

# Indice

Notiziario - Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali  
n. 2 - Marzo 2003

## **ANNUNCIARE IL VANGELO NELLA CULTURA DEI MEDIA Percorsi teologici e interdisciplinari**

### ***Introduzione***

Claudio Giuliadori . . . . . pag. 5

### ***Saluto***

Ignazio Sanna . . . . . pag. 8

### **1<sup>A</sup> AREA: RICERCA DI DIO E COMUNICAZIONE**

#### ***Introduzione***

Ennio Antonelli . . . . . pag. 12

#### ***Orizzonti della comunicazione: quali parole per il sacro?***

Francesco Casetti . . . . . pag. 14

#### ***La comunicazione: crocevia fecondo tra fede e cultura***

Pierangelo Sequeri . . . . . pag. 24

#### ***Ricerca religiosa e comunicazione tra smarrimento e nuove opportunità***

Sergio Lanza . . . . . pag. 30

#### ***Precarietà e trasfigurazione nel cinema di ricerca***

Dario Edoardo Viganò . . . . . pag. 57

### **2<sup>A</sup> AREA: RITI E LINGUAGGI DEL DIALOGO CON DIO**

#### ***La dimensione comunicativa della liturgia***

Giorgio Bonaccorso . . . . . pag. 70

#### ***Evidente e insondabile: la comunicazione visiva del mistero cristiano***

Crispino Valenziano . . . . . pag. 100

<i><b>Il profumo della musica sacra. Appunti di viaggio</b></i>	
Luigi Garbini. . . . .	pag. 122
<i><b>L'enigma della Parola nell'effluvio delle parole</b></i>	
Erri De Luca . . . . .	pag. 136
<b>3<sup>A</sup> AREA: COMUNICARE LA FEDE NELL'ERA MEDIATICA</b>	
<i><b>Chiesa e comunicazione: nuovi paradigmi di appartenenza e di annuncio?</b></i>	
Giacomo Canobbio . . . . .	pag. 140
<i><b>Comunicare la fede nel nuovo scenario mediatico</b></i>	
Gianni Ambrosio . . . . .	pag. 150
<i><b>Fino agli estremi confini: la missione nell'era di Internet</b></i>	
Giulio Albanese. . . . .	pag. 159
<i><b>Conclusioni prospettive alla luce degli orientamenti pastorali e del progetto culturale della Chiesa italiana</b></i>	
Francesco Cacucci. . . . .	pag. 163

**INTERNET:  
NUOVO AMBIENTE EDUCATIVO?**

<i><b>Introduzione</b></i>	
Claudio Giuliadori. . . . .	pag. 169
<i><b>Saluto</b></i>	
Giovanni Silvestri . . . . .	pag. 172
<i><b>Internet: un ambiente per nuovi percorsi educativi</b></i>	
Derrick De Kerchove. . . . .	pag. 177
<i><b>Internet, ragazzi, educatori: per non cadere nella rete</b></i>	
El St. John. . . . .	pag. 184
<i><b>Essere educatori nell'era digitale: profili, sfide e prospettive</b></i>	
Pier Cesare Rivoltella . . . . .	pag. 191

Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali

ANNUNCIARE  
IL VANGELO  
NELLA CULTURA  
DEI MEDIA

Percorsi teologici  
e interdisciplinari

*Pontificia Università Lateranense  
29-30 marzo 2001*





# Introduzione

Don CLAUDIO GIULIODORI

Direttore dell'Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali della CEI

Questo Convegno di studio si inserisce in un articolato cammino che l'Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali della CEI ha promosso per approfondire il rapporto tra Teologia e comunicazione, ritenendo questa riflessione previa e coesistente ad ogni impegno pastorale. È quindi una tappa di un percorso avviato nel 1999 con un progetto di ricerca concordato con la direzione della rivista "Rassegna di Teologia" e con le Edizioni San Paolo. Nella rivista, tra il 1999 e il 2001, sono stati pubblicati sette studi che, a partire dalle varie discipline teologiche, hanno offerto dei qualificati approfondimenti scientifici sul rapporto tra teologia e comunicazione.

Le Edizioni San Paolo hanno condiviso e seguito con interesse il percorso di ricerca e hanno voluto dare un ulteriore contributo alla diffusione di questo lavoro, raccogliendo i vari contributi in una pubblicazione della collana RdT Library. Mi è gradito, in questa occasione, ringraziare la direzione della rivista nelle persone del Direttore Prof. Saturnino Muratore S.J. e del Vice direttore Prof. Giuseppe Lorizio così come esprimo gratitudine a Don Vincenzo Santarcangelo, Direttore delle Edizioni San Paolo, per l'attenzione prestata a questa iniziativa di ricerca.

Possiamo dire che questo Convegno costituisce una seconda tappa del percorso con il quale, a partire dagli studi menzionati, si intende creare la possibilità di un ulteriore approfondimento grazie alla presenza di alcuni docenti che hanno già pubblicato la loro riflessione e altri che potranno offrire nuovi contributi a partire dalle discipline di loro competenza. Il Convegno è stato pensato anche per favorire il dibattito e il confronto per cui in ciascuna sezione si darà ampio spazio agli interventi dei partecipanti che potranno interpellare i relatori e offrire brevi contributi. Non è casuale che questo convegno sia stato pensato e realizzato in collaborazione con l'Istituto Pastorale Redemptor Hominis della Pontificia Università Lateranense.

Ringrazio l'Università e il Suo Rettore S. E. Mons. Angelo Scola, oggi assente ma molto attento a questa iniziativa e il Prof. Ignazio Sanna, Pro Rettore, che ci ha rivolto il gradito saluto. L'impianto di questo Convegno è stato pensato assieme al Prof. Sergio Lanza, Preside dell'Istituto di Pastorale. Lo ringrazio di cuore per la disponibilità a coinvolgere l'Istituto e per il contributo che offrirà al dibattito con il suo intervento. Mi è gradito segnalare che se c'è una felice convergenza tra l'Istituto Pastorale della PUL e questa inizia-

tiva dell'Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali non meno importante è l'attenzione, testimoniata dalla partecipazione dei decani, di alcuni docenti e di numerosi studenti delle Facoltà di comunicazione sociale presenti nelle Università Pontificie, con le quali prosegue un prezioso e costruttivo lavoro di collaborazione a vari livelli.

Entrando nel merito del Convegno mi permetto di evidenziare le motivazioni che hanno portato alla definizione del programma e della sua articolazione che ben conoscete. Ci sono due scelte di fondo che hanno motivato questa impostazione: da una parte il tentativo di porre in dialogo esperti di comunicazione sociale e studiosi di teologia, attraverso un itinerario interdisciplinare e con una contaminazione inedita e per certi versi anche rischiosa, ma certamente corrispondente a quanto sta avvenendo nella nostra cultura, dove anche il fatto religioso è sempre più connesso con i processi della comunicazione; dall'altra la metodologia che intendiamo adottare non è quella della lezione cattedratica con una netta separazione tra relatori e uditorio ma quella di una proposta sintetica, più evocativa che espositiva, in modo da favorire il dibattito e di aprire piste per una ulteriore ricerca che deve proseguire.

Certamente con questo Convegno ci addentriamo in un campo quasi del tutto inesplorato nel quale la teologia muove i suoi primi passi. Sono del resto ineludibili, di grande rilevanza e per alcuni versi epocali, le sfide che la comunicazione, in tutte le sue espressioni, pone al dato di fede e alla sua trasmissione. L'annuncio del Vangelo deve oggi misurarsi con i cambiamenti culturali dettati dai nuovi linguaggi mediatici. Il problema non può essere ridotto ad una questione di uso aggiornato degli strumenti, come spesso avviene; si tratta piuttosto di capire se e come questa nuova cultura possa favorire una specifica ermeneutica del dato di fede e per altro verso come l'esperienza credente, con i suoi contenuti e la sua prassi, possa incidere sui processi della comunicazione affinché non smarrisca la sua dimensione tipicamente umana e intrinsecamente trascendente.

Data la complessità della tematica e della metodologia adottata si è ritenuto opportuno delimitare il campo dell'approfondimento a tre ambiti: la ricerca di Dio oggi e quindi le questioni fondamentali del credere; i riti e i linguaggi nel dialogo con Dio; la comunicazione della fede nell'era mediatica. Su ciascuno di questi ambiti si apriranno delle finestre cercando di far convergere lo sguardo del teologo, quello dell'esperto in comunicazione e quello di un cultore di uno specifico canale comunicativo.

L'impresa è certamente ardua ma non mancano le competenze per osare questa riflessione anche se nuova nei suoi contenuti e nel suo metodo. Ringrazio tutti i relatori che si sono assunti l'onere di guidarci in questo itinerario. In qualche modo la formula del

Convegno vuole recepire la novità anche dei linguaggi e sfruttare le opportunità dei nuovi strumenti mediatici. Grazie alle nuove tecnologie informatiche il Convegno potrà essere seguito “online” video e audio, attraverso il collegamento Internet al sito [www.chiesacattolica.it](http://www.chiesacattolica.it). In cartella troverete anche un CD contenente tutti i documenti sulla comunicazione sociale e gli articoli apparsi su Rassegna di Teologia. Abbiamo pensato che poteva essere gradito, visto l’argomento che trattiamo, ricevere in omaggio anche la Bibbia su Cdcard, opera innovativa dal punto di vista tecnologico realizzata in occasione della XV GMG2000.

È nostro auspicio e desiderio che attorno al tema “Teologia e comunicazione” si possa aprire un ampio dibattito sia attraverso la diffusione del volume, sia per il riverbero che potranno avere queste giornate sia per il cammino che attende la Chiesa in Italia. Si stanno definendo infatti gli orientamenti pastorali per il decennio 2001-2010 e tra le principali tematiche c’è la comunicazione della fede. Questo Convegno si innesta nella riflessione in atto e può diventare un utile stimolo per le scelte che la Chiesa italiana è chiamata a compiere.

È significativa, e merita tutta la nostra gratitudine, la presenza di S. E. Mons. Ennio Antonelli, Arcivescovo di Firenze, già Segretario Generale della CEI, di S. E. Mons. Francesco Lambiasi, Vescovo di Anagni-Alatri, Presidente della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l’Annuncio e la Catechesi, Assistente Generale dell’Azione Cattolica e di S. E. Mons. Francesco Cacucci, Arcivescovo di Bari-Bitonto e Presidente della Commissione Episcopale per la Cultura e le Comunicazioni Sociali. Al cuore del Convegno si pone poi la Celebrazione Eucaristica che sarà presieduta da S. Em. il Card. Camillo Ruini, Presidente della CEI e Gran Cancelliere della Pontificia Università Lateranense. Siamo particolarmente grati al Cardinale che ha voluto sottolineare la sua attenzione al lavoro che stiamo svolgendo accompagnando la pubblicazione del volume con una sua significativa prefazione.

La presenza così qualificata dei nostri pastori ci incoraggia e ci rende ancor più responsabili del lavoro che ci accingiamo a compiere e per il quale formulo a tutti i migliori auguri.



Sono molto lieto di portare il saluto della comunità accademica lateranense a questo incontro di riflessione sull'annuncio del Vangelo nella cultura dei media. L'università è il luogo più adatto per educare alla comunicazione della fede, e la Lateranense è perciò particolarmente onorata di ospitare questo convegno che la CEI, qui rappresentata da S. E. Rev.ma Mons. Ennio Antonelli, cui porgiamo le più cordiali felicitazioni per la nomina ad Arcivescovo di Firenze, ha organizzato in collaborazione con *Rassegna di Teologia* e le *Edizioni San Paolo*.

