondo a quella verso il mondo presente. L'essenza dell'uomo non è in Dio e nella religione, bensì nell'uomo stesso. Dio e la religione sono un'alienazione, un uscire dell'uomo fuori da sé. Occorre al contrario ritornare all'uomo, antropologizzando la religione e Dio attraverso la

consapevolezza che si tratta di proiezioni umane. Negando Dio e la religione si afferma l'uomo. E dunque l'uomo si fa Dio, non il contrario.

Se c'è, però, una dimensione del sacro che ben si attaglia alla categoria dell'immaginario è quella definita da Rudolf Otto come numinoso:

Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire al momento dello 'sgomento') il quale, senza dubbio, si riferisce primieramente e direttamente ad un soggetto fuori dell'io. Ma proprio questo è il numinoso (Otto, 1984: 21)

In merito al numinoso, peraltro, non è solo Schleiermacher (1799; 1899; 1920) il destinatario delle critiche ottiane, che invero investono anche l'opera di William James (1945), cui Otto rimprovera, con riferimento all'opera dal titolo *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, di aver assegnato alla percezione umana il riconoscimento del numinoso e di non aver, invece, considerato il numinoso medesimo come generatore dell'esperienza religiosa (Wulff, 2001). Detto altrimenti, in Otto vi è un rovesciamento del punto di vista: le emozioni che provengono dal numinoso sono il frutto dell'esperienza diretta di tale realtà esterna all'individuo, il numinoso appunto, che le produce⁵. Però, conviene prendere in considerazione il nucleo principale della proposta formulata da Otto per la comprensione del sacro, a partire dal numinoso che è misterioso ed insieme ispira timore e fascino, insomma è *mysterium tremendum et fascinans*. Ciò che è misterioso e dunque nascosto rappresenta qualcosa di grandioso, di maestoso (da cui emana appunto la *majestas*), in altri termini qualcosa che è "totalmente altro" (*das ganz Andere*), il quale produce stupore e non più paura. Otto distingue ulteriormente il numinoso come *tremendum*, come *majestas* e come *Energische*. Nel primo caso genera paura e tremore e caratterizza le più antiche esperienze della religiosità umana con storie di fantasmi e demoni. Ma poi negli sviluppi storici delle religioni, come nei casi del cristianesimo e dell'induismo, subentrano congiuntamente anche l'amore divino e l'ira divina. Proprio sul *tremendum*, Otto prende le distanze da Schleiermacher. La *majestas* del *mysterium tremendum* rimanda all'idea di una smisurata differenza fra il soggetto ed il numinoso: le due grandezze sono incomparabilmente diverse, a svantaggio dell'essere umano. Qui Otto propone il suo concetto di "sentimento creaturale" (Otto 1984: 21), che non corrisponde affatto all'idea di dipendenza, già cara a Schleiermacher. L'uno pensa ad un individuo che si sente creatura e l'altro ad un soggetto che sente di essere stato creato. Per quanto concerne l'*Energische*, Otto sottolinea il carattere vitale, dinamico e attivo dell'esperienza religiosa, che deriva pur sempre dal numinoso, il quale spinge la persona ad agire spiritualmente nel mondo, operando con la forza dell'amore, non disgiunta dal misticismo.

⁵ Per una chiara e dettagliata analisi comparata fra la posizione di William James e quella di Rudolf Otto, si rinvia ad una conferenza audio-registrata del professor Grant H. Potts dell'Austin Community College, dal titolo "Experience: two classic perspectives" (durata 58'50"), che si avvale di numerose diapositive esplicative, essenziali e quanto mai efficaci, come testimoniano pure le oltre diecimila visualizzazioni: <https://www.youtube.com/watch?v=oYjodC08PGg>



Invero, il numinoso è uno dei concetti più ricorrenti nell'opera ottiana per studiare l'inconscio ed è notoriamente ripreso ampiamente dallo psicanalista Carl Jung (1875-1961). Sia Otto che Jung cercavano, infatti, una forma di equilibrio fra razionalità ed irrazionalità, per cui il numinoso (Huskinson, 2006) costituiva una modalità adatta a rappresentare (e celare) elementi rimossi del vissuto. Il numinoso si basava, dunque, su archetipi non percepibili dalla ragione umana (Jung, 1942; 1956) e dunque immaginati. L'influenza esercitata da Jung sullo sviluppo della psicanalisi è stata abbastanza cospicua, per cui anche il pensiero di Otto ha trovato larga eco nel campo della psicologia della religione, come pure nelle scienze sociali: dalla psicologia sociale all'antropologia ed alla sociologia.

Il rumeno Mircea Eliade (1907-1986) ha contribuito largamente al recupero ed alla diffusione del pensiero di Otto (Eliade, 1957; 1959) e vi ha aggiunto gli archetipi junghiani sia pure rivisitati e riadattati, creando così una triangolazione interdisciplinare che si potrebbe definire esemplare per la capacità di temperamento fra prospettive diversificate ma non del tutto dissimili (Eliade, 1967). Il forte impegno accademico di Eliade era proteso all'affermazione della storia delle religioni come disciplina scientifica ed autonoma (Eliade 1948; 1969), in cui il concetto di sacro, di preta ed esplicita derivazione ottiana, ha un ruolo centrale, senza trascurare la valenza psicologica nel vissuto religioso. Molti concetti di Otto riemergevano visibilmente nelle pagine di Eliade, che sottolineava il valore della diversità del sacro rispetto alla natura delle altre realtà e dunque la sua sostanziale differenza nei riguardi del profano. Il numinoso, poi, era e rimaneva un caposaldo dell'approccio alla religione. L'influenza di Otto su Eliade era quindi quanto mai evidente (Eliade, 1969):

- 1) Il sacro è qualitativamente diverso dal profano; può tuttavia manifestarsi in qualsiasi modo e in qualsiasi luogo...
- 2) Questa dialettica del sacro è valida per tutte le religioni, non soltanto per le pretese "forme primitive" (Eliade, 1976: 37).

