
Trasformazione di un'immagine

L'arte tra religione e secolarizzazione

RITA ŠERPITYTĖ
Vilniaus Universitetas

ABSTRACT: The article deals with the meaning of secularization as the challenge for contemporary world and considers the ways that secularization affects religion and art as well as their mutual relationship. Different concepts of the meaning of secularization are discussed and their ontological perspectives are highlighted. The attitude, that it is namely the ontological emphasis of the meaning of secularization that enables us to explain its challenge for contemporary world, is being justified. Based on this perspective, the relationship between religion and art in the contemporary world is analyzed and interpreted. The article also focuses on one of the tendencies of contemporary art, i.e. the tendency of conceptualization. Not only by interpreting certain works of art, but also elucidating different strategies of contemporary art, the “mutation” of the religious sense of “religious” art is disclosed. The analysis shows that the secularized meaning of art flourishes through its “alive” and “active” religious meaning. The conclusion is drawn that the analysis of the contemporary relationship between religion and art enables us to disclose the ambiguity of secularization – its sacral and profane sense, a certain dialectics of the process of secularization.

KEYWORDS: Secularization, art, religion, nihilism, C. Taylor, G. Vattimo.

1. Il significato della secolarizzazione

Quando nel 2007 Charles Taylor, uno dei più celebri pensatori dei nostri tempi, ha pubblicato il suo famoso libro *A Secular Age*¹, un altro insigne pensatore contemporaneo, Alasdair MacIntyre, parlando di tale volume ha detto:

Charles Taylor aveva già scritto del secolarismo anche prima. Nessuno, tuttavia, poteva pensare che in seguito ci avrebbe dato anche qualcosa di così significativo com'è appunto questo suo nuovo libro. Qui il suo obiettivo è duplice: quello di offrire un resoconto storico della secolarizzazione della cultura e dell'ordine o degli

¹ Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2007 (trad. it. di P. Costa, M.C. Sircana, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009).

ordinamenti sociali dell'Occidente, e quello di definire l'identità dell'età secolare, di ciò che è secolare (*secular*) e di tutto ciò da cui la società secolare è abitata (*inhabit*) e costituita. [...] Il libro di C. Taylor è il contributo più grande e originale al dibattito sulla secolarizzazione svoltosi nel corso del Novecento. Non vi è nessun altro libro che parli [della secolarizzazione] da una tale distanza. Ne sarà il testo più importante².

E un altro celebre pensatore, Robert A. Bellah, ha scritto:

Taylor si concentra sulle condizioni dell'esperienza, cercando una spiritualità che permetta di parlare della nostra età come di un'età secolare [...]. Sarà difficile trovare in questo ambito un libro che conceda così poco spazio alla polemica e cerchi piuttosto di riassumere e di comprendere tutte le angolazioni possibili, incluse quelle che sono le più lontane dal punto di vista di Taylor stesso, e in cui vi sia così poca necessità di presentare come più valido un aspetto piuttosto che un altro in questo poliedrico processo di trasformazioni³.

Queste parole inducono quasi a pensare che nella teoria e, in parte, anche nella storia della secolarizzazione sia possibile individuare un punto di non ritorno. Abbiamo infatti di fronte niente meno che 874 pagine: una vera e propria *Summa saecularizationis*.

In realtà, come fa notare la maggior parte dei recensori dell'opera, Taylor solleva una domanda essenziale: che cosa significa dire che stiamo vivendo in un'età secolarizzata? È ovvio che la risposta a questa domanda non potrà prescindere dal fondamentale cambiamento di collocazione che la religione ha nella società. Ora, Taylor sta appunto chiedendosi che cosa voglia dire tale cambiamento di per se stesso, e che cosa significhi il fatto che una società, in cui è virtualmente impossibile non credere in Dio, diventi una società in cui Dio non è che una delle credenze possibili, una possibilità umana tra le tante⁴. Orientando la ricerca in questi termini, diventa importante un certo numero di trasformazioni. Tuttavia Taylor parla della secolarizzazione non come di un singolo processo in corso, ma come di una serie di nuovi «punti di partenza», in cui le forme precedenti della vita religiosa sono state sciolte o hanno perduto stabilità, e se ne sono create di nuove⁵. Oggi il mondo secolare si definisce non per l'assenza della religione o per la sua insufficienza – sebbene la vita religiosa sia visibilmente in declino o al tramonto in

² È quanto Alasdair MacIntyre scrive sulla quarta di copertina del volume di Charles Taylor, nell'edizione originale inglese.

³ Robert A. Bellah si pronuncia in tal senso, ancora sulla quarta di copertina del volume di Charles Taylor, nell'edizione originale inglese.

⁴ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. cit., p. 14.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 13-14.

alcune società – ma piuttosto per un moltiplicarsi continuo di nuove scelte (religioni, spiritualità, anti-religioni), attraverso le quali i singoli individui o gruppi di individui tentano di conferire un senso alla propria vita e danno una forma alle proprie aspirazioni spirituali.

Taylor riconosce che non è poi così chiaro in che cosa consista la secolarizzazione e di che cosa essa sia costituita. Secondo la sua analisi, vi sono due grandi pretendenti, o perfino gruppi di pretendenti, che danno una propria caratterizzazione della secolarizzazione. La prima è incentrata sulle istituzioni e sulle pratiche generali di una società. La più importante di queste istituzioni è lo Stato. La secolarizzazione in questo caso sarà intesa e si manifesterà come separazione fra Stato e Chiesa. La religione o la sua assenza sarà considerata come un fatto altamente privato. E la stessa società politica apparirà come una società fatta di credenti e non credenti.

Una seconda caratterizzazione, secondo Taylor, consiste nell'intendere la secolarità come ciò che si svolge e si manifesta nel cosiddetto spazio pubblico, ma che ha tuttavia radici alquanto più profonde. Egli pensa alla secolarizzazione come a un processo in cui si compie il declino di credenze e di pratiche religiose, quando gli individui voltano le spalle a Dio e non frequentano più le chiese: in questo senso i Paesi più secolarizzati sarebbero quelli dell'Europa occidentale.