E perché questo mio saluto non sia soltanto formale, senza entrare nel merito delle questioni che verranno affrontate dagli illustri relatori, vorrei brevemente richiamare la loro attenzione su una forma emblematica di comunicazione, avvenuta in un ambiente culturale ancora privo di media, e riferita dall'episodio evangelico dell'adultera, in Gv 8, 1-11. Di fronte a una donna peccatrice, Gesù si piega, i suoi interlocutori e provocatori, invece, si impettiscono. Ora, questo piegarsi di Gesù è una forma di comunicazione e, soprattutto, di rispetto e di accoglienza dell'altro. Gesù scrive qualcosa per terra, ma non si sa che cosa abbia scritto e nessuno ha mai letto ciò che egli ha scritto. Eppure, in quelle parole che nessuno ha mai decifrato, è contenuto un messaggio chiarissimo che viene capito da tutti, dai più giovani sino ai più anziani, dai meno provveduti ai più provveduti. Il messaggio è che una donna peccatrice che è umiliata, ma che è disposta a non peccare più, riacquista l'innocenza e la speranza di una vita migliore.

Dunque, la parola suprema, che supera tutti gli ostacoli della comunicazione, è un gesto di amore, per quanto l'amore non si esaurisca nella sola parola, ma si allarghi ad una vastissima gestualità simbolica ed affettiva. L'amore non è fatto solamente di parole, bensì di gesti concreti di generosità, di altruismo, di dedizione disinteressata all'altro. Si può non parlare, e, tuttavia, amare. Si può non amare, e, tuttavia, parlare. Si possono dire molte parole ipocrite, per nascondere il vuoto dei sentimenti e la mancanza di comunione. Si possono dire poche parole sincere per comunicare la profondità dei sentimenti e la gioia della comunione. È opportuno ricordare che il più grande gesto dell'amore di Dio non è una parola, ma un fatto, come dice San Giovanni: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16). Dio Padre, dunque, non si è limitato a parlare di suo figlio, a proclamarlo "suo figlio prediletto nel quale si è compiaciuto"



(Mt 3,17), ma lo ha consegnato all'umanità con un gesto di amore supremo.

Auguro che questo Convegno sappia trovare le parole giuste per declinare la grammatica della fede nella concretezza della vita. Poiché la fede si trasmette mediante la parola ed è legata nel suo esprimersi e comunicarsi al mezzo fragile della parola, è necessaria una grande attenzione ad essa.

Vorrei ricordare, ad ogni modo, che la vera parola giusta, come scrive Ferdinand Ebner, "è sempre quella pronunciata dall'amore; in essa c'è la forza di spezzare la muraglia cinese. Ogni infelicità umana nel mondo dipende dal fatto che così raramente gli uomini sanno dire la parola giusta. Se lo sapessero si risparmierebbero la miseria e l'atrocità della guerra. Non c'è dolore umano che non possa essere bandito dalla parola giusta e in ogni infelicità della vita non c'è vera consolazione che quella che viene dalla parola giusta... Così parola e amore stanno insieme. La parola senza amore è già un abuso umano del dono divino della parola" (F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck 1921 (*Frammenti Pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998).

Auguri vivissimi e Buon lavoro!



1<sup>a</sup>

area

# Ricerca di Dio e Comunicazione

---

- Introduzione
- Orizzonti della comunicazione: quali parole per il sacro?
- La comunicazione: crocevia fecondo tra fede e cultura
- Ricerca religiosa e comunicazione tra smarrimento e nuove opportunità
- Precarietà e trasfigurazione nel cinema di ricerca



# Introduzione

S. E. Mons. ENNIO ANTONELLI

Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana

Ho accettato ben volentieri di presiedere questa prima sezione del Convegno di studio su *“Annunciare il Vangelo nella cultura dei media”* perché si tratta di un momento significativo di riflessione che si inserisce nel cammino della Chiesa italiana, chiamata, in questi mesi, a definire le linee portanti degli orientamenti pastorali. Dopo l'esperienza del Giubileo che ha toccato profondamente il cuore dei credenti e ridato nuovo slancio alla missione della Chiesa, come ha ben evidenziato il Santo Padre nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, dobbiamo definire le coordinate che guideranno l'impegno delle comunità ecclesiali in questi primi anni del terzo millennio.

In questo decennio continueremo, sulla scia delle suggestioni giubilari, la riflessione sulla sequela di Cristo e porremo al centro di ogni progetto pastorale la contemplazione del volto di Cristo da cui trae ispirazione ogni autentica iniziativa di evangelizzazione. Ma guardare a Cristo e annunciare il suo messaggio, oltre al dovere di rendere sempre meglio ragione della speranza che è in noi (cfr *1Pt* 3, 15), significa anche misurarsi con le categorie interpretative, i linguaggi e le varie forme di comunicazione che segnano la nostra epoca. Sono molti gli interrogativi che ci interpellano da questo punto di vista e il Convegno può essere un'occasione per una attenta analisi e per individuare alcune piste di ricerca e di impegno pastorale.

La comunicazione del Vangelo chiama in causa il fenomeno della comunicazione sociale che ha assunto oggi un ruolo decisivo su tutti i fronti dell'esistenza umana. È necessario quindi domandarsi come possano penetrare le parole del Vangelo in un mondo in cui la comunicazione interagisce, contribuendo a determinarne potenzialità e contraddizioni, con tutti gli aspetti della vita delle persone: dall'economia alla politica, dall'informazione alla cultura, dalla mentalità diffusa alla coscienza personale.

La cultura mediatica in cui siamo immersi è ambivalente. Se da una parte offre all'uomo inedite e straordinarie possibilità di comunicazione e di scambio, dall'altra si pone con una tale invadenza e penetrazione da generare forme sempre più diffuse di alienazione. Non è quindi fuori luogo domandarsi se non si corra il rischio di una deriva antropologica determinata dal paradosso di un essere umano sempre più avvolto nel vortice della comunicazione ma che si scopre sempre più solo e impotente di fronte a dei meccanismi che sfuggono al suo controllo. In questo contesto, quali possibilità ci sono ancora per una trasmissione del Vangelo che non può pre-

scindere da una relazione personale e da una esperienza di comunione e di condivisione, che non può essere ridotta a oggetto di consumo, che non può assumere acriticamente i codici della comunicazione moderna?

Quale spazio esiste oggi per annunciare il Vangelo dentro una comunicazione giocata sulla brevità delle espressioni, sugli slogan, sulla ricerca dell'effetto immediato, sul rigetto di ogni presupposto veritativo, sulla mitizzazione del disimpegno e sull'esaltazione dell'effimero? È forte la tentazione di rimuovere questi interrogativi e non sono pochi quelli che ritengono irrilevante per la missione della Chiesa l'esistenza di questo nuovo contesto culturale: alcuni ritengono che andrebbe ignorato in quanto incompatibile con la natura e la logica dell'annuncio evangelico.

La questione non è irrilevante e il Santo Padre ci sollecita a non sottovalutare questa nuova cultura mediatica che caratterizza il nostro tempo. Nel messaggio per la 35ª Giornata mondiale delle comunicazioni sociali Egli sottolinea che: "il rapporto fra la realtà e i mezzi di comunicazione sociale è divenuto sempre più intricato e questo dà vita a un fenomeno ambivalente. Da una parte può sfumare la distinzione fra verità e illusione, ma dall'altra possono schiudersi opportunità senza precedenti per rendere la verità il più possibile accessibile a un numero maggiore di persone. Il compito della Chiesa è di garantire che sia quest'ultima eventualità a realizzarsi" (cfr n. 2).

È quindi un impegno urgente e di ampio respiro perché tutti gli aspetti dell'esperienza religiosa sono interpellati da questo nuovo contesto comunicativo. Il Convegno ne prenderà in esame alcuni che potranno essere paradigmatici anche per altri ambiti. Analizzare l'incidenza dei processi comunicativi sull'esperienza credente della Chiesa è il compito della teologia pastorale che, avendo come scopo quello di studiare il rapporto tra l'esperienza di fede e l'attuale contesto culturale, dovrà anche indicare i percorsi più idonei per il cammino della comunità cristiana. Non è un compito semplice, ma al Convegno non mancano esperti di varie discipline in grado di misurarsi con questa sfida. Mi è gradito quindi augurare buon lavoro e ringraziare tutti coloro che, organizzatori e relatori, hanno dato il loro contributo per la realizzazione di questa importante occasione di studio e di confronto.



# orizzonti della comunicazione: quali parole per il sacro?

Prof. FRANCESCO CASSETTI - Direttore del Dipartimento di Scienze della Comunicazione e dello Spettacolo e Pro Rettore Università Cattolica del Sacro Cuore

Questo intervento, seguendo peraltro la traccia contenuta nel titolo, affronta in parallelo due argomenti, e prova a metterli in collegamento. In primo luogo cercherò di disegnare in modo sintetico il quadro in cui si muove oggi la comunicazione. In particolare evidenzierò alcune delle ragioni che stanno alla base della rapida espansione della comunicazione mediale; sottolineerò come i media non siano solo degli strumenti, ma delle vere e proprie forme culturali; descriverò alcune delle caratteristiche della cultura mediale; e infine confronterò la sfera mediale con la sfera sociale in generale, sottolineando come i due ambiti, contrariamente a quello che ad alcuni pare, non coincidono ancora. Dopo aver descritto gli “orizzonti della comunicazione”, cercherò di affrontare la domanda “quali parole per il sacro?”. Senza naturalmente voler essere né esaustivo né prescrittivo, proverò a suggerire tre strade lungo cui il sacro può trovare delle “parole” in un’epoca mediale che tende ad essere fortemente desacralizzata: la strada dell’informazione, quella della testimonianza e quella che chiamerò, senza pretese polemiche, della provocazione.

## 1. L'esplosione dei media

Una delle più vistose caratteristiche della nostra epoca, è la sempre maggiore rilevanza assunta dalla comunicazione mediale. Effettivamente, negli ultimi vent’anni abbiamo assistito ad una vertiginosa espansione sia nelle capacità operative dei media, sia nel loro uso individuale e sociale. Questa espansione riguarda i media tradizionali (giornali, cinema, radio, televisione), che hanno avuto un rilancio sia diretto che indiretto (si pensi alla aumentata presenza del cinema attraverso gli schermi della televisione o attraverso il mercato delle videocassette); ma essa riguarda soprattutto i cosiddetti nuovi media (computer, cd-rom, videogiochi, e da ultimo la grande famiglia di messaggi e di servizi che rientra in Internet), che oggi rappresentano una presenza quasi obbligata nelle nostre vite.