4. Mito e realtà: il caso Federico II

Eliade (1985) aveva anche connesso il mito alla realtà, in quanto la narrazione stessa di una storia priva di documentazione opera la trasformazione di quanto viene narrato in qualcosa di concreto, di storicamente dato, acquisito. Infatti,

il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle 'origini'. In altre parole, il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il Cosmo, o solamente di un frammento di realtà: un'isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un'istituzione. Il mito quindi è sempre la narrazione di una 'creazione': riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad *essere*. Il mito parla di ciò che è accaduto *realmente*, di ciò che si è pienamente manifestato. I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali; essi sono conosciuti soprattutto per ciò che hanno



fatto nel tempo prestigioso delle 'origini'. I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la 'soprannaturalità') delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del 'soprannaturale') nel Mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda* realmente il Mondo e che lo fa come è oggi (Eliade, 1985: 27-28).

Non è un caso, poi, che Eliade (1985: 91-94) si soffermi, proprio come Arrigo Colombo (1999: 83-91), sulle apocalissi giudeo-cristiane per sostenere che

certe epoche storiche, particolarmente tragiche, erano considerate come dominate dall'Anticristo, ma si conservava sempre la speranza che il suo regno annunciasse nello stesso tempo l'imminente venuta del Cristo. Le catastrofi cosmiche, i flagelli, il terrore storico, il trionfo apparente del Male, costituivano la sindrome apocalittica che doveva precedere il ritorno del Cristo e il millennio (Eliade, 1985: 93-94).



Di solito l'Anticristo, com'è noto, è identificato con Satana, con il demonio, la cui presenza accompagnerebbe momenti difficili della storia dell'umanità. Ma il suo apparire è anche un'anticipazione dell'apocalisse, cioè della fine del mondo. Va poi considerato che l'Anticristo può essere una persona fisica, reale. Ad esempio, Lutero vedeva l'Anticristo nel papa stesso. Può altresì essere indicato in un movimento di pensiero, come nel caso del materialismo, del laicismo, dell'anticlericalismo, del modernismo, del paganesimo, dell'ateismo, del nazismo, del comunismo e via dicendo. In modo sintetico, si tende anche ad individuarlo nel regno del male.

Non sono mancate, nel corso della storia, vicende esemplari di costruzione di un immaginario sacro ed escatologico insieme. Eliade (1985: 209-211) cita esemplarmente il caso di Federico II (1194-1250), che ebbe ad assurgere al ruolo di "Salvatore cosmico", messia universale, pacificatore provvidenziale, eletto da Dio, sovrano puro, in grado di far rinviare il giudizio universale divino. La sua nascita ad Jesi sarebbe stata paragonabile a quella di Cristo a Betlemme. Egli sarebbe stato, dunque, un novello Dio incarnato. Sono questi gli appellativi e gli attributi che Norman Cohn (1957) ed Ernst Kantorowitz (1931), citati da Eliade (1985: 210, nota 15), riferiscono a Federico II. Per Kantorowitz, in particolare, va tenuto presente il contesto storico del nazismo (ben favorevole all'esaltazione dell'imperatore svevo), entro cui la sua opera vide la luce. Però, altri elementi depongono a favore di una visione che individua in Federico II proprio l'Anticristo, il che, con ogni probabilità, aveva una provenienza da ambienti vicini al papato, mentre il riconoscimento in chiave positiva aveva, verosimilmente, una matrice di marca imperiale.

Restano valide, comunque, le osservazioni di Eliade (1985: 210-211) sulla valenza di un immaginario che sacralizza personaggi, eventi e movimenti, senza riuscire a distinguere fra desiderio e realtà, od anche tra previsione e dato di fatto, giacché

il mito di Federico II non è che un esempio illustre di un fenomeno molto più diffuso e persistente. Il prestigio religioso e la funzione escatologica dei re si sono mantenuti in Europa fino al XVII secolo. La secolarizzazione del concetto di Re escatologico non ha abolito la speranza, profondamente ancorata nell'anima

collettiva, di un rinnovamento universale operato dall'Eroe esemplare sotto una delle nuove forme: il Riformatore, il Rivoluzionario, il Martire (in nome della libertà dei popoli), il Capo di Partito. Il ruolo e la missione dei Fondatori e dei Capi dei movimenti totalitari moderni comportano un considerevole numero di elementi escatologici e soteriologici. Il pensiero mitico può superare e rigettare certe sue espressioni precedenti, rese desuete dalla Storia, può adattarsi alle nuove condizioni sociali e alle nuove mode culturali, ma non si lascia estirpare.

5. Le molteplici sfaccettature del numinoso

Sia l'idea di sacro che quella di numinoso hanno rappresentato una costante, segnatamente negli studi sul misticismo⁶ - tema già affrontato da Otto (1984) -, e sono divenute un *point de repère* di tanti altri apporti da parte di vari specialisti, nei decenni a seguire. È questo un aspetto piuttosto significativo ed emblematico, che meriterebbe un apposito approfondimento, poiché le esperienze mistiche in ogni confessione religiosa sono quelle che consentono il maggior numero di immaginazioni (legate al vasto mondo del sacro), le quali si estrinsecano in varie forme del fantasticare, concepire, pensare, ideare, inventare, vagheggiare, sognare, costruire, creare, intuire, presumere, credere, supporre, ritenere, presumere, coltivare utopie, favoleggiare, insomma lasciare campo libero alla propria mente per spaziare nel tempo e nei luoghi, ipotizzando sembianze, effigi, entità, apparenze, figure, rappresentazioni, allegorie, figurazioni, metafore, simboli ed immagini di ogni tipo. Vuole essere questo un suggerimento, appena, affinché il discorso possa continuare in misura adeguata in qualche prossima occasione di studio e ricerca.