Tuttavia, nel considerare la nostra epoca come un'era secolare, la secolarizzazione viene raramente intesa nel suo terzo significato, che sta in uno stretto rapporto con il secondo e non è privo di legami con il primo. Si tratta di una definizione che si incentra sulle condizioni del credere⁶. La diversità della secolarizzazione, in quest'ultimo significato, sta tra l'altro nell'allontanarsi, nel distaccarsi da una società in cui la fede in Dio non è una sfida, ed è anzi scevra di problematicità, per andare verso una società in cui ciò viene inteso come una scelta, una fra tante e spesso di non facile realizzazione. In questo senso, secondo Taylor, molti ritengono che a essere secolarizzata sia solo una parte della società degli Stati Uniti, mentre Taylor stesso considera secolarizzati gli Stati Uniti come tali.

Dunque, ciò che Taylor intende analizzare come secolarità, e che *a priori* considera tale, è in realtà legato a questo terzo significato dell'espressione. Le trasformazioni che vuole ribadire e definire, le tracce che vuole identificare, sono infatti legate a ciò che ci fa passare da un tipo di società in cui virtualmente non era possibile non credere in Dio a un altro tipo di società, in cui la fede, come si è detto, non è che una possibilità fra tante. Un'età o una persona in questo senso saranno giudicate secolari o meno, in base alle

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 12-14.

condizioni in cui, e grazie a cui, la spiritualità viene cercata e viene vissuta⁷. Proprio nell'articolazione di tali condizioni consiste l'obiettivo principale della teoria e della storia della secolarizzazione elaborata da Taylor. Egli si propone innanzi tutto di «chiarire un po' meglio»⁸ la questione, che resta problematica e rischia di essere fraintesa. A tale scopo, Taylor precisa di voler parlare della credenza e della non credenza non come *teorie* in concorrenza, ovvero come vie o modi che le persone assumono per ricorrere a Dio o al mondo naturale al fine di spiegare la propria esistenza e moralità. La sua analisi mira piuttosto a focalizzare l'attenzione su diversi tipi di esperienza vissuta, implicata in un modo o in un altro nella nostra concezione della vita, esperienza che «significa» vivere come credente o non credente.

Tuttavia, orientando in tal modo la ricerca, appare netto un particolare aspetto di tale prospettiva. Per quanto si accentui la ricerca della secolarizzazione nel suo terzo significato, indirizzandola all'elucidazione delle condizioni dell'esperienza della credenza e della non credenza – e per quanto ci si sforzi di ribadire i legami tra i tre significati menzionati della secolarizzazione, o di rilevare le loro differenze, distinguendo l'uno dall'altro – resterà pur sempre evidente per Taylor che la secolarizzazione è un processo che implica il rapporto tra società (epoca) e individuo. La secolarizzazione è insomma qualcosa che si produce tra la società e l'individuo. L'enfasi sul terzo significato di secolarizzazione e la concentrazione su di esso come unico dotato di senso, pur nella conservazione dei legami con gli altri due, implica di conseguenza l'accentuazione del rapporto stesso tra società e individuo.

Prevenendo altre discussioni alternative sul significato della secolarizzazione, si potrebbe dire fin dal principio che tale intuizione del significato della secolarizzazione è già secolare *eo ipso*. D'altra parte, essa si trova orientata verso una dimensione piuttosto politica e sociale, la quale pone in essere una determinata esperienza, ma non abbraccia le condizioni ontologiche dell'esperienza della credenza o della non credenza. Lo stesso Taylor riconosce che, orientando in questo modo le ricerche del significato della secolarizzazione, qualcosa viene lasciato fuori dal campo visivo: si tratti di ciò che nella tradizione è stato descritto come esperienze melanconiche, *ennui*, *spleen* baudelairiano, oppure di ciò che troviamo rappresentato nelle opere di Hieronymus Bosch. In altre parole, attraverso il rapporto tra società, età o epoca, da una parte, e individuo, dall'altra, risulta difficile e perfino impossibile spiegare le condizioni in cui tali esperienze sorgono. Al che aggiungerei la difficoltà di interpretare tali esperienze in modo univoco, come credenza o non credenza.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Ivi, p. 16.

Tuttavia, nel 2009 a New York, nel corso dei dibattiti organizzati a Stony Brook sul tema *Rethinking Secularism: the Power of Religion in Public Sphere*, Charles Taylor, discutendo con Jürgen Habermas, un altro classico vivente della filosofia del Novecento, e polemizzando con un'altra coppia di partecipanti – Judith Butler e Cornel West – ha ribadito ancora più radicalmente il proprio punto di vista sulla secolarizzazione, formulato in *A Secular Age*, già premiato allora con il *Templeton Prize*.

Nei dibattiti a cui, grazie ad alcune circostanze, ho potuto assistere dal vivo, la tesi principale di Taylor era la seguente: il termine «secolarismo» non è una nozione religiosa. Egli ha riconosciuto che si trattava di un'affermazione provocatoria, che voleva proporre per la discussione. A questa ha aggiunto poi la tesi secondo cui la religione non deve essere considerata un «caso speciale». Si tratta di due enunciati molto forti, e si poteva prevedere in anticipo come Taylor avrebbe proceduto a dimostrarli. Nel corso dei dibattiti, tuttavia, appariva il contrario: ogni previsione era di fatto impossibile. Chi propone un enunciato perentorio non si sente necessariamente legato a esso, ma può semplicemente ritenerlo significativo ai fini del dibattito; sarà poi il dibattito stesso ad apportare i correttivi.