Ora, questa esplosione mediale è da collegarsi ad almeno tre motivi, le cui implicazioni non sono necessariamente condivisibili, ma la cui cogenza è assai evidente.

a. In primo luogo operano delle ragioni tecnologiche. La congiunzione di telefono e computer ha consentito di istituire un sistema mediale (la rete) che da un lato assicura l'interattività tra i suoi utenti, dall'altro ha prodotto una unificazione del segnale. Nella rete infatti abbiamo dei collegamenti uno-a-uno a doppia via (e non solo dei collegamenti uno-a-molti monodirezionali come nei media tradizionali); e inoltre abbiamo segnali diversi (scrittura, voce, immagine, ecc.) codificati uniformemente e dunque facilmente traducibili l'uno nell'altro. Questa duplice caratteristica, l'interattività e l'uniformità del segnale, dà un forte impulso al sistema mediale: consente un aumento nella rapidità e nel volume degli scambi comunicativi, e fornisce una piattaforma su cui convergono anche i media tradizionali, ricevendone un ulteriore rilancio.

b. In secondo luogo operano delle ragioni sociali. La nostra è una società sempre più complessa, ma che richiede di essere governata; e insieme è una società sempre più frammentata, ma che tende alla globalizzazione. Questi due snodi trovano nella comunicazione un momento che scioglie, o almeno sembra sciogliere, le contraddizioni: la governabilità del complesso è assicurata da una accentuata circolazione di informazioni (anche se poi non è la quantità di dati posseduti che consente automaticamente il processo decisionale: ma almeno tiene sotto controllo le variabili); e il superamento della frammentazione si realizza attraverso una condivisione delle stesse conoscenze e delle stesse sensibilità (anche se poi non è questa uniformità che assicura una reale partecipazione ai medesimi processi e un effettivo consenso sui medesimi obiettivi).

c. Infine operano delle ragioni economiche. La circolazione del sapere non è più la premessa per una circolazione delle merci, come supponeva la pubblicità; oggi il sapere è diventato esso stesso una merce, da comprare e da vendere. Si tratta di una merce preziosa: infatti è ormai il sapere (e non più, come mette in luce Toffler, le armi e il danaro) l'elemento che consente di governare le situazioni e di ottenere le migliori performance nelle proprie imprese (si pensi a tutte le tecniche di esplorazione del mercato, o al ruolo economico-politico ricoperto dalla ricerca scientifica); ma è anche il sapere più o meno specialistico l'elemento che sempre più spesso è chiamato a qualificare la persona, le sue capacità, i suoi orientamenti. Tanto è vero che la stratificazione sociale oggi pare determinata, oltre o più dei tradizionali indici demografici, dalla distribuzione della conoscenza. La comunicazione mediale è il luogo in cui il sapere (anche e soprattutto il sapere-merce) viene acquisito, ceduto, accumulato, ecc.

Una prima definizione di medium è quella di strumento di diffusione e di scambio dell'informazione. Ora, in quanto strumento di diffusione e di scambio dell'informazione, un medium è anche un dispositivo tecnologico che da un lato organizza l'informazione trasmessa, dall'altro, nel trasmetterla, la fa condividere da molti. In questo senso possiamo ben caratterizzare un medium come uno *strumento* che serve a elaborare delle *rappresentazioni* e insieme a costituire dei *rapporti*.

Questa definizione di media come strumenti di rappresentazione e di relazione, può aiutare a inquadrarne meglio l'azione. Innanzitutto ce ne mostra il peso sui processi sociali diffusi: i media costituiscono una imponente riserva di "immagini di realtà" (quelle immagini attraverso cui spesso ci orientiamo nel mondo), così come costituiscono un ragguardevole complesso di "vettori di interazione" (e cioè di punti di contatto interindividuali che consentono comportamenti comuni). In secondo luogo questa definizione mette in luce il fatto che i media non sono tramiti neutri, che consentono semplicemente di rafforzare la nostra voce, o la nostra vista, o il nostro udito; essi sono qualcosa che "filtra" e anzi "mette in forma" la nostra conoscenza del mondo e degli altri. Tratteniamoci su questo punto.

Organizzando le proprie rappresentazioni, i media colgono solo alcuni aspetti del mondo raffigurato (ad esempio nel cinema, il profilo visivo e sonoro), e in più riordinano questi aspetti in una configurazione che è legata vuoi alla loro particolarità tecnologica, vuoi allo specifico uso sociale che gli utenti ne fanno. La stessa cosa si può osservare sul piano dei rapporti: i media colgono solo alcuni aspetti della relazione che sembrano riprendere (nel telefono, solo la voce), e in più danno a questa relazione degli andamenti particolari, legati alla tecnologia o all'uso. La conseguenza è che i media non funzionano da semplici "protesi" delle nostre facoltà o dei nostri sensi (qualcosa che potenzia la voce, la vista, l'udito, ecc.); piuttosto, essi appaiono come dei momenti che codificano e dunque pre-figurano le nostre immagini della realtà e i nostri contatti con i nostri simili; se si vuole, come delle strutture categoriali che pre-organizzano la nostra esperienza del mondo e degli altri. In questo senso si può ben parlare di media non come semplici strumenti, ma come *forme culturali* (McLuhan, Williams); e in parallelo, di una "cultura mediale" come cultura specifica, che oltretutto tende a diffondersi e a diventare dominante.

Tra i moltissimi tratti che caratterizzano questa "cultura mediale", mi limiterò qui a segnalarne solo due, che peraltro mi appaiono cruciali.

Innanzitutto, sul piano delle rappresentazioni, i media lavorano soprattutto sul senso della *prossimità*. Grazie alla televisione,



al telefonino, a internet, ecc., il mondo appare “a portata di mano”. I media tradizionali hanno raggiunto questo obiettivo operando in particolare sul piano spaziale: il cinema, ad esempio, ha portato il mondo “sotto il naso” dello spettatore, o meglio, come ha sottolineato Benjamin, glielo ha spalancato davanti agli occhi. I nuovi media sembrano invece operare di più sul piano del tempo: in essi, il senso di prossimità nasce dal fatto che il mondo è accessibile “in diretta”, o se si vuole al fatto che noi con-viviamo il suo divenire. Sia in un caso che nell’altro, ciò che comunque i media fanno è abolire le frontiere tra noi e il mondo (si tratti appunto di una distanza spaziale o di un intervallo temporale), e dunque rendercelo in qualche modo “disponibile”.

Sul piano della relazione, i media lavorano invece soprattutto nella direzione di una *messa in scena* degli interlocutori. Infatti gli individui impegnati in una comunicazione mediale si rendono reciprocamente accessibili solo attraverso il messaggio che si scambiano; ciò significa che essi devono costruire un’immagine di sé e degli altri da mettere nel loro discorso, immagine a cui è affidato il compito di “rappresentanza” e su cui si esercita il riconoscimento e l’adesione. Nei media, la costruzione di quest’immagine di sé e dell’altro riceve un’enfasi particolare: un po’ perché il confronto tra chi comunica avviene proprio solo attraverso essa, un po’ perché la comunicazione mediale per i suoi modi e i suoi ritmi (rapidità, occasionalità, ecc.) richiede che chi comunica sia immediatamente riconoscibile (se non immediatamente etichettabile). Il risultato comunque è che la faticosa “costruzione del self” di cui parlava Goffmann e che ciascuno di noi mette in opera nelle pratiche della vita quotidiana, nella cultura mediale diventa esibizione di sé ad oltranza.

È forse il caso di notare come questi due tratti, la prossimità e la messa in scena, formino uno strano chiasmo: nei media contemporanei il mondo, grazie alla sua raffigurazione, diventa più prossimo; ma contemporaneamente quanto ci è prossimo, e cioè l’altro, viene ridotto a raffigurazione. La cultura mediale attua un gioco incrociato di avvicinamenti e di allontanamenti che sta peraltro alla base del suo esito estremo, il dominio della “virtualità”. Ma al di là di questo paradosso, provo ad avanzare alcuni possibili elementi di valutazione.

Per un verso, i due tratti che ho sottolineato possono svolgere un ruolo positivo. La prossimità del mondo raffigurato può sollecitare la nostra curiosità intellettuale e può dunque funzionare come invito alla conoscenza (e in alcuni casi anche all’accettazione) di ciò che può apparirci come distante. Parallelamente, la messa in scena degli interlocutori della comunicazione può essere occasione per interrogarsi su di sé e sull’altro, meglio di quanto non si possa fare quando il “self” è definito da condizioni esterne fisse. Tuttavia

ci sono anche degli evidenti rischi in queste tendenze: oltre ai pericoli che accompagnano quelli che pure mi paiono elementi positivi (penso al rischio di superficialità nell'acquisizione di un mondo circostante sempre "vicino", o al rischio di costruire delle identità che nel gioco della messa in scena anziché trovare una migliore articolazione, perdono ogni loro ancoraggio), vorrei indicare due snodi di un certo peso.

Il primo è che la situazione che ho tracciato favorisce un *contatto* sempre più ampio tra gli individui, ma non necessariamente un reale *incontro* tra di essi. Se l'*incontro* è un'esperienza in cui le persone mettono in gioco parole e gesti, idee e sensazioni, elementi occasionali e radici profonde, esteriorità e interiorità (Gamberini), è difficile vederne la realizzazione attraverso i media: non perché l'esistenza di un tramite tecnologico impedisca quanto può avvenire nel faccia-a-faccia (anche "dal vivo", non è detto che gli incontri scattino), ma perché l'illusione della prossimità e la spinta a costruire dei simulacri di sé sfalsano il gioco su cui il vero incontro si regge; tutto sembra consentire un'adesione immediata, anziché spingere verso un confronto complesso, stratificato, a volte rischioso. Ne deriva che nella cultura mediale il convenire diventa collegarsi. I media fanno trionfare l'idea di essere connessi, più che l'idea di misurarsi reciprocamente: la glorificazione dell'audience compiuta dalla televisione non è altro che la spia di questa logica. Ciò non impedisce che anche attraverso i media nascano convergenze e condivisioni forti: esse tuttavia rischiano di apparire sempre più un'eccezione alla regola, qualcosa di "fuori misura".

In secondo luogo, i tratti che contrassegnano la cultura mediale sembrano favorire una conoscenza del mondo e degli altri in qualche modo deresponsabilizzata. Infatti l'apparente prossimità delle cose e la leggerezza del contatto reciproco rischiano di far dimenticare lo sforzo e il cammino richiesto a ciascuno nell'andare incontro a quanto lo circonda, così come rischiano di far dimenticare la collocazione che ciascuno ha nell'orizzonte in cui si muove. In questo quadro, l'apprensione e la comprensione appaiono dei processi facili, che possono prescindere dalle condizioni in cui avvengono; se si vuole, dei gesti che non richiedono approssimazione e orientamento (e questo nonostante che nelle interazioni quotidiane sembri sempre più trionfare l'"autoriflessività"). Ne deriva comunque una minore implicazione personale rispetto a quanto si viene apprendendo e comprendendo; il sapere si accumula, non si vaglia; e esso non porta a prendere veramente posizione.

Dunque contatti senza incontro e conoscenza senza responsabilizzazione: i possibili rischi connessi alla cultura mediale mi paiono soprattutto questi.

Un'impressione diffusa è che le rappresentazioni e le relazioni mediali stiano diventando una sorta di "modello" a cui tutte le rappresentazioni e tutte le forme di relazione si stanno adeguando. In altre parole, la sfera mediale si starebbe sovrapponendo alla sfera pubblica (Sequeri). Indubbiamente i media stanno imponendo i loro grandi tratti caratteristici. Ad esempio, le distanze tra una azione e il suo obiettivo si stanno progressivamente raccorciando (penso alla diffusa richiesta di risultati immediati, ma anche alla frequentissima scelta delle soluzioni più comode, senza rispetto per gli altri: la macchina parcheggiata in terza fila può esserne l'immagine più evidente). Parallelamente, l'ossessione per l'"immagine" invade sfere sempre più ampie (penso ad esempio a come il "look" sia determinante nella politica, nello sport, nell'economia: con il risultato che il bisogno di "messa in scena" finisce con l'oscurare le altre componenti in gioco). Dunque i media invadono le nostre vite non tanto per la quantità dei messaggi di cui si fanno carico, quanto perché finiscono con il dettare anche al resto le loro misure caratteristiche (parlo naturalmente della realtà in cui viviamo, quella di un paese occidentale avviato ad un modello post-industriale; il discorso andrebbe precisato per i paesi non occidentali e non post-industriali).

Se però è vero che è in atto un processo di "colonizzazione" della sfera pubblica da parte della sfera mediale, è anche vero che i due ambiti non appaiono ancora del tutto sovrapposti. Può essere ovvio ricordarlo, ma ci sono ancora ampie zone del nostro mondo di vita che non sono del tutto invase dal dominio dei media: ad esempio l'ambiente familiare, nonostante la massiccia presenza di televisione, telefono, computer, ecc., che pure incidono sui processi in atto nel nucleo e sulle immagini di famiglia con cui i membri fanno i conti, è assai più ricco di quanto non si pensa di pratiche estranee a quello che i media dicono o fanno.