Per ora, invece, conviene tornare al tema del numinoso, che, ancora sulla scorta di Rudolf Otto, permette ulteriori riflessioni sul nesso fra immaginario e sacro. Il che è reso possibile dall'accurata trattazione proposta nei capitoli 12, 13, 14, 15 e 16 dell'opera fondamentale dello studioso dell'Università di Marburgo, il quale, dopo aver presentato le diverse modalità espressive del numinoso nel capitolo 12, si sofferma sulle suggestioni derivanti dall'Antico Testamento (nel capitolo 13), dal Nuovo Testamento (nel capitolo 14) ed anche da Martin Lutero (nel capitolo 15), nonché sugli sviluppi ulteriori del numinoso nella sua fattispecie di *dominus* e, insieme, di *daimon* (nel capitolo 16).

Invero, il sacro è ben più del numinoso, nella misura in cui include anche elementi razionali e finalistici (teleologici, che vedono in Dio il fine ultimo). In altri termini, non ci si limita più al "terrore demoniaco", che non ha contenuti razionali né morali ma proprio quelli contrari, ovvero della non razionalità e della non moralità. Il timore del diavolo è il rovesciamento del timore di Dio ed è una reazione puramente sentimentale. Ma è possibile, tuttavia, la transizione dall'oggetto demoniaco a quello

⁶ Ora ripresi e portati avanti in Italia soprattutto da Marco Vannini (1996; 2000; 2004; 2016; 2019). Da segnalare è lo straordinario sviluppo dell'attenzione prestata alla mistica femminile, che ha anche sfatato l'idea di una sua assenza nel mondo islamico, comprovata invece, fra l'altro, dalla ricerca di Caterina Greppi (2003) sulla figura di Rābi'a al-'Adawiyya.



divino. Nascerebbe così la religione. Inoltre va precisato che l'orrore della creatura diabolica diviene fremito di fronte al creatore soprannaturale.

Ogni analogia ed associazione mentale scompaiono a favore di una concezione più razionale, per cui il numinoso (o *numen*) si trasforma in divinità, *sanctus, hagnos*, sacro nel senso più pieno, in quanto comprende il "buono" ed il "sacro-santo". Così una legge buona viene considerata santa perché inglobata in una prospettiva divina. Questa è anche la "storia della salvezza", ovvero della progressiva comparsa ed affermazione della divinità. Ma il numinoso non scompare, anzi si riafferma, giacché il divino è pure numinoso (Otto, 1984: cap. 16).

Secondo il filosofo tedesco, il numinoso appunto si tramette con la simpatia e mediante concetti proposti quasi didatticamente attraverso gesti, comportamenti, che provocano, suscitano e risvegliano sentimenti. Qualcosa di rilevante è segnalato come tale dal tono della voce, dal raccoglimento, dalla devozione, dalla condivisione di un'esperienza, che parlano ben più di mille parole appropriate. L'operazione avviene in modo allusivo, indiretto: si distingue qualcosa da qualcosa d'altro e dunque si sottolinea una differenza, che comporta una superiorità dell'una rispetto all'altra. Solitamente si mette in evidenza il carattere invisibile, eterno, non temporale, soprannaturale, trascendente. Così si ricorre anche a degli ideogrammi, cioè simboli grafici che rappresentano un'idea e che evocano qualcosa di particolare, speciale.

Ma per dare contenuto ad un'immagine non basta la viva voce (*viva vox*) e si deve far ricorso ad un cuore vivo, ad una bocca viva e ad uno spirito vivo dalla parte di chi parla. Inoltre, occorre un'affinità tra la parola e chi la riceve ponendosi in ascolto partecipe, cioè luterianamente *conformis verbo*, ovvero aderente alla parola. In pratica, come dice Otto, lì dove soffia lo spirito è più facile che la parola possa suscitare reazioni profonde, sentite. Detto altrimenti, chi proferisce le parole con lo spirito giusto mostra di trovarsi e vivere nel numinoso, anche se non ne è consapevole.

Quanto detto sinora ha ripercorso il primo paragrafo del capitolo 12 di Otto, in relazione ai mezzi diretti di espressione del numinoso. Nel secondo paragrafo del medesimo capitolo sui mezzi indiretti, si fa cenno alla possibilità di rinvenire il numinoso nel terribile, nel ripugnante, nello spaventoso, in quanto somiglia al *tremendum* del sacro. Lo si può verificare nelle fattezze di alcuni idoli primitivi, divinità primordiali, che ispirano motivi di terrore, atterriscono, impauriscono, eppure al tempo stesso spingono a forme di devozione, di pietà religiosa. Un'altra modalità del numinoso è insita nel sublime, nell'eccelso, nello straordinario, nell'inarrivabile. E fin qui si resta ancora nella categoria del *tremendum*.

Si passa, in terzo luogo, al misterioso, al *mirum*, cioè al meraviglioso, al mirabile, che si percepisce nel miracolo, in ciò che è indicibile, inesprimibile, incompreso, enigmatico, totalmente altro (*das ganz Andere*). In tal caso l'incomprensibile è possente e terribile allo stesso tempo. Misterioso e *tremendum* convergono. Ciò che è strano, singolare, desta stupore e meraviglia, appare come un portento, un prodigio. Soprattutto il misterioso è foriero di immaginario e favorisce ogni sorta di elucubrazioni, che indirizzano verso il miracolo, il racconto fantastico, l'inesauribile



serie di miti – cui, secondo Veyne (1983), i greci credevano solo in parte –, favole e leggende, produttori riti e consuetudini. Però quando la religione si libera di tali forme, che rimandano al numinoso, si presenta come meno soprannaturale, dunque meno immagine e più struttura reale.