Tornando ai contenuti, è da ricordare che la «risposta» di Habermas, una tesi cauta, è stata la seguente: non ha senso contrapporre la religione al secolarismo. Secondo la sua prospettiva, entrambi i fenomeni derivano dallo stesso contesto. In altre parole, la religione e il secolarismo per Habermas vanno insieme. Un'altra particolarità, che per me è piuttosto una premessa, anche se egli l'ha presentata come un motivo ricorrente, era, se così si può dire, quella secondo cui solo l'appartenenza a una comunità religiosa permette di assimilare il suo linguaggio e di vivere un rapporto fatto di esperienze: è il punto di partenza da cui si diramano tutti i discorsi sulla secolarizzazione e sulla religione. Vi è poi la stessa distinzione tra secolarità e non secolarità, un discrimine che noi frequentemente consideriamo come derivante dal contesto cristiano. Habermas rifiuta di parlare di questo discrimine nel suo significato cristiano. Direi che queste affermazioni mettono a nudo alcuni capisaldi della teoria della secolarizzazione e sono chiare solo quando si è profondamente dentro la problematica e si ha una propria posizione.

La discussione è durata a lungo, ma tutto in sostanza verteva attorno alla seguente tesi di Habermas: è possibile risolvere in modo discorsivo le differenze religiose? Se la prima parte del dibattito – quella in cui Habermas e Taylor hanno discusso tra di loro – tendeva piuttosto alla teoria, concentrandosi sul problema dello spazio pubblico e chiedendosi come in tale spazio vada interpretata la religione, la seconda parte del dibattito si concentrava più sulla possibilità o l'impossibilità di risolvere le differenze religiose. Ma

che non sia possibile risolvere le differenze religiose in modo discorsivo era dimostrato dallo stesso andamento del dibattito. Habermas, tuttavia, è rimasto fedele a se stesso, e ha affermato che molti tratti del discorso religioso esorbitano dai suoi stessi limiti. Ha dunque posto il problema del discorso religioso come tale, ma solo del discorso *religioso*, non del discorso in generale. Riferendosi a una problematica filosofica più ampia, ha pure affermato che non vi è differenza tra una ragione religiosa e una ragione secolare. Taylor, dal canto suo, continuava ad affermare che il secolarismo non è necessariamente legato alla religione. Ha detto molte altre cose altamente provocatorie, in linea con le idee che aveva espresso in *A Secular Age*. Nella discussione sulla religione egli ha proposto in particolare di rinunciare al modello della separazione fra Chiesa e Stato. In altre parole, solo lo Stato deve essere neutrale: secolarizzazione, diritti umani, democrazia, sono proprio quei valori comuni che dovrebbero essere discussi in uno Stato neutrale. Ma su una tale variante dello Stato a grado zero ha ricevuto numerose domande, poiché qui c'è senz'altro qualcosa di complicato e di non completamente chiaro. Nella sua prospettiva, insomma, il fenomeno della secolarizzazione è incluso in una sfera dei valori che lo Stato dovrebbe difendere. In tal modo la secolarizzazione, secondo lui, «non è necessariamente della religione», perché la secolarizzazione compare *accanto* all'uguaglianza delle persone e dei principi democratici. Taylor evita così una aprioristica contrapposizione tra Chiesa e religione.

Il dibattito tra Taylor e Habermas ha in definitiva evidenziato e confermato l'impostazione dell'*opus magnum* di Taylor: nella sua prospettiva, la secolarizzazione continua a significare un processo collocabile nella dimensione del rapporto tra società, età e individuo.

2. Se la secolarizzazione sia una fede purificata

Un'analisi molto diversa sulla questione della secolarizzazione è quella proposta in Italia da Gianni Vattimo. La sua posizione nei confronti della secolarizzazione è intrecciata, nella traiettoria del suo pensiero, con il problema della religione. Il saggio *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*⁹ esprime in modo molto conciso le sue convinzioni sulla secolarizzazione e ne discute a fondo il concetto. Dopo aver premesso che oggi non ci sono più seri motivi (filosofici) per essere atei, il che significherebbe rinunciare alla religione,

⁹ G. Vattimo, *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*, in Aa.Vv., *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, Cedam, 1995, pp. 143-149.

perché il razionalismo ateo della modernità si è esaurito e ha cominciato ad autodenunciarsi e ad autoeliminarsi, Vattimo prosegue, seguendo suggestioni di Friedrich Nietzsche e di Martin Heidegger, e «divaga» verso la considerazione del rapporto tra senso «letterale» e senso «metaforico». Tuttavia in questa via d'accesso al problema della secolarizzazione, che a prima vista potrebbe apparire sconnessa (e che costituisce, tra l'altro, metà di tutto il testo), sta il fondamento del suo approccio filosofico. Vattimo spiega infatti:

Lascio da parte qui questi possibili sviluppi e approfondimenti. È però importante sottolineare che già qui, nella differenza tra «metafore» nietzschiane e «aperture» o evento heideggeriani ci sono le premesse per l'ulteriore sviluppo del discorso che intendo fare sulla secolarizzazione¹⁰.

Si può dunque dire che con questo testo Vattimo non faccia altro che offrire un'indicazione che potrebbe essere letta anche nel modo seguente: che l'intero suo contributo all'ontologia – le tesi del pensiero debole – sviluppato ne *La fine della modernità* e in altri testi – deve essere letto anche come una «teoria» della secolarizzazione. In *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?* Vattimo spiega in che senso, nella sua prospettiva, la secolarizzazione debba essere intesa come un indebolimento delle strutture forti dell'essere: un'affermazione che è legata a doppio filo a una lettura ontologica del problema e alla relazione tra «ontologia» e «interpretazione». La «secolarizzazione» – la cui caratterizzazione emerge considerando il rapporto tra modernità e postmodernità, metafisica e pensiero post-metafisico – rivela così (attraverso l'interpretazione della *kenosis*) il proprio significato essenzialmente cristiano; cosicché l'esito vero di una secolarizzazione compiuta e realizzata è, o almeno potrebbe essere, l'attualità rinnovata del cristianesimo¹¹.