Ma proprio il riferimento alla realtà familiare mi consente di precisare meglio questo punto. Il problema non è quello di scoprire zone esenti dall'influsso mediale; possiamo anche accettare l'idea che i media gettino la loro ombra ovunque nel nostro mondo di vita; il problema è che questa ombra non avvolge ogni cosa della medesima coltre nera. Voglio dire che i media sono certamente pervasivi: tuttavia la loro presenza non "satura" le situazioni. I soggetti sociali, infatti, negoziano costantemente contenuti e modi dei media a cui si spongono; in particolare, essi debbono "appropriarsi" dei media, prima di "incorporarli" nel proprio mondo di vita; e in questo processo di appropriazione, le misure suggerite dai media si confrontano, si scontrano, si ricompongono, ecc., con misure dettate da altri ambiti esperienziali, siano essi abitudini precedenti o esigenze idiosincratice, ecc. In questo senso, si può anche pensare ad una larga sovrapposizione tra sfera mediale e sfera pubblica; ma questa

sovrapposizione, perfetta o imperfetta che sia, è comunque un luogo di tensioni e di continui riaggiustamenti. Sono proprio queste tensioni e questi riaggiustamenti che ci impediscono di pensare che i media “saturino” l’orizzonte della nostra cultura.

Provo a esprimere questo concetto in altra maniera. I media costituiscono ormai una vera e propria koinè, che funziona da lingua franca a cui tutti possono far riferimento. Tuttavia sotto l’apparente uniformità di questa lingua, si aprono continuamente processi di ritrascrizione dei messaggi e degli usi medialità, in rapporto ai singoli ambiti in cui questi operano. Ciò significa che la koinè è continuamente rideclinata in forme più specifiche, che ci ricordano quanto il non-solo-mediale continui a pesare. Si tratterà semmai di vedere quanto questo non-solo-mediale guidi la negoziazione; o se si vuole, quanto localmente emergano dei baricentri che, pur nella koinè, resistono o contraddicono le misure che la cultura mediale vorrebbe o potrebbe imporre. Resta il fatto che la sovrapposizione tra sfera mediale e sfera pubblica può anche apparire come un fatto compiuto; ma essa non è senza contraddizioni e senza zone di resistenza.

## 5. Processi di desacralizzazione

Torno alla cultura mediale e ai tratti che la contraddistinguono. La prossimità e la messa in scena per molti aspetti spiegano perché questa cultura è sembrata a molti refrattaria alle misure del sacro. Benjamin (che è stato tra i primi a puntualizzare il fenomeno, sia pur dandone una lettura positiva) riassume lo snodo con una formula famosa: la assoluta disponibilità del mondo connessa ai dispositivi di riproduzione meccanica consente di togliere ogni “aureola” a tutto ciò che, come le opere d’arte, se ne è ammantato a lungo; essa perciò trasforma degli oggetti che potevano essere di culto in semplici oggetti di esposizione (diciamo, in oggetti d’uso, in “beni culturali”, come preciserà Adorno, sia pur con intenzione inversa).

Il discorso sulla “desacralizzazione” della contemporaneità andrebbe visto in un orizzonte assai più ampio. Ai fini di questo intervento, mi limito tuttavia a suggerire che i due tratti che ho attribuito alla cultura mediale possono ben essere considerati come complici di questa tendenza. L’evidenza che assumono le cose da un lato, e la continua mostra di sé dall’altro, sembrano infatti non lasciar spazio né a livelli di realtà diversa da quella immediatamente esperibile, né ad alcun nascondimento, fosse anche quello di Dio. Il mondo è uno ed è evidente; cercare oltre è motivo di angoscia senza ragione.

Ci sono due snodi che, nella cultura corrente, mi sembrano riassumere bene questa inclinazione a pensare la realtà come unidimensionale e autosufficiente. Il primo è la progressiva perdita del

senso di intimità. I media, soprattutto i media elettronici, “frugano” nelle nostre vite, rompendo le barriere tra scena e retroscena, tra spazio pubblico e spazio privato (Meyrowitz); ciò fa avanzare l’idea che anche lo spazio più personale può essere penetrato dallo sguardo altrui, o che anche il recesso più privato è un luogo esposto. Il secondo snodo riguarda la progressiva trasformazione del senso di colpa. I media (televisione, ma anche Internet) ospitano spesso “confessioni” offerte in regalo al pubblico; confessioni che non mettono in gioco lacerazioni in un rapporto profondo, ma semmai errori nella condotta personale, peraltro facilmente emendabili (un bel l’applauso, e il penitente è assolto...). Di qui l’idea che la colpa è solo un problema di inappropriatezza; se si vuole, di “abito” sbagliato nella situazione sbagliata; senza alcun riferimento ad uno “strap-po” per così dire ontologico.

I due esempi che ho fatto sono solo indicativi, e andrebbero certamente meglio definiti. Li cito solo perché mi paiono appunto spie di una cultura inospitale rispetto ai temi del sacro. Tuttavia, anche qui, è opportuno vedere la complessità e anche la contraddittorietà delle tendenze in atto. Questa stessa cultura manifesta anche delle “inquietudini” assai sintomatiche: ad esempio un bisogno di ridare “aureole” a certi oggetti o a certe esperienze, considerandole quasi inaccessibili; un bisogno di ritrovare forme di ritualità, anche se poi esse appaiono come “riti senza miti” (Perniola); una profonda nostalgia per i momenti di passaggio e per le “soglie”; un bisogno di riarticolare il reale, aprendolo su di un “oltre” spesso confuso. La cultura mediale non ospita facilmente il sacro; ma questa inospitalità è venata da inquietudini evidenti.

---

6.  
Quali parole  
per il sacro

È a partire dallo scenario che ho cercato di disegnare che si può cercare di rispondere alla domanda “Quali parole per il sacro?”. Proverò qui solo ad avviare il discorso: le osservazioni che cercherò di fare emergere sono volutamente limitate; del resto, come è chiaro a tutti, il tema necessita di ben altro approfondimento.

Il dato di cui tenere probabilmente più conto, è la presenza di precise linee di tendenza e insieme la loro non necessaria univocità. La cultura mediale tende a invadere gli spazi della cultura tout court: e nondimeno i suoi veicoli e le sue forme sono sottoposte a un continuo processo di negoziazione. La cultura mediale non è aperta al sacro: e nondimeno questa sua inclinazione lascia scoperti molti fronti. Se questa duplicità di misure è effettiva, ecco allora che si impone una strategia complessa, che ci porta sia a utilizzare i media in tutte le loro potenzialità, sia a cercare di non restarne invischiati, facendo leva sulle contraddizioni del loro sistema. Noi siamo chiamati a usare tutti gli strumenti di cui abbiamo bisogno, e

quindi anche a misurarci con la cultura di cui essi sono portatori; anzi, dobbiamo perseguire una presenza nel mondo dei media lontana da ogni improvvisazione e da ogni marginalità (tra le altre cose, favorendo la formazione di operatori del settore capaci di stare dentro le imprese mediali, o anche di promuoverle, con una professionalità alta, e insieme con un alto senso di responsabilità); ma nello stesso tempo misurarsi con la cultura mediale non significa né può significare identificarsi con essa; e d'altra parte la cultura mediale presenta, magari sottotraccia, delle pieghe e delle tangenze che la rendono meno compatta e avvolgente di quanto sembri. È proprio su questa base, credo, che vale l'invito ad essere, qui più che mai, "candidi come colombe e astuti come serpenti" (Sequeri).

In questa strategia complessa, la prima motivazione alla base di un impegno diretto e qualificato nel mondo mediale è quella legata alla finalità comunicativa. Infatti, senza il presidio di canali di comunicazione o di agenzie di informazione è difficile far circolare notizie in un universo che di notizie (e di "proposte di notizie") ne ha fin troppe, e dunque tende ad espungere quelle considerate (a torto o a ragione) meno "appetibili". In questo quadro, avanzo solo due osservazioni. La prima è che l'informazione religiosa può essere proposta e trattata come una informazione "specialistica", e dunque essere veicolata da "canali tematici"; ma c'è anche bisogno di pensare ad un "orientamento valoriale" di tutta l'informazione, e dunque è utile sviluppare una presenza anche su "canali generalisti". In secondo luogo, a me pare che in questa fase il presidio deve investire una gamma abbastanza larga di "canali di informazione", sia tradizionali che nuovi. Tra i nuovi, un'attenzione particolare merita certamente Internet, sia per i suoi costi relativamente contenuti (salvo ovviamente quelli umani...), sia per la relativa facilità del suo uso. Avere un sito per ogni parrocchia non è quindi un progetto impossibile. Tuttavia anche in questo caso non solo la professionalità, ma anche l'adozione di uno stile adeguato, mi sembrano dei requisiti minimi; così come mi sembra augurabile che si sviluppino coordinamenti e sinergie, che impiantino i diversi rami su di un tronco comune e robusto.

Ma il sacro non ha bisogno solo di informazione: ha bisogno anche di testimonianza. Ora, se la testimonianza avviene sui media, ci si scontra inevitabilmente con i "formati" che questi ultimi hanno messo a punto: esiste infatti una vera e propria "retorica" della presentazione di sé e della propria esperienza che i media hanno sviluppato e in qualche modo imposto; la confessione nel reality show televisivo, la conversazione nel talk show, la missiva in Internet, ecc. Questi "formati" possono essere delle vere e proprie gabbie: basta pensare a come in televisione le persone (siano pur anche religiosi...), apparentemente interpellati per manifestare il loro vissuto, sono ridotti a personaggi, quando non a macchiette. Tuttavia è anche

vero che queste testimonianze mediali servono spesso a sollecitare nell'opinione pubblica il sorgere di sensibilità nuove, o ad avviare la discussione di problematiche precedentemente sommerse: come qualche analisi di sociologia del consumo ha messo in luce, è attraverso "formati" come questi che certi temi entrano e si impongono nella sfera pubblica. Da questo punto di vista si tratta di occasioni dotate di una qualche utilità. Credo allora che si possa uscire da questa forbice adottando un atteggiamento flessibile: si possono utilizzare i "formati" esistenti, ma si può anche cercare di trasformarli, quando è necessario, attraverso innesti e ibridazioni di forme testimoniali che non hanno ospitalità nei media, al fine di renderli diversi dalla doxa corrente, e nello stesso tempo più autentici. Infine, si può far testimonianza anche fuori dai media, con forme alternative, senza bisogno di rincorrere la popolarità che uno schermo televisivo o una pagina di giornale sembrano assicurare: in questi casi i media semmai rinceranno circuiti sociali altri, anziché essere rincorsi.

Proprio questo atteggiamento flessibile introduce il terzo tipo di parola che il sacro in una società mediatica sembra richiedere. Si tratta della parola "altra", che parla un linguaggio estraneo alla cultura dei media: una parola dunque che può provocare, perché non consueta, non appiattita, non assimilabile. Per non essere troppo generico, penso ad alcuni esempi peraltro già praticati: penso alla predicazione delle virtù apparentemente inaccettabili per la doxa corrente, presentate non come scelte personali nel gran mercato della libertà del comportamento, ma come condotte che seguono una logica esattamente contraria a questo gran mercato; penso all'uso del silenzio, che non può che costituire un momento di provocazione in una società percorsa da un continuo brusio di fondo; penso alla proposta di icone che contraddicono i valori correnti, come quella del Christus Patiens, vero scandalo in una società che ha rimosso il dolore, trasformandolo semmai in "caso umano". Questa parola "altra" ha una sua efficacia nella misura in cui fa resistenza rispetto ai circuiti consueti (è, se posso dire così la sua componente profetica), ma anche nella misura in cui è riconosciuta e condivisa (è, sempre se posso dir così, la sua componente comunitaria: del resto, la comunicazione di cui qui parliamo è sempre in relazione con la comunione – Canobbio). Resistenza, condivisione: le due misure possono apparire contraddittorie; ma è solo nella loro convergenza, credo, che l'universo mediatico avrà una sporgenza che ne scalfirà l'auto-sufficienza e l'autoreferenzialità. Insomma, questa parola "altra", profetica e condivisa, potrà forse essere lo strumento grazie a cui possiamo navigare in questo mare mediatico, ma con la prua puntata all'orizzonte, per scavalcarne la linea sottile e per inoltrarsi nelle distese di nuove acque.