In quarto luogo, infine, si fa riferimento da parte di Otto al fascino della lingua sacra, non compresa da tutti e perciò suscitatrice di un timore reverenziale. Sono tanti i termini biblici che non richiamano qualcosa di preciso e sembrano fini a se stessi. La lingua divina sfugge alla maggior parte dei fedeli, non dice loro gran che. Molte celebrazioni restano oscure, parti a sé stanti. Nondimeno, provocano fervore, silenzio, astrazione, disposizione religiosa d'animo. Sono impressionanti, proprio perché abituali, ripetute nel corso dei secoli e dei millenni, con radici remote. Il loro essere singolari ed insolite desta attenzione, anche se non si comprendono molto.

Esaurita la serie di riflessioni sui mezzi diretti ed indiretti di espressione del numinoso, Otto affronta l'ampia problematica dello stesso numinoso in campo artistico. Qui il discorso si moltiplica in tanti rivoli e derivazioni che conducono molto lontano e che hanno a che fare principalmente con lo stesso immaginario, in un senso quanto mai lato.

Sono ben sette gli ambiti di applicazione del numinoso nell'arte:

- il sublime, specialmente nell'architettura, a partire dalle costruzioni megalitiche ed a proseguire con le piramidi, gli obelischi ed i templi dell'antico Egitto, manifestazioni evidenti di accumulo massiccio di numinoso e di magico, nonché di solennità, grandiosità e nobiltà;

- l'impressione "veramente magica", emozionante ed estasiante, che suscitano taluni edifici, canti, formule, gesti, suoni, arti ornamentali o decorative, simboli, emblemi, disegni, statue di Budda (presenze religiose immanenti), specialmente nella cultura cinese, giapponese e tibetana, influenzate dal buddismo e dal taoismo (il magico è una forma mitigata del numinoso ma nobilitata dalla grande arte);

- i sentimenti che destano le opere della pittura paesaggistica e sacra della Cina, in cui si possono rintracciare il soffio ed il respiro misterioso della potenza indefinibile dell'antico Tao, nonché la conoscenza del nulla e del vuoto;

- la sublimità dell'arte gotica, con le sue forme magiche primitive ed il suo *charme* che travalica il livello del sublime, come prova il campanile della chiesa di Ulm in Germania, il più alto del mondo;

- l'oscurità ed il silenzio, elementi che paiono negativi e che invece rimandano al senso mistico prodotto dalla penombra (combinata con il sublime) ed al sentimento del *numen praesens*, ovvero di una presenza divina percepita ma non visibile;

- l'impressione del vuoto come pure del deserto e la vastità della steppa, per cui il "vuoto spazioso" è una sorta di altra faccia del sublime, considerato sul piano non più verticale ma piuttosto orizzontale, in cui è maestra l'architettura cinese, che riesce a creare solennità e silenzio senza ricorrere all'altezza delle costruzioni, ma attraverso una loro disposizione sul terreno mediante recinti, cortili e spazi riservati e dunque in qualche modo sacri; lo stesso dicasi per la pittura cinese, che è maestra nel disegnare il vuoto, tracciando pochi tratti essenziali sulla tela;



- la musica come eco di molteplici elementi e sentimenti che esprimono il sacro, ma anche obbligata a tacere al momento principale della celebrazione liturgica, quasi trattenesse il respiro, il soffio, restando in sordina, per sottolineare il *mysterium* del momento, mentre, in precedenza, il canto del *Sanctus* è esploso a sottolineare la *majestas* del divino (Otto, esperto anche in campo musicale, fornisce altresì straordinarie prove dell'apporto della musica al numinoso, citando alcuni esempi puntuali, tratti dalle opere di Bach, della tradizione ebraica, di Beethoven, di Mendelssohn e di Tomás Luis de Victoria).

6. Immaginario vs realtà: l'aldilà dell'Acheronte

Soprattutto la visione prospettica dell'oltretomba genera occasioni e situazioni molto adatte alla costruzione dell'immaginario connesso al sacro. Esempio in questo senso è la funzione simbolica del famoso fiume Acheronte (parzialmente sotterraneo) (Baglioni, 2014; Fabiano, 2019; Xella, 1987), che dà luogo alla palude Acherusia in Grecia, nella Tesprotide, regione dell'Epiro.

Alla confluenza tra il fiume Cocito e l'Acheronte (oggi si chiama Makropotamos), a mezza strada tra Ammoudia e Loutsia, si trova il Nekromantéion (*Νεκρομαντεῖον*), il luogo sacro, dunque santuario, ed anche sede dell'oracolo che consiste nell'interrogare i morti per ragioni di divinazione, previsione, propiziazione. La negromanzia è accompagnata di solito da un largo uso della fantasia e perciò dell'immaginario, nella misura in cui i morti vengono pensati come ancora viventi ed in grado di dare risposte, soprattutto di preveggenza. Il tutto rimanda, in pari tempo, ad ipotizzare una presenza di poteri oscuri, appunto neri, imperscrutabili dal soggetto umano. Il discorso, sempre per supposizione, si allarga poi a tutto il mondo degli avi, degli antenati, dei predecessori più o meno remoti. A questo punto, però, si propone la figura di un mediatore, cioè il negromante o mago che interviene a gestire le modalità di azione dei trapassati, che paiono rivivere ma in realtà restano defunti, nonostante qualche apparenza, ancora immaginaria, di vitalità. Gli spiriti che vengono richiamati dall'aldilà sono fittizi, fanno parte come di una *fiction*, debitamente artefatta, costruita *ad hoc*, con un carattere volatile, chimerico, illusorio ed alla fine dei conti irreali. Si arriva a ritenere che sia possibile resuscitare i morti per farli agire nel contesto umano. Ma, poi, in effetti nulla resta di concreto e di permanente al di là dell'incantesimo momentaneo, passeggero, fugace. Il sortilegio è questione di un attimo isolato di presunzione di realtà, ma che può lasciare tracce profonde in un animo sensibile, predisposto alla credenza, se non proprio alla creduloneria.