Il significato della secolarizzazione proposto da Vattimo è quindi ontologico. Questa posizione si trova espressa ancora in uno dei primi testi, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in cui egli sostiene esplicitamente che «la *Verwindung* della metafisica – nei suoi aspetti “teorici” e, inseparabilmente, nei suoi aspetti “epocali” (il *Ge-Stell*), non è altro che la secolarizzazione»¹². La secolarizzazione dunque inizia a essere interpretata come ciò che può avvenire e *avviene* nella filosofia: la secolarizzazione, per dirla con Heidegger, è per Vattimo (prima di tutto) un *evento* del pensiero. Ed è proprio così che essa rivela il proprio «fondamento» ontologico.

¹⁰ Ivi, p. 146.

¹¹ Cfr. ivi, p. 149.

¹² Idem, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* 86, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 94.

La posizione di Vattimo nei confronti della secolarizzazione si trova però sviluppata nella maniera più radicale in *Credere di credere* (1996). Qui non solo viene riconfermato il concetto «ontologico» di secolarizzazione, ma viene anche rilevato, in chiave filosofica, il carattere cristiano della sua origine e del suo significato. Come è noto, l'intento di Vattimo è qui la riflessione o, più precisamente, il ripensamento del rapporto con il sacro, con Dio, con gli ultimi fondamenti dell'esistenza, ovvero con ciò che, tutto sommato, è argomento della religione. Vattimo qualifica questo ripensamento come un'opera di «ripetizione rinnovante», ancorandosi così nuovamente alle convinzioni antimetafisiche di Heidegger (l'ultimo, probabilmente). Proprio quest'opera di «ripetizione rinnovante» ha per Vattimo un rapporto diretto con il tema principale di *Credere di credere* che egli si propone di sviluppare, quello della secolarizzazione. Egli cerca di mostrare che la secolarizzazione prima di tutto è «un tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa»¹³. In questo senso la secolarizzazione per Vattimo significherà prima di tutto un «rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani eccetera»¹⁴.

Forse il punto non è del tutto evidente, per cui vale la pena chiarire e sottolineare il fatto che Vattimo parla della secolarizzazione interpretandola alla stregua di un momento dell'esperienza – di un'esperienza religiosa – dell'uomo *moderno*, come un tratto addirittura costitutivo di quell'esperienza. La secolarizzazione, dunque, da un lato si riferisce non solo «alla religione», ma anche «al cristianesimo»; dall'altro, parafrasando Taylor e Derrida, la secolarizzazione per Vattimo si riferisce «all'esperienza». Ma in questa chiave interessano non «le condizioni della possibilità», rilevabili in modo ontico, per la pratica di un tipo di esperienza che può essere considerata «religiosa», bensì la discussione di «condizioni» ontologiche: quale esperienza dell'uomo moderno possa ancora avere un significato religioso.

In tal modo, nel contesto dell'esperienza religiosa, viene immesso il fenomeno stesso del «ritorno». Vattimo scorge così un'analogia tra la strategia di Heidegger, che parla dell'oblio dell'essere e del pensiero «rammemorante» dell'oblio dell'essere, e il proprio concetto di secolarizzazione come portato di una certa esperienza religiosa particolare: «Non si tratta tanto – spiega – di ricordare l'origine dimenticata, rifacendola presente a tutti gli effetti; ma di ricordarsi che l'abbiamo già sempre dimenticata, e che la rammemorazione di questo oblio e di questa distanza è ciò che costituisce la sola autentica esperienza religiosa»¹⁵.

¹³ Idem, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 10.

Il concetto di esperienza religiosa come esperienza di ritorno è, nella prospettiva di Vattimo, imprescindibile dalle *condizioni postmoderne* della filosofia stessa. In tali condizioni, la ragione filosofica si ritrova in una situazione del tutto diversa da quella della modernità. Prima di tutto ci si riferisce qui a un certo rapporto rovesciato, e diventato ambivalente, tra la ragione filosofica, la coscienza quotidiana e l'esigenza di «dare un fondamento» alla religione. La ragione filosofica contemporanea, a differenza di quella della modernità, non ha più motivi «seri» per negare la religione; però non possiede ugualmente neanche il *fondamento* filosofico per dare un senso al ritorno della religione. Al contempo, la ragione quotidiana (il senso comune), tenendo sempre più conto del ritorno della religione in diverse forme, esige un «fondamento» della religione che essa stessa, in quanto tale, non è in grado di offrire.

Tale situazione della filosofia, che si trova a fare i conti con il ritorno dell'esperienza religiosa, viene da Vattimo pensata a partire da categorie heideggeriane: come esigenza di rinunciare al pensiero metafisico.

Heidegger costruisce una filosofia che si sforza di pensare l'essere in termini diversi da quelli della metafisica. Rispetto ad altri sviluppi che lo spirito dell'avanguardia primonovecentesca ha avuto nella filosofia del nostro secolo (il marxismo critico di Lukács, la teoria critica della scuola di Francoforte, le varie correnti esistenzialistiche, eccetera), la posizione di Heidegger mi sembra la più radicale e conseguente – non dirò, ovviamente, la più «vera», almeno non nel senso della adeguatezza descrittiva a un oggetto, l'essere, dato davanti a noi¹⁶.