# La comunicazione: crocevia fecondo tra fede e cultura

Prof. PIERANGELO SEQUERI - Docente di Teologia fondamentale -  
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

1. La sfera mediatica della comunicazione, in qualità di nuovo intellettuale organico alla civiltà dei consumi, implica certamente effetti sistemici di alleggerimento e distorsione della *qualità etica della relazione e della sfera politica del consenso*. Interferisce infatti sistemicamente con la tradizione dei valori fondanti del consenso etico e con la razionalità dei processi di legittimazione.

1.1. È certamente necessario riconoscere che l'autonomia e l'espansione della sfera mediatica della comunicazione corrisponde in certo modo allo sviluppo di una nuova sensibilità per la liberalizzazione dell'espressione, il pluralismo del confronto, la libertà della scelta. L'accentuata autoreferenzialità della comunicazione, esalta una circolazione di beni simbolici che ricevono legittimazione dalla loro stessa visibilità. Ed entrano nel catalogo delle offerte comunicabili a condizione di poter essere scorporati dai loro valori d'uso, a vantaggio dei loro valori di scambio.

1.2. Il processo entra in sinergia con il generale indebolimento dello spessore ideale della sfera politica e giuridica (il dover essere); e con il generale incremento del dominio esercitato dalla sfera economica e tecnica (il poter fare). Questo spostamento, unito alla vistosa sottrazione della cultura alta nei confronti del tradizionale ruolo di decantazione critica e di mediazione etica della cultura diffusa, induce tensione crescente con l'assunto di una maggiore qualità liberale e umanistica dell'incremento della sfera comunicativa di massa.

1.3. È per altro abbastanza prevedibile un imminente effetto di saturazione del processo di alleggerimento della sfera pubblica assorbita dalla sfera mediatica. E di rigetto dell'insostenibile pressione di una sfera della comunicazione sempre più sottratta ai legami esistenziali ed etici della coscienza e della *polis* per essere consegnata ai vincoli dell'economia e della tecnica. Si può dunque ipotizzare un benefico effetto culturale del convinto sostegno portato dalla coscienza cristiana alla ripresa di una cultura della comunicazione più libera dall'ossessione comunicativa.



1.4. Una tale cultura deve fornire un buon antidoto anche alla instabile oscillazione fra gli estremi della depressione rassegnata e dell'eccitazione euforica nei confronti dell'integrazione cristiana dell'esperienza religiosa con il senso mediaticamente stabilito<sup>1</sup> per la collocazione del sacro.

E povertà di ironia creativa dell'intelligenza cristiana, con effetto di contro-distorsione e contro-alleggerimento. Il discernimento riguarda dunque anche il messaggio, e non soltanto il mezzo. Una cattiva comunicazione all'interno della sfera ecclesiale sottrae energie a questo compito e ne azzera gli eventuali risultati. Allo stato attuale, vedo una certa latitanza di cristianesimo colto più che di cultura cristiana.

2. La sottolineatura non ha *nulla a che fare* con la rassegnata persuasione della radicale estraneità della fede evangelica alla forma della comunicazione pubblica, o di una visione apocalittica della cultura mediatica. Si tratta semplicemente di prendere atto, nel bene e nel male, della oggettiva incidenza della sfera mediatica nella costruzione dell'*immagine* del mondo. E quindi del ruolo di *tradizione* che le viene di fatto conferito<sup>2</sup>.

2.1. L'universo mediatico della comunicazione è ormai in larga parte determinante nella costituzione dell'immaginario familiare e locale (il più prossimo e immediato all'esperienza presuntivamente diretta!), nell'ambito dei processi elementari di socializzazione. È pertanto evidente l'interesse della coscienza cristiana per l'*integrazione religiosa* di questa dimensione: allo scopo di correggere lo scompensamento, altrimenti inevitabile, del suo proprio modo – largamente obsoleto – di fare riferimento alla *religiosità diffusa*. Ma anche in vista di simmetrica correzione del modo obsoleto con il quale la sfera mediatica fa riferimento alla effettività dell'istituzione religiosa e della vita cristiana.

2.2. Rimane tuttavia il fatto che è necessario rimanere lucidamente consapevoli del limite intrinseco della integrazione della fede evangelica con la cultura mediatica. Anche nelle condizioni migliori, lo specifico effetto di distorsione e di alleggerimento ha uno spessore insuperabile. È possibile e necessario, entro certi limiti di approssimazione, *calcolare la traiettoria della distorsione* e prevedere accortamente l'*inevitabile diminuzione della forza di gravità* che tiene in contatto la comunicazione religiosa con la qualità della fede.

<sup>1</sup> Sul tema della simulazione comunicativa come legittima difesa di un'identità privata innominabile, si possono leggere utilissime analisi in G. GIRARD, *Simulazione e identità debole*, Tirrenia Stampatori, Torino 1994; Id., *Società conformista e individuo*, Tirrenia Stampatori, Torino 1994.

<sup>2</sup> È il persuasivo approdo al virtuoso realismo teologale di un nuovo status quaestionis che viene illustrato da B. SEVESO, *Diffidenza o accoglienza? Il controverso punto di vista dei teologi*, in G. ANGELINI, a c. di, *La Chiesa e media*, cit., pp. 108-150.

2.3. Prevedere la distorsione e tenere conto dell'alleggerimento significa precisamente assestarsi nell'ordine di una competenza non ingenua del mezzo. E dunque, sottrarsi all'ingenuità di troppo ingenua e precipitose sintesi a riguardo di una evangelizzazione mediatica e di una Chiesa comunicazionale. Soprattutto se esse risultano impiantate sull'equivoco presupposto di una comunicazione mediatica del messaggio evangelico che sarebbe, per "i molti" totalmente coinvolti dall'universo mediatico e praticamente irraggiungibili dalla relazione testimoniale, il prolungamento equivalente (se non la sostituzione) del rapporto con la comunione viva dei credenti e la comunità testimoniale dei discepoli del Signore.

3. La frequentazione cristiana della sfera comunicativa impone la necessità di una consolidata abitudine alla percezione – culturale e teologica – *della differenza fra ciò che, a riguardo della fede, può essere esposto all'effetto mediatico e ciò che non lo può essere.*

3.1. L'impegno non è banale. Si tratta di prendere decisioni, spesso in tempo reale, anche su ciò che deve accuratamente essere tenuto al riparo dalla omologazione pubblicitaria, dal luogo comune, dal consumo indiscriminato. A cominciare dalla nozione stessa di comunicazione della fede. Altre volte si tratta di innescare un abile congegno di dissimulazione e di sottrazione: ci sono cose dell'evangelo che si possono (e si devono) dire affinché non si intendano.

3.2. Questa profondità e provocazioni devono anche essere positivamente e abilmente evocate in parabole, enigmi, aforismi e risposte mancate ("Allora neppure io vi dirò con quale autorità faccio questo"; "Questa generazione incredula chiede un segno? Nessun segno"). Non come sapere ed esperienza inaccessibile nella sfera della comunicazione a distanza: non perché irrazionalistico o esoterico: ma proprio perché accessibile ad una sfera dell'esperienza e della conoscenza più forte e precisa di quella che può essere assorbita dai codici di uso comune.

3.3. La qualità dell'attestazione personale, che introduce alla singolarità di un'esperienza di verità che accade mentre si comunica e viene accolta, chiede che l'evento e la parola della sua comunicazione accadano nell'orizzonte di *una prossimità che mi riguarda in un modo insostituibile*. Non fungibile, cioè, dalla sua notizia e dalla sua rappresentazione. Naturalmente, la notizia e la rappresentazione del cristianesimo hanno una loro necessità: e sotto molti aspetti sono suscettibili di circolazione sociale, istituzionale, pubblica *et quidem* mediatica. Lo sono anzi doverosamente. Ma il referente proprio della universale possibilità della fede rimane pur sempre l'effettualità di una singolare prossimità del credente che partecipa l'attestazione della sua verità teologale mediante la prossimità personale della giustizia evangelica.

4. Esiste per altro un lato bellissimo, forte e luminoso, della forma biblica-evangelica della rivelazione che la teologia fondamentale della (comunicazione) della fede non ha ancora incominciato a sfiorare. La potremmo evocare come dialettica fra *disincantamento del sacro e disciplina dell'arcano*.

4.1. La figura riguarda precisamente l'arte di una *strategia della manifestazione e dell'occultamento* che suscitano il desiderio della verità disinnescando la trappola del pregiudizio e dello stereotipo, dell'ingenuità e della cattiva fede. Suscitano il desiderio dell'oltrepassamento dell'ovvio (anche religioso) verso l'inaudito e il non ancora visto, che dischiude nel modo apparentemente meno opportuno e più difficilmente omologabile la profondità della presenza di Dio nella vita dell'uomo, neutralizzando l'effetto di un ascolto che conferma semplicemente le attese predisposte dall'ingenua prigionia del già visto e del già ascoltato. In questa prospettiva, la forma testimoniale della fede è critica e autocritica nel medesimo gesto confessante.

4.2. Alle "folle" si annuncia l'evangelo del Regno di Dio e della presenza del Figlio con le folgoranti immagini della lieta scoperta dell'impensato e dell'inatteso. Ma anche si parla necessariamente in parabole enigmatiche, che rimangono senza spiegazione, proprio per evitare il fraintendimento del *dejà vu* e dell'assuefazione catechistica ormai omologata come pubblica opinione: premessa inevitabile di un ascolto *fin de non recevoir*. La domanda di Pilato quella che segna il punto più alto e più nobile dell'umana ricerca che avvicina a Dio. Ma non si deve rispondere a Pilato quando si è prigionieri della sua reggia. Si deve essere sempre pronti a rendere ragione della propria speranza: ma si deve elegantemente respingere la richiesta di esibire i "motivi di credibilità" della testimonianza, quando essa occulta pretestuosamente la volontà di negare l'evidenza inequivocabilmente trasparente delle "opere di Dio". Si devono moltiplicare i pani per la fame altrui, in nome di Dio: non per esibire i propri titoli di credito. Né volare dall'alto del tempio per rendersi visibili e attirare l'attenzione, anche se talora si deve salire sul tetto più alto per gridare la parola del Signore.

4.3. La dialettica evangelica *della fede e dell'incredulità*, che non ha niente a che fare con la dialettica della fede dogmatica e della ragione illuministica, ci istruisce sul carattere non automatico della comunicazione evangelica: anche la più corretta. E ci restituisce l'immagine di una comunicazione di Gesù che distingue accuratamente fra la totale franchezza della testimonianza del Figlio e la necessità della dissimulazione di fronte al rischio dello stereotipo (messianismo); della propaganda (miracoli); dell'autoreferenzialità del messaggio ("non rendo testimonianza a me da me stesso"). Non è affatto necessario avere il dominio della città per rendere più age-

vole la signoria di Dio sulle coscienze: questo lo fanno i potenti della terra, ingannando molti. Perché non è nella sudditanza che si affermano il ministero della parola di Dio e l'obbedienza della fede.