Nel *Nekromantéion* (attualmente indicato come *Archaiologikos Koros Necromanteio tou Acheronta*) era possibile sperimentare, vivere tutto ciò. Allo scopo servivano le strutture stesse del santuario di Ade, dio dei morti e delle ombre, e di Persefone, sua moglie, dea degli inferi e dell'oltretomba: una serie di stanze e soprattutto di corridoi, spazi laterali, anfratti tra e dietro le colonne del tempio, ben adatti a creare suggestioni, suoni deformati, sussurri, echi, come pure barlumi, bagliori, sfavillii,



insomma tutto un insieme di elementi latamente reali ma invero sfuggenti e di difficile riscontro nel vissuto effettivo. Ciò che rimane dell'antico santuario risalirebbe al III secolo avanti Cristo, ma la tradizione dell'interpellare i morti è assai più antica. Vi si svolgevano cerimonie propiziatorie e sacrifici di varia natura. La parte ipogea ha le sembianze di un labirinto, tracciato metaforico delle peregrinazioni dell'anima prima di giungere all'ade, al regno dei morti, delle ombre, dove regnava la pace, la serenità. Gli inferi erano delimitati dall'Acheronte (il fiume del dolore, citato nel canto X dell'Odissea, nel verso 513: "Nell'Acheronte qui Piriflegetonte si versa"). In esso confluivano appunto il Piriflegetonte (il fiume del fuoco) ed il Cocito (il fiume del lamento), che proveniva dallo Stige (il fiume dell'odio).

Una visita sul posto fa rivivere tutta una serie di emozioni, verosimilmente già sperimentate dai frequentatori del luogo nel passato. L'accesso avveniva molto probabilmente solo nell'ampia sala centrale del tempio di Ade e Persefone, dove i pellegrini sostavano in attesa di qualche segno dall'oltremondo, che più o meno puntualmente arrivava in diverse forme, preordinate dai sacerdoti del santuario, che probabilmente se ne facevano carico, per confermare e legittimare la sacralità del posto, ma soprattutto per indurre gli astanti a credere nelle entità ultraterrene ed a regolarsi di conseguenza, facendo offerte a favore della comunità sacerdotale ivi operante.



7. L'immaginario religioso-popolare: San Expedito a Buenos Aires

Rientra appieno nella categoria del religioso-popolare la figura di san Expedito, martire della persecuzione anticristiana voluta da Diocleziano (nel IV secolo) e particolarmente venerato nella capitale argentina, Buenos Aires, ma altresì nel resto del Paese.

Nell'epoca di *Internet* e della fibra ottica superveloce non poteva mancare lo specifico di un santo che esaudisse rapidamente, velocemente, quasi a comando – tramite un rapido invio di domanda – qualsiasi petizione gli pervenisse. Anzi, per accelerare i tempi di richiesta e risposta, si è anche pensato ad eliminare il tragitto che intercorre solitamente fra l'ingresso della chiesa e la collocazione del santo di riferimento su un altare. Infatti, si è offerta, ai frettolosi passanti di una via molto accorsata, la possibilità di richiedere l'intercessione di san Expedito senza dover obbligatoriamente entrare nel tempio, ma fermandosi solo all'entrata, sul sagrato, dove un grande poster del santo, accompagnato da una preghiera ben visibile ed a carattere cubitali, è in bella posta e sembra accogliere i tanti che si soffermano per una preghiera, un'invocazione, un'impetrazione di aiuto. Inoltre, come a voler ricordare all'invocato il contenuto della propria petizione, si provvede ad accendere un lumino di colore rosso, che richiama sia la colorazione del poster sia il mantello del santo che ha la medesima tinta.

La parrocchia in cui è piuttosto accentuato il culto di san Expedito è quella di Nuestra Señora de Balvanera (Bartolomé Mitre 2411, una strada frequentatissima,

non lontana dalla stazione Once), ma nella sola città di Buenos Aires sono altre 13 le chiese in cui il culto del medesimo santo è in vigore ed auge.



FIG. 5 – Poster di San Expedito, con la medesima preghiera stampata sui due lati e con l’indicazione “todos los 19” per ricordare la pratica da svolgere ogni 19 di ciascun mese⁷, Buenos Aires, sagrato della Parrocchia di Nuestra Señora de Balvanera
(Fonte: *Internet*)

Il ricorso a san Expedito prefigura un risultato non solo certo ma anche immediato o quasi (sul lato breve della croce, tenuta con la mano destra dal santo, nelle sue statue, vi è la scritta latina *hodie*, cioè oggi, quasi a sottolineare il fatto che l’esaudimento del desiderio espresso dal fedele avviene in giornata, mentre *cras*, cioè domani, è gracchiato dal corvo la cui testa è schiacciata da san Expedito). Ma quello che soprattutto va rilevato è l’intero percorso che conduce il fedele a rivolgersi al santo. In primo luogo, è da immaginare che non si siano ricevuti risultati soddisfacenti a seguito di altri tentativi fatti con soluzioni diverse: richiesta effettuata presso un altro santo od un’altra santa ma non andata a buon fine, allungamento estenuante dei tempi, delusione per l’esito pur eventualmente conseguito, altre ragioni di scontentezza. Si vagheggia allora che vi possa essere una soluzione migliore, attraverso un destinatario più noto per le sue capacità di corrispondere alle istanze dei fedeli. Ed ecco allora che si comincia ad ipotizzare che san Expedito tenga maggior fede al suo nome ed alla sua nomea di protettore, taumaturgo, autore di