Dunque considerando filosoficamente – e il riferimento per Vattimo è soprattutto a Nietzsche e Heidegger – la storia dell'Occidente in generale, essa da un lato rivela il suo tratto nichilistico, mentre dall'altro è di fatto la storia (del pensiero) occidentale che dispiega il significato della secolarizzazione. In questa prospettiva, il nichilismo non appare più come un errore dello spirito occidentale, da cui si potrebbe uscire, correggendo la direzione del movimento; e, allo stesso modo, neanche la secolarizzazione appare più solamente nel suo significato negativo, quello del mondo abbandonato dal sacro, da Dio, dalla religione. Il nichilismo diventa pressoché l'unico modo di riscoprire nuovamente il cristianesimo: il *pensiero debole* (nel suo tratto nichilistico) è una peculiare interpretazione dell'ontologia di Heidegger, che può «pensarsi come ritrovamento del cristianesimo e come un risultato del permanente agire della sua eredità»¹⁷. Tuttavia, orientando in questo modo la

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ Ivi, p. 26.

ricerca e il discorso, la parola-chiave diventa per Vattimo proprio il termine «secolarizzazione», nel suo legame imprescindibile con il nichilismo. Vattimo richiama continuamente il significato più generale della secolarizzazione: abitualmente con questo termine viene indicato un certo «processo di “de-ri-va” che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali»¹⁸; tuttavia, molto più importante e, come abbiamo potuto verificare, perfino dotata di fondamento ontologico, è per *Credere di credere* l’accentuazione del significato “positivo” della secolarizzazione. «Il senso positivo della secolarizzazione – spiega Vattimo – cioè l’idea che la modernità laica si costituisca anche e soprattutto come prosecuzione e interpretazione de-sacralizzante del messaggio biblico»¹⁹ viene riconosciuto come qualcosa di più che non una teoria filosofica o sociologica²⁰: un riconoscimento che può acquisire anche sfumature politiche e sociali – leggere le trasformazioni del potere statale a partire dalla monarchia di diritto divino e fino alla monarchia costituzionale, ecc. Inoltre, perfino una prospettiva molto diversa, come la psicoanalisi di Freud, rappresenta un fattore di secolarizzazione, «nella misura in cui [...] dissolve l’illusione della sacrale ultimità della coscienza (la ferita al narcisismo dell’io, come l’ha chiamata Freud)»²¹.

Gianni Vattimo crede che una tale estensione del termine «secolarizzazione» a diversi fenomeni, per quanto sembri «cadere nell’arbitrarietà», comunica in realtà qualcosa di totalmente opposto: rivela, diremmo, l’integrità della storia dell’Occidente. Per questo pare a Vattimo che sia molto più appropriato parlare non dell’«estensione” del termine “secolarizzazione”, ma dello stesso *indebolimento* (dell’essere) in un senso più generale, considerando la secolarizzazione come il suo caso più lampante»²². In questo processo di indebolimento, il termine «secolarizzazione» per Vattimo resta fondamentale, perché evidenzia il significato religioso dell’intero processo: «È questo che intendo quando dico che l’ontologia debole è una trascrizione del messaggio cristiano»²³.

Vattimo dunque riscopre il cristianesimo come retaggio e come «testo di base di una riscrittura» storica successiva; ed è proprio tale riscrittura, secondo Vattimo, che l’ontologia del pensiero debole offre. Dove però il riferimento non è al cristianesimo in generale, ma al «cristianesimo che si rivela [...] nell’epoca della fine della metafisica»²⁴, vale a dire nell’epoca in

¹⁸ Ivi, p. 33.

¹⁹ Ivi, p. 34.

²⁰ Cfr. ivi, p. 55.

²¹ Ivi, p. 35.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 62.

cui la religione stessa si rivela prima di tutto come esperienza di ritorno. Cioè come quello che noi avevamo perduto, da cui ci eravamo allontanati. Per dirla in modo radicale, tale esperienza dell'«intervallo», della «distanza» rispetto alla religione costituisce per Vattimo l'esperienza religiosa.

Ciò vuol forse dire che sperimentando il ritorno della religione noi sappiamo dove stiamo tornando? Vattimo non la pensa così. Anzi, per lui la domanda è paradossale: ritornare? ma dove? Il senso dell'idea di secolarizzazione, quale fatto positivo e intrinseco alla tradizione cristiana, è in realtà costituito dalla negazione di questa immagine oggettivante del ritorno. L'esperienza che Vattimo descrive intende testimoniare il fatto che l'esperienza del ritorno non rimanda semplicemente ai contenuti dimenticati della religione, del cristianesimo; ma, al contrario, afferma una sorta di disponibilità nei confronti dei contenuti del cristianesimo, che *Credere di credere* definisce appunto come «riscrittura» di quei «contenuti».

Tale riscrittura è prima di tutto orientata verso la purificazione della fede – il che per Vattimo significa l'eliminazione degli elementi «naturalistici» dalla religione²⁵. In questo senso, appunto, la secolarizzazione si rivela come fede purificata²⁶. La problematicità della secolarizzazione si trova espressa nell'enunciato che rappresenta il rapporto tra tale esperienza e il nichilismo: *credo di credere*. Tale espressione, che è diventata titolo di un libro, non si limita a definire solo il rapporto formale, «mediato» e riflessivo, con l'atto stesso di fede. Questo enunciato contiene implicitamente il rapporto «secolare» con il contenuto della fede: la disposizione secolarizzante implicita in questo enunciato rivela il carattere «non-contenutista» della fede. E infatti Vattimo si domanda: «Se dico che credo di credere, in che cosa, della dottrina cristiana così come tutti l'abbiamo ricevuta, credo di credere?»²⁷.

Vattimo non si aspetta insomma di riscoprire nuovamente i contenuti corretti del cristianesimo. Perché il cristianesimo,

ritrovato come dottrina della salvezza, e cioè della *kenosis* e della secolarizzazione, non è dunque un patrimonio di dottrine definite una volta per tutte, a cui rivolgersi per trovare finalmente un terreno solido nel mare di incertezza e nella Babele di linguaggi del mondo post-metafisico; fornisce però un principio critico sufficientemente netto per orientarsi sia nei confronti di questo mondo sia, anzitutto, nei confronti della Chiesa, sia infine nei confronti dello stesso processo di secolarizzazione. Il principio critico si chiarisce se si cerca di rispondere alla domanda su quale sia il «limite» della secolarizzazione²⁸.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 62–63.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 77.

²⁸ *Ivi*, p. 60.