5. L'Evangelo ci chiarisce anche *il paradosso* di una comunicazione della fede che *suscita* il fraintendimento e la resistenza dell'incredulità: e chiede pertanto di essere dialetticamente percorsa dal gioco accorto della spontaneità e della reticenza, della trasparenza e della simulazione, dell'azzardo della esposizione pubblica e della custodia dell'intimità altrimenti inaccessibile.

5.1. La manipolazione economica del dominio cognitivo, l'interesse alla protezione dello stereotipo tradizionale di una religiosità da riserva indiana, la rescissione del nesso della comunicazione con la serietà della fede e con il desiderio della verità (sostituito a tutti gli effetti dalla ottusa estraneità reciproca delle fedi mistiche e della ragione debole), l'arbitrarietà della selezione mediatica dei testimonials ecclesiastici – sia apocalittici sia integrati – che non corrisponde necessariamente alla logica della testimonianza (indipendentemente dalla buona disposizione soggettiva). Sono tutte condizioni che raccomandano di consegnare alla sfera della comunicazione mediatica, con candore di colomba e astuzia di serpente, al di là della doverosa e obiettiva informazione i tratti del cristianesimo suscettibili di ricevere danno limitato dall'inevitabile effetto di distorsione e alleggerimento.

5.2. La consegna deve suggerire ogni volta, nelle forme suggerite dall'abilità e dalla competenza che sono richieste, alla qualità di un referente che soltanto al di fuori del circo mediatico può essere apprezzato nella sua qualità spirituale e umana. Alludendo esplicitamente alla insufficienza del suo accesso mediatico, e indicando con la necessaria ironia l'ingenuità del suo mero consumo spettacolare.

Naturalmente, questo referente deve poi essere predisposto e reso praticabile per la qualità della comunicazione della fede *in medias res*: cioè nelle case, nelle strade e nelle parrocchie, più che negli studi televisivi e nelle tavole rotonde. È qui che bisogna spendere il meglio di una autentica teologia della *comunicazione evangelica* e di una trasparente *ecclesiologia delle relazioni*. Per questo compito, la fenomenologia della rivelazione e della fede di cui disponiamo è ancora insopportabilmente schematica e intellettualistica. Incapace di trarre il dovuto partito dalla ricchezza della tradizione scritturistica dell'evento fondatore.

5.3. Una teologia fondamentale della rivelazione e della fede, provocata dal nodo epocale della svolta mediatica nella comunicazione, mi sembra doverosamente impegnata ad elaborare sistematicamente questa fenomenologia normativa dell'evento fondatore in cui si danno la verità della manifestazione divina e il canone della

sua comunicazione mediante la fede testimoniale. È la teologia della fede che chiede questa disattesa integrazione, non l'esigenza di adattamento alla nuova dogmatica della comunicazione. Nella tradizione cristiana antica e recente non mancano del resto figure capaci di indirizzare responsabilmente questa integrazione. Il loro sviluppo, ad un livello ermeneutico corrispondente all'odierna condizione epocale, mi sembrerebbe promettente. Per esempio, la rivisitazione – in questa nuova chiave – *dell'antica e preziosa disciplina dell'arcano*. In tale quadro, l'interpretazione in chiave comunicativa dell'insegnamento conciliare circa *la gerarchia delle verità*, e la dosata sottrazione della comunicazione cristiana al ricatto dell'agenda mediatica (“se non partecipi al gioco della comunicazione prestabilito, vuol dire che non hai nulla da comunicare, o che non sei in grado di farlo”), mi sembrano capitoli che una teologia e un'ecclesiologia della comunicazione/comunione dovrebbero sviluppare con speciale accuratezza.

# R

# icerca religiosa e comunicazione tra smarrimento e nuove opportunità

Prof. SERGIO LANZA - Preside Istituto Pastorale "Redemptor Hominis"  
della Pontificia Università Lateranense

“L'avvento della società dell'informazione è una vera e propria rivoluzione culturale...”  
(Giovanni Paolo II, *Messaggio per la XXXIV Giornata della Comunicazioni sociali*, 24-25 gennaio 2000).

Introduzione.  
Il vissuto ecclesiale.  
Tra retorica,  
incomprensioni  
e ritardi

Il tema 'comunicazione' può essere affrontato nello spessore del costitutivo ontologico/antropologico (creata a immagine della Trinità, la persona umana si costituisce e si realizza nella relazione)<sup>1</sup>, come cifra ermeneutica (la comunicazione rappresenta una chiave di lettura della storia della civiltà: la cultura tipografica è all'origine della pedagogia trasmissiva, della disposizione dell'aula e della concezione del curriculum scolastico... parola scritta e stampata... grammatica e sintassi...), come paradigma culturale, come modello pastorale (come dimensione e stile della pastorale della a.e.), come oggetto della pastorale (ambito o settore) pastorale.

A questi ultimi aspetti (paradigma, modello e ambito) si riferisce questa breve comunicazione.

<sup>1</sup> P. HÜNERMANN, *Lebensvollzüge der Kirche, Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente*, P. HÜNERMANN-R. SCHAEFFLER (edd.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, 30: «Die Sprache ist "das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins. (...) Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend des Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört"».

## 1. Pastorale tra distrazione, adattamento, impegno di rinnovamento

In che rapporto sono Internet e Dio? È l'interrogativo da cui è partito Steven Waldman, già editor presso il settimanale US News & World Report e co-fondatore di *Beliefnet.com*, uno dei siti dedicati alle risorse spirituali del web (con l'immane angolo commerciale, che ospiterà la vendita di libri, musica e altri articoli di ambito "religioso": un mercato senz'altro promettente, che solo negli USA pare aggirarsi sui 40 miliardi di dollari).

Non sorprende l'incidenza (invadenza?) dei media nel campo della comunicazione e fruizione del 'religioso'. Ma non può certo essere ristretta a fenomeno riduttivamente mercantile. Si tratta, invece, di "una vera rivoluzione culturale". Meno esplosiva, ma forse più duratura e decisiva del maggio '68 (il primo host 'nasce' nel '69).

Il ritardo dei cattolici nell'apprezzare tale cambiamento è luogo comune; ma non privo di verità. Alla attenzione tempestiva al mezzo e ai suoi contenuti morali, non ha fatto riscontro, invero, la comprensione della sua portata di trasformazione culturale: «Noi crediamo, invece, che in Italia i fenomeni di cui stiamo parlando abbiano assunto un aspetto più virulento e distruttivo, una portata più diffusa e profonda, perché si verificarono in un Paese che era governato da una classe dirigente cattolica, non solo incapace al massimo grado di dominarli e organizzarli, ma destinata addirittura a rimanerne travolta. Il rapidissimo sviluppo capitalistico che si ebbe intorno al Sessanta colse infatti del tutto impreparati i cattolici e il loro bagaglio ideologico-intellettuale. Avvenne così che i cattolici, mentre per esempio si rallegravano di aver dato un apparecchio televisivo a ogni italiano, nello stesso tempo volessero impedirgli di vedere le gambe nude di una ballerina...»<sup>2</sup>.

Incomprensioni, apprezzamenti retorici, moralismo, diffidenza... Non si può negare una certa **distrazione della pastorale "ordinaria"** nei confronti della comunicazione (come del resto di altri fenomeni di rilievo sociale, economico, culturale e politico). Alla nuova sensibilità riscontrabile nei Documenti Conciliari, Pontifici ed Episcopali non corrisponde di fatto una mentalità capace di integrare questi aspetti considerandoli non come corollari aggiuntivi (e sempre un po' estrinseci) al contenuto proprio della fede, ma come luoghi e modalità imprescindibili della sua espressione, come sua responsabilità originaria (LG 1; GS1), come sua vocazione profetica. Non si tratta in alcun modo di sottoscrivere e benedire – adattandosi pedissequamente – gli esiti della modernità; al contrario...

<sup>2</sup> ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *L'incomprensione della modernità*, da *Ideologie, classi e costume*, in *L'Italia contemporanea 1945-1975*, a cura di V. Castronovo, Torino, 1976, pp. 415-421 passim.

Ma, per limitarsi a un solo esempio, troppa catechesi scambia l'aggiornamento con il cambio dei testi e il rinnovamento con l'utilizzazione materiale di nuovi mezzi e sussidi.

Un annuncio che non produce passioni, non conquista interessi reali. ciò non si verifica se l'annuncio (la pastorale) rifugge dalle domande difficili e inquietanti, se si limita ad essere il pronto soccorso della società, ad amministrare il presente (legge di mercato). La comunicazione trova opportunità reali non nella declinazione strumentale dell'universo mediatico, ma nel suscitamento della ispirazione artistica, respingendo la mediocrità calligrafica (o pietistica) di certa produzione, per addentrarsi coraggiosamente nella foresta "selvaggia, aspra e forte" delle questioni profonde, dei drammi acuti dell'esistenza.

È necessario smascherare la strisciante rassegnazione culturale che copre una forma insidiosa di scetticismo debole. **Rischio di irrilevanza:** sul piano della notizia, la comunicazione di fede esige l'evento che genera stupore, il segno...; sul piano della intelligenza, esige la capacità di persuadere con l'argomentazione e la visione... Tuttavia, né manca alla prima l'esigenza del chiarimento (chiarezza / chiaroveggenza), né alla seconda la forza dirompente del paradosso intellettuale (logos tou staurou): nostalgia del grido di protesta di Giobbe e delle 'mormorazioni' di Israele (*Es 17,7*)<sup>3</sup>.

È necessario riprendere lo slancio di un rinnovamento che viene da lontano: la nascita dei movimenti biblico, liturgico, catechistico e della Dottrina sociale indicano i sensori ecclesiali che, nel vissuto pensato prima che in una teoresi interpretativa segnala la percezione delle nuove situazioni e relative esigenze pastorali/comunicative.

## I.

### COMUNICAZIONE COME PARADIGMA CULTURALE

La polarizzazione della cultura contemporanea sulla comunicazione (si veda, p.e., il boom delle iscrizioni universitarie negli ultimi anni) manifesta antifrasticamente la problematicità della comunicazione medesima e la evanescenza di codici culturali fruibili non solo come disagio, ma come apertura tematica (lo smarrimento è codificabile come sintomo, come invocazione o richiesta di aiuto, ma non decodificabile immediatamente sotto il profilo delle cause e degli eventuali rimedi).

<sup>3</sup> Cf. S. KIRKEGAARD, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, Bologna 1962, 127: «il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco».



È sul terreno della cultura diffusa che le trasformazioni indotte dalla comunicazione mostrano tutta la loro rilevanza. Come osserva Jeremy Rifkin «nella *new economy*, il modello di Max Weber di “organizzare” come struttura relativamente fissa, dotata di regole e procedure, comincia a disintegrarsi. In un mondo in rapido cambiamento come quello del commercio elettronico, le imprese devono avere una natura assai più duttile: devono essere in grado di mutare forma e aspetto in tempi brevi per adeguarsi a nuove condizioni economiche. Nei mercati geografici, la struttura ha ancora importanza; nel cibernazio, invece, i confini cadono e i processi sostituiscono le strutture nella prassi operativa standard per la sopravvivenza; così, le organizzazioni diventano effimere e fluttuanti come il medium elettronico attraverso cui gestiscono la propria attività»<sup>4</sup>. Tutto ciò «rappresenta una novità di enormi proporzioni nell’organizzazione umana e deve essere adeguatamente compreso, dal momento che comporta anche mutamenti nella percezione che l’uomo ha di sé e dei rapporti sociali»<sup>5</sup>.