⁷ per la festa celebrata il 19 aprile 2022: <https://www.youtube.com/watch?v=f7ulySWBzCc>



prodigi. Inoltre è il santo dell'undicesima ora, ovvero dell'ultimo momento, quando si è alla disperazione, perché ogni altra risorsa è venuta meno. E perciò si spera che si possa avere miglior fortuna grazie a lui. Per garantirsi ancora meglio e prima il supporto di san Expedito si può anche ricorrere ad una sua piccola immagine murale, che consente di immaginare, appunto, un rapporto più diretto ed immediato con lui, come si deduce dalla figura qui sotto, appositamente commercializzata secondo quanto indicato in calce:



FIG. 6 – “San Expedito. Il santo dell'impossibile. Tienilo sul muro per 24 ore, esprimi i tuoi desideri e vedrai di che cosa sono capace. Non ignorarlo, condividilo con altri”
(Fonte: www.ComparteloEnTuMuro.com)

Quindi, risulta evidente che san Expedito è il Patrono delle cause urgenti e disperate. Pure in Italia ha un suo seguito di devoti. Nel nostro Paese, sono molte le chiese a lui dedicate, ma anche altari e statue ed altre immagini. Va segnalato in particolare che san Espedito è patrono di Acireale (in provincia di Catania), dove è considerato protettore dei negozi, dei litigi e delle spedizioni ed è rappresentato/immaginato in varie forme. A Cambiano (Torino), peraltro, un pilone contiene una nicchia dedicata a san Espedito, la cui statua è connotata dalla presenza di una corazza, un mantello rosso, una spada nel fodero ed una palma nella mano destra.

Infine, a completamento dell'immaginario specifico di san Espedito, si può far riferimento ad una delle tante orazioni che lo invocano in diversi modi. Per esempio ve ne sono alcune che recitano così:

Glorioso S. Espedito, che Dio nella sua misericordia ha incaricato di soccorrere nelle più grandi necessità, noi ricorriamo a Voi in questo urgente bisogno affinché per vostra intercessione, liberi da ogni ostacolo temporale e spirituale, possiamo servire Dio nella pace e nella tranquillità.

Sant'Espedito martire glorioso, pregate per noi. Soldato coraggioso sino alla morte, Modello di fedeltà, Esempio di ubbidienza, Invincibile atleta delle fede, Patrono dei viaggiatori, Salute degli infermi, Soccorso dei scolari, Potente soccorso nelle cause pressanti, Amico della gioventù studiosa, Speranza dei mesti, Avvocato dei peccatori, Consolatore delle madri afflitte, Intercessore degli agonizzanti. O voi che avete ricevuto la corona promessa e quelli che soffrono persecuzioni per la giustizia, insegnateci a far subito ricorso nelle nostre necessità.

Mio santo Espedito delle cause giuste ed urgenti, soccorrimi in questo momento di afflizione e disperazione. Intercedi per me presso il nostro Signore Gesù Cristo. Tu che sei il Santo degli afflitti, tu che sei un Santo Guerriero, tu che sei il Santo dei disperati, tu che sei il Santo delle cause urgenti. Proteggimi, aiutami, dammi forza, coraggio e serenità. Ascolta la mia richiesta (*fare la richiesta*). Aiutami a superare questo momento difficile, proteggimi da tutti coloro che possono danneggiarmi. Proteggi la mia famiglia, attendi la mia domanda con urgenza. Ridammi la pace e la tranquillità. Ti sarò grato fino alla fine della mia vita e porterò il tuo nome a tutti quelli che hanno fede. Grazie.



8. Conclusione

Immaginare il sacro è un'operazione che avviene più volte ed a più livelli. I protagonisti sono i singoli attori sociali, ma anche quelli collettivi (istituzioni, movimenti, gruppi) contribuiscono in misura determinante. Si tratta di un procedimento che rende reali gli "altri invisibili" (divinità, spiriti, angeli, demoni) e li fa diventare protagonisti del vissuto quotidiano delle persone. La relazionalità con tali esseri è qualcosa di diverso dal credere in loro. La realtà di un oggetto non corrisponde alla realtà di un dio, ma le pratiche sacre e/o religiose rivolte ad un essere divino sono fatti concreti, dati effettivi. In realtà, il mettersi in accordo, in sintonia, in ascolto con le divinità (ed anche con i defunti) è una ricerca costante da parte di coloro che desiderano rapportarsi con gli "altri invisibili" che vengono immaginati, costruiti. Lo si fa anche mettendosi insieme con altri, coinvolgendosi in pieno, partecipando a riti e pratiche. Il che avviene essenzialmente a livello emotivo-sentimentale, con un'ampia disponibilità a lasciarsi "invadere", "invasare", dall'entità divina, fino a sentirne la presenza (come) reale.

Secondo l'antropologa Tanya Luhrmann (2020) la narrazione di storie inserisce gli "altri invisibili" nel tessuto della vita quotidiana, permettendo di inventare e

sperimentare modi di interazione con essi, specialmente attraverso i racconti che taluni testimoni producono sulle proprie esperienze. Particolarmente utile è la pratica della *absorption* (assorbimento), appunto quella peculiare di una carta assorbente che riproduce le sembianze di ciò con cui c'è stato un contatto, un legame, un incontro, una corrispondenza. Una simile pratica si può altresì apprendere, consolidare, migliorare, imparando a stare sul limite fra l'al di qua e l'al di là (o, meglio, aldilà). Ma le modalità espressive e narrative non sono sempre le medesime. L'antropologa Luhrmann sottolinea alcune importanti differenze, verificate sul terreno della sua ricerca: ad Accra, nel Ghana, gli "altri invisibili" sembrano parlare attraverso le viscere ed in maniera udibile; a Chennai, in India, è decisivo il ruolo della comunità; negli Stati Uniti, il dialogo è personale ed interiorizzato. Dovunque è centrale il ruolo della preghiera, delle sue varianti espressive, dei suoi contenuti, delle richieste avanzate e delle risposte ottenute.