Il processo di secolarizzazione, che Vattimo radica ontologicamente, rivela così il rapporto tra filosofia e teologia. Tale rapporto viene «riconosciuto» dalla secolarizzazione stessa. Perché tale concetto di secolarizzazione, «in qualche modo, prevede appunto una simile “trascrizione” filosofica del messaggio biblico»²⁹. Tuttavia, il concetto ontologico che Vattimo articola rispetto alla secolarizzazione «non considera la trascrizione un equivoco, un mascheramento, una apparenza che si tratti di dissipare per trovare la verità originaria; bensì come una interpretazione, legittimata dalla dottrina dell’incarnazione di Dio»³⁰.

3. Nichilismo e secolarizzazione: arte *versus* religione

Ma si potrebbe «applicare» la teoria della secolarizzazione e quella del nichilismo, che è in un altro modo (problematico, forse) connessa alla precedente, a un’analisi più concreta della religione e dei fenomeni culturali, come pure dei loro rapporti reciproci? D’altra parte, c’è da chiedersi se il rapporto reciproco tra fenomeni religiosi e culturali non possa rivelarci il significato ontologico sia della secolarizzazione, sia del nichilismo, che potrebbe essere considerato espressione del significato ontologico di un tale rapporto.

Ci proponiamo di approfondire ora questo rapporto, nel contesto della creazione artistica – vale a dire, attraverso l’analisi delle manifestazioni di questo rapporto attraverso diversi mezzi espressivi (pittura, poesia, cinema, ecc.) –, presentando l’interpretazione «nichilistica» delle opere d’arte ed evidenziando le loro tendenze secolarizzanti. La domanda fondamentale è questa: come nel rapporto della religione e dell’arte, nelle trasformazioni della loro identità, si manifestano ontologicamente le sfide «epocali» poste dal nichilismo e dalla secolarizzazione? E come in questa prospettiva cambia l’identità stessa della religione e dell’arte?

Sotto questo aspetto ci pare che sia di fondamentale importanza concettuale l’intuizione di K.W.F. Solger sulla natura *per eccellenza* nichilistica di un’opera d’arte. Un’altra circostanza teorica significativa è la «sostituzione» della religione con l’estetica, compiutasi ancora nel contesto del romanticismo, cioè il trasformarsi dell’arte in una sorta di succedaneo dell’esperienza religiosa; e anche questo, a mio parere, costituisce il nichilismo e, in parte, un fenomeno di secolarizzazione. Sarà proprio con l’ausilio di queste intuizioni, proiettate nel campo dell’arte contemporanea e della cultura in

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

³⁰ *Ivi*, pp. 61–62.

generale, che si tenterà l'analisi del rapporto ambiguo tra l'arte e la fede, mettendo in rilievo le loro implicazioni nichilistiche e secolarizzanti. Vale la pena di notare, però, che analizzando in questa prospettiva il rapporto tra fede e arte, il nichilismo stesso non viene più considerato solo un'«impotenza epocale», ma può acquisire anche un senso del tutto imprevisto e manifestazioni sorprendenti. Considero inoltre come manifestazione del nichilismo anche una particolare «mutazione» della forma dell'opera d'arte. Come si rapporta questo alla prospettiva della fede? Inoltre, se della secolarizzazione cerchiamo di cogliere il contenuto ontologico, anche l'analisi del rapporto tra religione e arte perderà il suo significato preconcelto, negativo. Vale a dire: la dimensione del rapporto arte-fede comincerà a essere interpretata come il «luogo» in cui la secolarizzazione può rivelare il proprio significato «positivo».

In termini generali, il nichilismo e la secolarizzazione, come sfide del mondo moderno alla stessa identità della religione e dell'arte, possono essere considerati in due modi. Queste sfide riguardano sia la natura della religione, sia quella dell'arte, la sua stessa interpretazione; ed esse correggono al tempo stesso i limiti del rapporto dell'arte e della religione. Come si è detto, questo rapporto inizia a modificarsi radicalmente e a esibire la propria ambivalenza nel romanticismo. L'arte e la creazione artistica cominciano allora a diventare ciò che salva e prendono il posto della religione, divenendo appunto una sorta di suo surrogato. D'altra parte, per un'opera d'arte diventa possibile disporre di quel potere salvifico, per quanto ciò suoni temerario e paradossale, solo con la realizzazione coerente della propria natura nichilista per eccellenza, come appunto è quella dell'opera d'arte.

Ma cosa accade nel caso dell'arte contemporanea? Per rispondere a questa domanda, cercando di raccogliere le sfide del nichilismo e della secolarizzazione come espressione dell'arte contemporanea e della religione del presente, nonché del loro rapporto, si devono prima tracciare i limiti di una tale analisi. Lo stesso concetto dell'arte contemporanea, come pure dell'arte in generale, è talmente ampio e dai contorni «sfumati», che sembra difficile iniziare un discorso che sia sufficientemente circoscritto. Tuttavia, se proviamo a non pretendere in anticipo di identificare l'arte contemporanea in termini cronologici, o in qualsiasi altro modo, e ci limitiamo invece a toccare solo alcune delle tendenze contemporanee nell'arte, tale compito forse diventerà almeno un po' più circoscritto, e in tal senso più facile.

Tra i diversi fenomeni tipici dell'arte contemporanea, vorrei allora indicare la tendenza alla concettualizzazione. Non mi riferisco qui solo all'arte concettuale in senso stretto, quella che si autodefinisce tale, e in cui l'opera d'arte viene creata concettualmente con lo stesso atto peculiare della crea-

zione artistica³¹. Mi riferisco a quelle strategie di creazione artistica, in cui il movimento concettualizzante – pur non trovandosi elevato a un livello preminente e non essendo enfatizzato come tale, ma restando in un certo senso «intuitivo», non solo per il creatore stesso, ma anche per il fruitore dell'arte – svolge già, ciò nonostante, un lavoro di «concettualizzazione». In questo contesto fornirò alcuni esempi di come questa tendenza alla concettualizzazione serva a una lettura secolarizzante e nichilistica dell'arte e alla cancellazione di determinati limiti tra religiosità e non religiosità, nell'arte e nella sua percezione.