Un approccio non retorico-parenetico pone immediatamente la questione nella sua nativa temperie culturale: la cultura è il codice della comunicazione; la comunicazione è il dinamismo della cultura: «Raramente noi viviamo di idee o ideologie, ma piuttosto di immagini vive comunicateci dai nostri mondi circostanti; pertanto la lunghezza d’onda culturale è di importanza determinante per comprendere le cangianti correnti all’interno dell’impegno religioso in questo momento»<sup>6</sup>.

Questa considerazione di carattere generale stabilisce l’imprescindibilità, per la pastorale, di annotare nella propria agenda quotidiana gli ambiti della comunicazione.

La comunicazione è fenomeno complesso, qualcosa di più di discorso, colloquio, scambio di singole visioni e opinioni. È un processo globale di reciprocità personale e sociale. Per questo essa è attraversata, da sempre, da sentieri accidentati. Oggi, paradossalmente, proprio l’aumento esponenziale delle possibilità tecnologiche moltiplica a dismisura le distorsioni e i problemi, e segnala una incidenza mai prima d’ora sperimentata sulla stessa strutturazione del sapere e dei processi psicosociali che caratterizzano la mentalità contemporanea. Non sorprende perciò che una enciclica sull’azione missionaria della Chiesa ne ponga in primo piano la portata: “Il primo areopago del tempo moderno è il mondo della comunicazio-

<sup>4</sup> J. RIFKIN, *L’era dell’accesso. La rivoluzione della new economy*, Milano 2001, 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 22

<sup>6</sup> P. M. GALLAGER, “Fede e Cultura”, 16.

ne, che sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – ‘villaggio globale... L'impiego dei mass-media, tuttavia, non ha solo lo scopo di moltiplicare l'annuncio: si tratta di un fatto più profondo, perché l'evangelizzazione stessa della cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. ... occorre integrare il messaggio stesso in questa 'nuova cultura' creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici” (Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, n. 37).

Non un ambito o un settore, perciò, ma un carattere distintivo e trasversale, un aspetto che segna di sé l'uomo di oggi in tutte le sue manifestazioni. In questo senso si tratta di tema apertissimo. Su cui la pastorale è chiamata, molto più di quanto non abbia fatto finora, a porre l'attenzione. Fatta di relazioni interpersonali, chiamata a proclamare il Vangelo, l'azione ecclesiale è strutturalmente evento di comunicazione.

Il problema va ben oltre la tutela della moralità nelle trasmissioni o nelle pubblicazioni. Preoccupazione, questa, senz'altro legittima e doverosa, che meriterebbe ben più ampio riscontro di opinione pubblica; ma radicalmente insufficiente, e, in definitiva, incapace di cogliere la portata del fenomeno. In quanto plasmatore dei processi di relazione, infatti, esso incide fortemente sul vissuto ecclesiale in tutte le sue espressioni. Mette in difficoltà la catechesi, l'educazione familiare cristiana, la celebrazione liturgica e i suoi simboli, la predicazione (la crisi dell'omelia domenicale è sotto gli occhi di tutti). Molti fattori e di diverso segno si intrecciano in queste problematiche; ma a fare da catalizzatore è proprio la dimensione comunicativa.

Non si può quindi sottovalutare l'importanza del comunicare. Il riferimento a Gesù “perfetto comunicatore” è maldestra copertura della incapacità, poco più che esercitazione retorica, se non diventa modello ispiratore e riferimento normativo, vera e propria pietra di paragone. A cominciare da quel suo porsi incrollabile nella verità, che è scandalo (nel senso originario di pietra di inciampo) e costa la vita.

### **La fatica del comunicare**

L'incomunicabilità è tema moderno, perché diretta conseguenza, sul piano delle relazioni personali, di quella assenza di riferimenti comuni che rende equivoci i linguaggi. Il segreto della persona, la diffidenza (meccanismo di difesa), la mistificazione (meccanismo di difesa e di offesa) si amplificano e si complicano nella ipertrofia dei mezzi.

Difetti non nuovi (si pensi a quanto l'ipocrisia viene sferzata da Gesù nella sua polemica con i Farisei) si intrecciano con sindro-

mi recenti (il 'tutto e subito' di una comunicazione segnata dalla fretta) e con deviazioni pericolose (il sapere strumentale, arma della volontà di potenza e di dominio). Queste distorsioni impediscono radicalmente la comunicazione di fede: «soltanto uomini semplificati riescono a parlare di Dio. Le persone frantumate comunicano solo frantumi, verità parziali, e annoiano e sono ripetitivi» (B. Maggioni).

Il fatto comunicativo non è facilmente schematizzabile. Non si riduce a semplice trasferimento di informazioni, ma è intreccio di fattori dinamici; non è un processo a senso unico. Un messaggio, inoltre, non presenta mai i caratteri di una totale e atemporale univocità. Presupposti, sottintesi, distinzione tra enunciato e enunciazione – l'atto di enunciare ha influsso, nelle modalità del suo porsi, sul messaggio medesimo – rendono la comunicazione non una pura rappresentazione del mondo, ma un fattore agente della sua trasformazione. Bisogna tener conto, poi, della plasticità dei codici di comunicazione e del fatto che il canale comunicativo non è sottratto alle interferenze ambientali, ma ne porta abbondantemente il segno (la notissima affermazione di M. Mc Luhan, secondo cui il mezzo, il canale, è esso stesso messaggio).

La comunicazione nella verità è coinvolgimento, è dono ed espropriazione di sé, sa mettersi dalla parte dell'altro (kenosi comunicativa). Ma è anche esposta a tranelli e insidie.

Prendiamo in considerazione, anzitutto, il rapporto tra conoscenza e interesse. Non tanto nel senso – di immediata valenza didattica – che le conoscenze vengono generalmente acquisite in rispondenza a un interesse reale (il 'rinforzo' di Skinner: il premio, il voto, la carriera...), quanto, più in profondità, che il nostro sapere si sedimenta e prende forma concettuale e linguistica in intima connessione con gli interessi che realmente muovono le nostre azioni. Così, per esempio, un determinato interesse al rafforzamento dell'autorità condurrà facilmente a delineare in modo autoritario l'immagine di Dio (si pensi al catechismo imperiale promulgato nel 1806 per volere di Napoleone). È necessario rendere la comunicazione trasparente a se stessa, consapevole delle proprie precomprensioni. Ancor di più, smascherare le forme di linguaggio strumentale, ove la forza di convincimento non percorre la via dell'argomentazione e dell'intesa, ma quella più subdola e insidiosa del pressione psicologica e del ricatto. L'impatto pastorale di queste considerazioni è ancora molto tenue: "Siamo veramente convinti – si domanda la Traccia in preparazione al convegno di Palermo – che oggi il fenomeno della comunicazione sociale forma mentalità, plasma modelli di vita, incide efficacemente sulle scelte personali, guida l'opinione pubblica? In che modo si aiutano le persone a rendersene conto e a valutare con oggettività?" (n. 30).

I moderni mezzi di comunicazione mescolano **opportunità e rischio**. Portano il mondo in casa, ma favoriscono una comunicazione virtuale, in cui l'apparenza è intesa come realtà. Fenomeni come la massificazione che appiattisce e la spettacolarizzazione che banalizza sono sotto gli occhi di tutti. Con uno scadimento che giunge anche a strumentalizzare la tragedia pur di catturare lo spettatore.

A questi effetti, facilmente percepibili, si aggiungono quelli tipici della comunicazione massmediale, che modifica non solo i processi dell'apprendimento, ma quelli stessi della identificazione dei valori e del consenso. Ciò non avviene attraverso la pressione di messaggi espliciti, ma mediante la forza persuasiva della 'modulazione' del messaggio, che sfugge alla percezione cosciente e 'pesa' per circa il 70% nel coefficiente di comunicazione.

Anche sul piano della comunicazione diretta, la civiltà mediatica presenta aspetti problematici per la fede cristiana. "Chi descrive i fenomeni economici, storici, politici – osserva il card. Martini – tende a riportare tutto, anche la Chiesa, entro categorie rigorosamente orizzontali, entro dinamiche di partiti e di correnti. Occorre invece avere occhio per la dimensione ludica, estetica, gratuita delle cose, andare al di là dei retroscena e dei secondi fini. Abbiamo bisogno di uomini e di donne che, lavorando nei media e usando i media, non pretendano di ricondurre alle nostre misure l'eccedente novità di Dio".

Queste considerazioni non delineano un panorama pessimistico, tantomeno giustificano la pesantezza moralistica cui troppe volte gli interventi pastorali della predicazione limitano il proprio orizzonte. Chiama, piuttosto, alla considerazione che nessuna azione ecclesiale è efficacemente pensabile, nel nostro tempo, al di fuori degli spazi della comunicazione. L'annuncio del Vangelo si fa così esigenza forte di competenza comunicativa. Essa trova settori e ambiti di attività e dedizione specifica, di cui c'è grande bisogno. Ma attraversa anche tutti i campi dell'azione pastorale, e si fa criterio e istanza di rinnovamento. Si pensi alla liturgia, i cui codici comunicativi andrebbero seriamente ripensati alla luce della civiltà mediatica; alla catechesi, dove non si tratta di inserire qualche sussidio audiovisivo, ma di ripensare ritmi, linguaggi, impostazioni pedagogiche. E alla formazione degli operatori, così digiuni e spesso a disagio in questo campo. «La complessità della situazione – conferma la nota *La Chiesa in Italia dopo il convegno di Palermo* – è accentuata dalle nuove tecnologie, che stanno provocando un vero e proprio passaggio epocale verso una cultura mediatica e informatica. Si aprono mirabili possibilità di comunicazione tra gli uomini, integrando varie forme di lignaggio, annullando praticamente le distanze di spazio e di tempo. Simultaneamente però crescono le possibi-

lità di manipolazione, di omologazione, di diffondere stili di vita basati sull'apparenza, sull'effimero, sul frammento» (n. 7).

Non confrontarsi oggi sul piano stesso della comunicazione dei media significherebbe condannarsi a uno sterile silenzio.

### Il dono del comunicare

Il linguaggio non si identifica con il dato empirico lessicale: linguaggio è più della somma delle parole, è "casa dell'essere" (Martin Heidegger). È senz'altro vero, inoltre, che tutta la realtà è, in un certo vero senso, linguaggio (Paul Ricoeur); ed è altrettanto vero che la valenza comunicativa non si riduce al solo linguaggio di parola. Ma trova riscontro nelle profondità del cuore umano.

«L'uomo è fatto per comunicare e per amare: Dio lo ha fatto così. Di qui si spiega anche l'immensa nostalgia che ciascuno di noi ha per poter comunicare a fondo e autenticamente» (card. Martini). Creato a immagine della Trinità, l'uomo ne porta l'esigenza di reciprocità e di comunione, di cui la comunicazione è espressione e via di incremento. La fede cristiana è posta originariamente in un dinamismo di comunicazione. Comunicazione di vita (*Gn 2,7*) comunicazione di sé come abbondanza della vita (*Gv 10,10*). La rivelazione è comunicazione, parola fatta carne. La prospettiva esistenziale e dialogica non vi appare più, in tal modo, come un tributo pagato all'inflessione contemporanea pressata dalle scienze umane e dallo smarrimento metafisico, né un complemento strategico per catturare fragili cercatori di luce, ma la struttura costitutiva dell'opera di Dio, come tale normativa della vita di fede.