Anche in una *fiction*, nella spiegazione di un mito e nelle ideologie religiose è evidente un elevato tasso di fantasia, di immaginario, che mira a suscitare attenzione, interesse, meraviglia ed anche gioia. Se poi si trasforma il tutto in qualcosa che ha un aspetto reale è possibile verificare pure un'influenza sull'agire individuale e collettivo, che giunge a fondarsi su alcuni assunti di base che si rifanno alle mitologie ed alle credenze religiose. Naturalmente, in tale contesto sono soprattutto i simboli a svolgere una funzione strategica. Per non dire dell'introduzione di divinità persino nella fantascienza, in cui gli dei sono definiti superuomini, supereroi, che vanno al di là dei limiti terrestri della morte e si mostrano detentori di una scienza e di un potere immensi, anche se occorre tenere conto di altri esseri straordinari ugualmente dotati e dunque potenziali concorrenti e nemici, contro i quali c'è l'obbligo di lottare senza sosta, per scongiurare trame ed attentati, macchinazioni e progetti distruttivi.

Ritornando alle tematiche già affrontate in precedenza, vale la pena ricordare altre fenomenologie, rilevabili nelle culture contemporanee, ma qui solo accennabili, per ovvie ragioni di spazio.

Una prima menzione merita la partecipazione di soggetti maschi omosessuali ai riti della settimana santa di Siviglia, in Spagna (Moreno Navarro, 2006), in particolare alla processione della Macarena, nella notte tra giovedì ed il venerdì santo, allorquando nei riguardi della Madonna viene di continuo rivolto l'appellativo di *guapa* (bella). Attraverso tale meccanismo di *transfert*, che rende possibile un rovesciamento di un amore omosessuale in una relazione eterosessuale, si immagina un qualcosa d'altro che riscatta l'omosessualità dalla sua marginalità sociale e dal suo stato anomico. Si approda, così, ad un livello ritenuto comunemente più alto, quello di una relazionalità metafisica, che ricompensa una condizione di subalternità, patita nel corso di un intero anno e sospesa solo in occasione del rito quaresimale. Per di più, l'esposizione pubblica, palese, di un'appartenenza considerata eterodossa è un passo fondamentale per una legittimazione ed un riconoscimento sempre più diffusi di uno stato di fatto a carattere sessuale, non più sanzionabile in alcun modo.



Una seconda menzione concerne il diffondersi del culto della *Santa Muerte* in America Latina (Gutiérrez-Martínez, 2008). Ragioni storico-socio-antropologiche di natura complessa sono alle origini delle nuove pratiche legate all'immaginario di una morte sacralizzata e per ciò stesso esorcizzata. A partire da antiche credenze precolombiane, in Messico da qualche decennio a questa parte è riemerso un tipo di culto che attrae oggi alcuni milioni di individui. La figura scheletrica di una donna che indossa abiti variopinti è attualmente al centro dell'attenzione di tanti fedeli che vedono (immaginano) in essa una "Signora delle Ombre" (*Señora de las Sombras*), che l'assimila a tutta una serie di credenze immaginifiche già rilevate pure nell'antico mondo greco e latino, nonché medioevale europeo. Soprattutto, però, si tratta di un recupero del culto azteco rivolto a Mictecacihuatl, dea della morte, dell'oltretomba e della rinascita. In tal senso, non vi è soluzione di continuità tra le culture europea e latino-americana. Va tuttavia osservato che la ripresa degli atti di devozione verso la Santa Morte è avvenuta solo di recente ed ha dato adito a varie manipolazioni e strumentalizzazioni, ivi comprese quelle da parte dei narcotrafficienti, che in buona misura aderirebbero alla nuova-vecchia religione. Sta di fatto che il processo culturale che ha portato ad una larga diffusione della devozione alla *Santa Muerte* è in buona misura basato su un progetto intenzionale, mosso da interessi di vario ordine, poi adattati, di volta in volta, ad obiettivi alternativi.

In pratica, il ricorso all'immaginario può essere orientato a trasformare la realtà e dunque a divenire una falsità, un'azione menzognera, oppure a ribaltare l'esistente in vista di una liberazione dallo *status quo* dato, pre-esistente. Secondo questa seconda versione si può parlare con Desroche (1973: 222) di una "immaginazione costituente" (*imagination constituante*), o di una coscienza immaginante (*conscience imageante*) (Sartre, 1940). A questo proposito, André Mary (2010: 525), mentre segnala i rischi connessi a forme di regressione verso l'arcaismo od a soluzioni settarie e/o totalitarie, afferma pure (Mary, 2010: 528), in via conclusiva, che

la questione dell'immaginario è più di ogni altra, lo si sarà compreso, al cuore delle questioni di una interrogazione sul religioso, nelle sue componenti sociali, come paradigma dell'ideologia ma anche della speranza utopica, come pure nei suoi rapporti con la funzione simbolica e soprattutto trascendentale.



Bibliografia

Ammerman N. T. (2013), *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.

Baglioni I. (a cura di) (2014), *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, vol. I: Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa, vol. II: L'Antichità Classica e Cristiana, Roma, Edizioni Quasar.

Barbier-Bouvet J.-F. (2015), *Les Nouveaux Aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul.

Castegnaro A. (2010), *"C'è campo?" Giovani, spiritualità, religione*, Venezia, Marcianum.

Cohn N. (1970), *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York, Oxford University Press; ed. or., 1957.

Colombo A. (1999), *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari, Dedalo.

Desroche H. (1973), *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.

di Nola A. M. (1979), *Inchiesta sul Diavolo con la collaborazione del Collettivo studentesco del Magistero d'Arezzo*, Roma-Bari, Laterza.

Eliade M. (1948), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris; ed. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954; Torino, Boringhieri, 1976.

Eliade M. (1967; 1976; 2013), *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. ingl., *The sacred and the profane: the nature of religion*, New York, Harcourt, Brace & World, 1959; ed. fr., *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965; 1987; ed. or., *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, Rowohlt, 1957.