Mi paiono molto significative, in questo senso, alcune mostre che ho visto di recente a Madrid. Due di esse, di cui vorrei parlare qui, si trovavano nel cosiddetto *Caixa Forum de Madrid*. Questo moderno padiglione espositivo, che di per sé richiederebbe una presentazione più ampia, ospita mostre temporanee, e cioè itineranti e tematiche, il che vuol dire prima di tutto «concettuali», presentandole sotto un'insegna molto democratica: «Más oportunidades para las personas» (*Più opportunità per le persone*). Per chi ha visitato il *Caixa Forum* è chiaro che questo riferimento alle «más oportunidades» significa prima di tutto *free entrance*, ingresso gratuito. Per me tuttavia quella insegna è sembrata carica di sovrasensi e l'ho letta un po' diversamente.

La prima mostra s'intitola *Dalí, Lorca y la Residencia de Estudiantes* (*Dalí, Lorca e la Casa degli studenti*) e ci fa conoscere la «casa» della *bohème* madrilenica negli anni Venti del secolo XX – la «Residencia de Estudiantes», dove, dal 1923 al 1929, abitarono Salvador Dalí e Federico García Lorca – presentando le loro opere, la loro coraggiosa piattaforma artistica, la trasformazione dei loro principi artistici ed estetici. L'accento più importante e sorprendente della mostra è, tuttavia, l'amicizia controversa tra Dalí e Lorca, il loro rapporto intimo che non solo ha condizionato i principi della loro creazione artistica, illuminandoli di riflesso, ma ne ha anche influenzato alcuni temi. La mostra espone trattati di estetica d'avanguardia, *L'esprit nouveau* di Le Corbusier, il manifesto purista francese, esempi dell'arte «cattiva» à la Corbusier, un quadro di Monet, la *Pietà* di Rodin e una sua versione alternativa, *El cuaderno de los putrefactos*. Si tratta della parte più «intensa» della mostra, intitolata *Hay Claridad*, in cui, sullo sfondo di immagini di Cadaqués, opere di Cézanne e Poussin, si danno alcuni esempi del post-impressionismo spagnolo, quadri «marinisti» di Picasso e fotografie di Dalí con Lorca al mare sulla Costa Brava, in cui si cristallizzano forme di quell'amicizia controversa.

Spingendoci un passo più avanti, ci troviamo nella sezione intitolata *Estética fisiológica*. È il tratto più breve e più sorprendente dell'itinerario

³¹ Cfr. T. Godfrey, *Conceptual Art*, London, Phaidon 1998.

espositivo. Accanto a opere di Dalí di minimo formato e di soggetto difficilmente leggibile da lontano, si ergono in tutta la loro statura quattro diverse immagini «canoniche» di san Sebastiano (Figg. 1-4).

La prima domanda che balena è: come mai san Sebastiano si trova esposto qui? Ma se si rivolge poi lo sguardo ai quadri di Dalí stesso, che rappre-



Figura 1. Sandro Botticelli, *Martirio di san Sebastiano*.



Figura 2. Scuola di Botticelli, *San Sebastiano*.



Figura 3. Scuola di Caravaggio, *Martirio di san Sebastiano*.

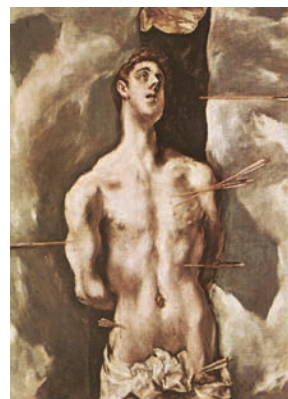


Figura 4. El Greco, *San Sebastiano*.

sentano l'*Estética fisiológica*, si nota che san Sebastiano si trova anche qui, ma come una specie di ermafrodito.

E allora ci si chiede: ma che cos'è san Sebastiano? La domanda all'inizio suona come un tentativo di ricordare la storia del suo martirio, che tuttavia non ripropone niente di sorprendente. San Sebastiano è uno dei primi martiri cristiani, vissuto nel III secolo a Roma. Le storie della sua vita e del suo martirio, tuttavia, apparvero notevolmente più tardi, nel V secolo. Come molti sanno, si pensa che fosse stato un ufficiale di guardia pretoriana di Diocleziano, che apparteneva segretamente alla comunità cristiana; quando il fatto si scoprì, fu trafitto con le frecce, ma evitò miracolosamente la morte e riuscì a guarire. In seguito, per la sua fedeltà al cristianesimo, fu flagellato a morte, e il corpo fu gettato in una cloaca di Roma; infine fu seppellito a Roma, presso la via Appia. Come santo, era venerato in quanto protettore dalla peste e in seguito anche da altri mali.

L'attributo di san Sebastiano sono le frecce. Di solito viene rappresentato infatti come un giovane legato a un albero, con il corpo trafitto di frecce (Fig. 5).

Un altro tipo di narrazione della vita di san Sebastiano riguarda la sua popolarizzazione, a opera soprattutto dei pittori. Egli è l'unico santo cristiano che viene rappresentato nudo, o quasi nudo. Si dice che ai pittori del Rinascimento la storia della sua santità sia servita come pretesto per la rappresentazione del corpo nudo, con in più la trasformazione da uomo maturo in giovane (Fig. 6).

La storia delle rappresentazioni di san Sebastiano è in effetti la storia della secolarizzazione di un'immagine. Alla fine, san Sebastiano – ma più precisamente la rappresentazione di quel nudo corpo virile, la sua immagine – è diventato simbolo e protettore delle persone omosessuali.

La vera storia della santità di san Sebastiano muta da quando l'immagine comincia a vivere di vita propria. In tal modo, la «storia» di san Sebastiano, la sua «narrazione» rappresentativa, visiva, comincia a esprimere quasi insensibilmente una tendenza determinata alla concettualizzazione. In altre parole, nella rappresentazione di san Sebastiano l'idea inizia ad avere una prevalenza rispetto all'espressione estetica dell'immagine, ossia rispetto alla sua incarnazione materiale. Il mutamento del significato dell'immagine di san Sebastiano è collegato così al mutamento dell'«idea» stessa di quella figura, all'inserimento dell'immagine in contesti sempre nuovi e inattesi.

Roland Barthes ha sottolineato la natura concettuale della fotografia sostenendo che le fotografie non hanno un significato chiaro e specifico, ma sono polisemiche, in quanto tutto dipende dal testo al quale si adattano, ossia dal titolo, che induce un certo modo repressivo di leggere che nega



Figura 5. Andrea Mantegna, *Martirio di san Sebastiano*.



Figura 6. Pietro Perugino, *San Sebastiano*.

altri possibili significati³². Tuttavia la storia dell'immagine di san Sebastiano e il suo sfruttamento concettualizzante contemporaneo mostrano non uno spostamento repressivo del significato sacrale di quell'immagine, ma un mutamento determinato del suo significato.

Così, colui che riesce ancora a scorgere in una rappresentazione di san Sebastiano la *vera* storia del suo martirio resterà sempre turbato dall'idea dell'*Estetica fisiologica* – e non più per l'immagine stessa eseguita in un modo che la svuota del martirio, ma per il suo inquadramento in un determinato contesto, una certa sua citazione drastica per cui l'opera perde il significato sacro e inizia a funzionare come supporto di un significato secolare. Tuttavia – e sta qui il paradosso – questo significato secolare non si costituisce in uno meramente profano, mondano, non sacro. Al contrario, il significato secolare dell'immagine compare grazie al suo significato sacro. Anzi, il significato secolare resta efficace solo nella misura in cui resta ancora «valido» (ricordato) il suo significato sacro.

Il significato secolarizzante che si esplica attraverso una forma diversa – quella performativa – può essere ravvisato anche in un'altra esposizione

³² Cfr. R. Barthes, *Rhétorique de l'image*, in «Communications», 4 (1964), pp. 41-42.

del *Caixa Forum*, dedicata a Federico Fellini. Ricordo qui la sequenza della *Dolce vita* con la statua di Cristo trasportata dall'elicottero sopra piazza San Pietro in un giorno di festa religiosa. Federico Fellini ha bisogno di una festa vera perché sopra le teste della folla «trasvolasse» una finta scultura di Cristo. Per Fellini solo un tale impiego «profanatore» della statua di Cristo e la «mortificazione» dei veri sentimenti umani può scuotere e suscitare la domanda sulla realtà della fede. La secolarizzazione è qui percepita come una forza non meramente negativa, ma anche positiva, funzionale all'apertura del contenuto vero del cristianesimo.

In genere, il cinema neorealista italiano – non solo Fellini, ma soprattutto Pier Paolo Pasolini e Luchino Visconti – ha percepito il rapporto tra il sacro e il secolare, e le loro relative modificazioni, in un modo molto simile a quello che Gianni Vattimo avrebbe chiarito in altro contesto. Per questo si può forse dire che la teoria della secolarizzazione si trovi meglio rappresentata dal cinema italiano, le cui radici a mio avviso risalgono alla pittura italiana del rinascimento.

Per non allontanarci troppo da san Sebastiano, ricorderemo a questo proposito un solo film di Pasolini, *Teorema*. Lucio Settimio Caruso, un fidato amico di Pasolini della *Pro Civitate Christiana*, già dopo la morte dello scrittore, come continuando il dialogo con l'amico morto, affermò che il film più religioso di Pasolini non era *Il Vangelo secondo Matteo*, e tanto meno *Uccellacci e uccellini*, ma proprio *Teorema*. Per Caruso questo era un film compiutamente cristiano. Del resto, lo stesso Caruso aveva svolto il ruolo di «consulente religioso» nelle riprese dei film di Pasolini. Quando Pasolini gli chiese quale frase evangelica meglio esprime l'Incarnazione, l'irrompere incontenibile di Dio nel mondo terreno, Caruso gli avrebbe citato Geremia: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto violenza e hai prevalso» (Ger. 20,7).

Interpreterei *Teorema* come un racconto a mo' di parabola, in cui il senso secolare è di non difficile lettura perfino visivamente, perfino nelle scene quasi mute. Tuttavia, come si istituisce nel film il suo significato religioso? È vero che *Teorema* può essere considerato un film non solamente «religioso», ma anche il più cristiano di tutti i film di Pasolini? Tale ipotesi non sembrerà inattendibile, se mettiamo in rapporto il film di Pasolini con la storia dell'immagine di san Sebastiano. Come la strategia del riutilizzo dell'immagine di san Sebastiano, così pure la parabola di *Teorema* di Pasolini è secolarmente religiosa. In una tale prospettiva, la religiosità non diventa un'alternativa della secolarità; al contrario, il significato secolare di un'immagine-storia-narrativa funziona solo grazie al suo significato sacrale «ricordato» e conservato. In altri termini, la secolarizzazione, nella strategia pasoliniana della

creazione dei film, così come nella storia dell'immagine di san Sebastiano, ha lo stesso significato di quello che sta alla base della prospettiva debole di Vattimo. E il mondo profano, solo perché non dimentica questa sua provenienza (cristiana), si sottrae al rischio di immaginare immediatamente se stesso come un ordine sacro³³.

Il significato dell'arte secolarizzata, dunque, sussiste grazie al suo senso religioso «vivo», «attivo». L'analisi del rapporto tra religione e arte contemporanea permette di scoprire l'ambiguità della secolarizzazione: il suo significato a un tempo profano e sacrale, e una certa dialettica del significato della secolarizzazione.

rita.serpytyte@rstc.vu.lt

³³ Cfr. G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 75-89.