Eliade M. (1969), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.

Eliade M. (1985), *Mito e realtà*, Roma, Borla; ed. or., *Myth and Reality*, New York and Evanston, Harper and Row, 1963.

Feuerbach L. A. (1960), *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Wesen des Christentums*, 1841; Stuttgart, Reclam, 1969.



Frazer J. G. (1933, vol. I; 1934, vol. II; 1936, vol. III), *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, London, Macmillan; ed. it., *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano, Longanesi, 1978; Milano, il Saggiatore, 2016.

Fabiano D. (2019), *Senza paradiso: miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna, il Mulino.

Feuerbach L. A. (1960), *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1841; Stuttgart, Reclam, 1969.

Giordan G. (2004), "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", *Quaderni di Sociologia*, 35: 105-117.

Giordan G. (2006), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Milano, FrancoAngeli.

Giordan G. (2007), "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory", in Flanagan C., Jupp P. C. (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate, 161-180.

Giordan G. (2016), "Spirituality", in Yamane D. (ed.), *Handbook of Religion and Society*, Cham, Springer, 197-216.

Giordan G., Woodhead L. (eds.) (2013), "Prayer in Religion and Spirituality", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 4: 1-307.

Grimaud E., Lombardi S., Zanzi A. (2021), *Croyances*, Lausanne/Milan, Collection de l'Art Brut/5 Continents Éditions.

Gutiérrez-Martínez D. (2008), "La Creencia en lo trágico; el culto de la Santa Muerte; Creencias o cultura populares", in de Toledo Souza R., Luis da Silva A. (coords.), *Religião & Imagética, Caminhos da Devoção Popular no Brasil e no México*, Brasília: Armazém Digital Comunicação, 15-51.

Heelas P., Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.

Herzog P., Beadle De A. T. (2018), "Emerging Adult Religiosity and Spirituality: Linking Beliefs, Values, and Ethical Decision-Making", *Religions*, 84: 1-18.

Huskinson L. (2006), "Holy, Holy, Holy: the Misappropriation of the Numinous in Jung", in Casement A., Tacey D. (eds.), *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, New York, Routledge, 200-212.



Husserl E. (1934-1937), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Dordrecht, Springer; ed. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

James W. (1945), *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura*, Bocca, Milano; *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia, Morcelliana, 2009; ed. or., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, Longmans, 1902.

Jung C. (1942), *Das Wandlungssymbol in der Messe*, in Fröbe-Kapteyn O. (a cura di), *Eranos-Jahrbuch 1940-41*, Zurich, Rhein-Verlag, 3-90; ed.it., *Il simbolismo della messa*, Torino, Boringhieri, 1978; 2012.

Jung C. (1956), *Risposta a Giobbe*, Milano, Il Saggiatore; ed. ingl., *Answer to Job*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954; ed. or., *Antwort auf Hiob*, Zurich, Rascher-Verlag, 1952.

Kantorowitz E. (1931), *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi; ed. ingl., *Frederick the Second, 1194-1250*, London, Constable and Co., 1931; ed. it., *Federico Secondo di Svevia*, Milano, Garzanti, 1940.

Luhrmann T. (2020), *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*, Princeton, Princeton University Press.

Mary A. (2010), "Imaginaire/Imaginaires", in Azria R., Hervieu-Léger D. (sous la direction de), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France.

Moreno Navarro I. (2006), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mistificación y Significaciones*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

Otto R. (1984), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli; ed. or., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917.

Palmisano S., Pannofino N. (2019), "Spiritualità. Note di una categoria controversa", *Quaderni di Sociologia*, 3: 35-54.

Pasquini L. (2013), "Il diavolo nell'iconografia medievale", in Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, *Il Diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 479-518.



Passavanti J. (1863), *Lo specchio della vera penitenza*, novamente collazionato sopra testi manoscritti ed a stampa da F.-L. Polidori, Firenze, Felice Le Monnier, seconda edizione.

Rabbia H. H., Morello G., Da Costa N., Romero C. (compiladores) (2018), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Montevideo, Educ.

Roof W. C. (1993), *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of Baby Boom Generation*, New York, Harper.

Sartre J.-P. (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.

Schleiermacher F. D. E. (anonimo) (1799), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, Erstdruck; ed. it., *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia, Queriniana, 1989, 2005.

Schleiermacher F. D. E. (1899; 1920), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihren ersten Erscheinens in ihren ursprünglichen. Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und mit Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht.

Schütz A. (1932): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, Springer; ed. it., *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974.

Stolz J. (ed.) (2015), *(Un)Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*, London, Routledge.

Thomas L.-V. (1975), *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot; ed. it., *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976.

Thomas L.-V. (1985), *Les rites funéraires*, Paris, Payot; ed. it. (sintesi), "Riti funerari", in *Enciclopedia delle Religioni, II, Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano, Jaca Book-Marzorati, 1994, 473-482.

Tylor E. B. (1871), *Primitive Culture*, London, Murray; ed. it., *Alle origini della cultura*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1988.

Vannini M. (1996), *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, Piemme.

Vannini M. (2000), *Introduzione alla mistica*, Brescia, Morcelliana.



Roberto Cipriani
Immaginare il sacro

Vannini M. (2004), *La mistica delle grandi religioni*, Milano, Mondadori.

Vannini M. (2016), *Lessico mistico. Le parole della saggezza*, Firenze, Le Lettere.

Vannini M. (2019), *Mistica, psicologia, teologia*, Firenze, Le Lettere.

Veyne P. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil.

Wulff D. M. (2001), "Psychology of religion: an overview", in Jonte-Pace, D. and Parsons, W. B. (eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects*, New York, Routledge, 15–29.

Xella P. (a cura di) (1987), *Archeologia dell'inferno: l'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, Essedue.