Questa prospettiva non può rimanere affermazione di dottrina, ma deve diventare consapevolezza di evangelizzazione e di vita ecclesiale. Così, la parola dell'annuncio comprende che alla attestazione della fede non basta una testimonianza qualsiasi, per quanto convinta e coerente. Essa richiede la capacità di vagliare l'incidenza fattiva (a livello interiore, anzitutto) dell'atto di parola. Linguaggio sorvegliato e competente, allora, non solo perché capace di esprimere la fede con formulazioni ortodosse, ma in quanto atto a istituire una efficace reciprocità dialogica (pedagogia della *traditio/redditio*, dell'incontro con l'uomo e con Dio). La comunicazione ecclesiale si fa avvertita e sensibile, inoltre, a cogliere il feed-back delle proprie enunciazioni e proposte. Perché la bella notizia di Cristo salvatore diventa così spesso sinonimo di parola pedante, noiosa, priva di mordente? Già Agostino, grande maestro della comunicazione, lo sottolineava con forza, quando, scrivendo al diacono catechista Deogratias, gli raccomandava: "La preoccupazione più grande deve essere quella di trovare il modo di catechizzare con gioia: quanto più ci riusciremo, tanto più piacevole sarà il nostro discorso".

Il lievito della parola evangelica è in grado di sventare le insidie della comunicazione virtuale: favorisce il processo di emancipazione, contrasta la portata di massificazione dei media, stabilisce una reciprocità di apertura e non di catturazione, illumina la verità: "Vangelo ricorda la parola che annuncia, racconta, spiega e insegna. All'uomo non basta essere amato, né amare. Ha bisogno di sapere e di capire: l'uomo ha bisogno di verità. E carità ricorda che il centro del Vangelo, la 'lieta notizia', è l'amore di Dio per l'uomo e, in risposta, l'amore dell'uomo per i fratelli" (*Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 10).

Da questa ri-creazione in profondità scaturiscono segni e iniziative pastorali. Esse vanno nella direzione di una sana umanizzazione e di una incisiva, e per nulla invasiva, presenza culturale. Come momenti di silenzio e di 'digiuno' televisivo; occasioni specifiche di presa di coscienza collettiva (cineforum e teleforum); attivazione della responsabilità politica nei confronti dei media; capacità di stimolare e influenzare positivamente la produzione; sviluppo e utilizzazione dei programmi dell'accesso; cura 'professionale' e qualitativa delle emittenti cattoliche.

Nella comunità cristiana nessuno è estraneo agli altri, tutti sono responsabili della vita dell'insieme. Essa è nativamente comunità di comunicazione. Come ricordava ampiamente l'istruzione pastorale *Communio et progressio*, di cui cade il venticinquesimo anniversario (cf in particolare i n.114-117), ciò comporta uno stile di relazioni e una circolazione costante di informazioni e sollecitudini di reciprocità.

### **Una via rischiosa**

Le considerazioni che precedono non diminuiscono, anzi accentuano la cautela: l'iscrizione della comunicazione nell'attenzione pastorale è esposta alla problematicità, non meno della sua assenza. Lo si può notare sotto molteplici profili. Telegraficamente (e criticamente):

- ◆ **Comunicazione come forma pura (l'irrelevanza del contenuto)**
- Oggi è prevalente una comunicazione che si svolge a livello analogico, che sfiora soltanto, senza entrarvi, il livello simbolico. La relazione soppianta capziosamente il contenuto (metacomunicazione mascherata). Un esempio concreto: la meditazione trascendentale è forma pura senza altro contenuto che non sia il sé illusorio della introiezione emozionale.
- La situazione contemporanea mette in evidenza un forte desiderio di relazione (benché atematica: squillo del telefonino, discoteca...); ciò conferma – ma lascia irrisolta – la ricerca di figure di riferimento. Un altro esempio: internet come forma comunicativa speculare alla società della gratificazione istantanea; fretta: management del tempo interstiziale...; internet come mezzo senza

tempo, non-tempo e non-luogo... mondo di comunità virtuali, mondo della socializzazione antidotale all'esperata individualizzazione della megalopoli.

- A livello di matrici culturali, l'inconclusione gadameriana e l'ingenuità habermasiana – di cui la sensibilità contemporanea appare, sia pur inconsciamente, tributaria – rimuovono obiettivamente la consistenza dell'oggetto e rendono nominalistica la comunicazione. Per non parlare, poi, dei tanti guru colpiti da glosolalia e dei pochi maestri capaci di sapienza e profezia.

◆ **Comunicazione come industria culturale (fatturazione strumentale)**

- Comunicazione come scambio di beni e servizi: la tecnica come forma – e non solo come mezzo – della comunicazione: mondo dei fatti e mondo dei valori, della conoscenza e della morale della verità e del senso appaiono irrimediabilmente separati (da un abisso incolmabile, come voleva Max Weber?: «dove non si crede che conoscenza e verità siano possibili in questo campo, non resta che sviluppare con il 'generalismo' le capacità di conversazione, comunicazione, pubbliche relazioni, la politica dell'apparenza e della convivenza, insomma, dato che della realtà si occupa la 'scienza', e questa dell'aspetto personale del mondo non sa che farsene»<sup>7</sup>).
- Come pratica dei mezzi di comunicazione, come evasione, e come dominazione. La dominazione della cultura avviene attraverso la stereotipia, che ottunde il pensiero e mortifica la creatività. Soprattutto quando si presenta sotto mentite spoglie come innovazione, moda, trend... e miete seguaci tra i 'poveri di spirito'. Un mondo asettico: soap opere a lieto fine, infantili e utopiche; la vita vera, con la sua tragicità, rimane fuori. L'esca con cui adescare è il piacere/divertimento.
- L'interesse soggiacente è la dissoluzione del soggetto: «ciò che manca al mondo pagano è l'uomo in quanto essere aperto alla parola, capace di entrare in dialogo con Dio e, attraverso questo dialogo, conferirgli la sua esistenza nel mondo»<sup>8</sup>.

Tutto ciò incide profondamente sulle prassi pastorali: «non l'uso ma la sostanza in sé dei media è problematica: perché cambia le coordinate spazio-tempo della coscienza in modo imprevedibile»<sup>9</sup>. In particolare sulla **traditio fidei**:

◆ Nella stagione del tempo istantaneo e fuggente viene meno l'habitat adeguato alla traditio. L'obiettivo inceppatura comunicati-

<sup>7</sup> R. DE MONTICELLI, in *il Sole-24-ore*, 18 febbraio 2001, 32.

<sup>8</sup> F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Venezia 1983, 47.

<sup>9</sup> F. FERRAROTTI, *Homo sentiens*, Napoli 1995, 43.

va che ne proviene non può essere superata da troppo rapide scorciatoie: «la mediatizzazione della cultura comporta non solo la possibilità/responsabilità di nuove vie di presenza e comunicazione della fede, ma più profondamente la modificazione della concezione (*Fassung*) di verità e realtà, che con la crescente virtualizzazione dei media viene ulteriormente radicalizzata»<sup>10</sup>.

◆ Incomunicabilità da perdita di memoria: la tradizione e la biografia sono necessarie alla comunicazione sensata.

◆ Da questo sfondo scaturisce quella estraneità comunicativa che non è solo lessicale o metodologica, ma culturale (smarrimento dei codici comunicativi).

Prima di affrontare questo aspetto, è necessario un rapido cenno allo sfondo culturale che connota le dinamiche comunicative nel nostro tempo.

## IN UN MONDO CHE CAMBIA

### La mobilità, cifra ambivalente della modernità

Mobilità è parola dalle risonanze molteplici. La stagione prometeica della modernità la vive come slancio fiducioso di indefinito progresso; il suo declinare nel pensiero debole la sente piuttosto come parentesi momentanea o come migrazione incerta. C'è dunque una mobilità esodale carica di promesse ma non priva di difficoltà (liberazione, terra promessa; deserto); una mobilità di necessità e sopravvivenza (Giuseppe e i suoi fratelli); una mobilità tragica (Adamo ed Eva; Caino); una mobilità di ricerca e di avventura; ma anche di evasione e di consumo, o, ancora, di negazione e di fuga. L'influsso del pensiero debole, con la sua insidia strisciante, spinge nella direzione del viaggio come attimo fuggente, favorisce la produzione-accettazione di itinerari dispersivi, costruiti come somministrazione di mete frammentate e incoerenti, o come itinerazione senza meta. Emergono allora contraddizioni che trasmigrano dalla mobilità fisica alle stesse coordinate della mentalità colta o diffusa. Non senza tensioni e contraddizioni. Si parla così, a volte, di pensiero nomade, in forma competente e acuta<sup>11</sup>; ma si incontra, più spesso, un pensiero smarrito e ferito. Ci si colloca in ottica planetaria<sup>12</sup>; ma si avverte anche il rigurgito di localismi accentuati, esasperati, a volte, e addirittura violenti. Si prospettano nuove relazioni e possibilità di vita; ma si soffre anche di sradicamento culturale: una emigrazione (a volte anche fisica) dai territori delle proprie origini, che spesso trascina con sé l'abbandono di valori ricevuti e della stessa fede cristiana.

<sup>10</sup> F. X. KALIFMANN, *Wie überlebt die Kirche*, 127.

<sup>11</sup> Cf. E. BACCARINI (ed.), *Il pensiero nomade*, Assisi 1994.

<sup>12</sup> GS 63.



«Alla mobilità del mondo moderno deve corrispondere la mobilità pastorale della Chiesa»<sup>13</sup>, richiamava già Paolo VI.

La nuova evangelizzazione si manifesta e si espone come mobilità pastorale: non nel senso dell'adattamento, che mortifica e mistifica. Ma come vitalità di tradizione, in cui il futuro, in quel processo antico e sempre attuale secondo il quale il patrimonio della fede, non viene consegnato come eredità materiale, ma come alimento ed energia... un dinamismo vincolato alla libertà dello Spirito... Non in senso prevalentemente fisico, ma culturale e comunicativo. Figura della rete... **Le forme e gli strumenti di comunicazione rappresentano ambito imprescindibile del rinnovamento pastorale.**

### **Complessità e spaesamento**

La complessità, tipica della società ultimo-moderna, genera facilmente smarrimento. Non è facile definire la complessità. Come diceva E. Morin, se la si potesse definire chiaramente, non sarebbe evidentemente più complessa. I territori della comunicazione – con i loro intrecci e i loro ingorghi – sono lo specchio più fedele ed emblematico di tale complessità: un luogo affollato è un sistema complesso perché piccoli cambiamenti iniziali possono produrre effetti indesiderati, senza alcuna possibilità di fare delle previsioni analitiche per l'alto (imprendibile) numero di variabili (mentre risulta possibile un'analisi retrospettiva che per via logica determini il succedersi dei rapporti causali che hanno prodotto il cambiamento). Se dunque l'analisi retrospettiva è complicata; la previsione, invece, è complessa. La comunicazione si colloca in questo campo, quello dei "sistemi disordinati", che non si lascia comprendere dalle idee chiare e distinte, ma richiede – oltre alla ragione – l'inelletto, l'intuizione... Ciò non colloca il campo comunicativo – artistico fuori dei territori della razionalità. Mostra piuttosto l'angustia di una concezione della razionalità che, mortificato l'intelletto, non è più in grado di imboccare la via della comprensione ed elaborazione dei fatti umani. È il campo in cui si fa chiara la responsabilità della decisione, non restringibile in teroemi prefabbricati, ma nemmeno (in nessun modo!) confinabile entro la selva oscura dell'irrazionale emotivo, attimistico, privato.

L'esigenza di autointerpretazione tipica dell'ultima modernità è sintomo evidente del suo smarrimento e bisogno di rassicurazione. Ciò impone una revisione fondamentale dell'approccio alle coordinate del vissuto riflessivo e relazionale. Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione rende di fatto possibile (anzi, contribuisce a creare)

<sup>13</sup> PAOLO VI, *Discorso al Convengo europeo sulla pastorale dei migranti*, AAS 65 (1965) 591.

la concezione attimistica (on line) del tempo e dello spazio: adesso e dovunque, immediatezza e ubiquità, senza consistenza, senza relazione!

#### ◆ Il tempo

Una questione culturale di fondo: se possa darsi nella modernità declinante un **tempo** sensato, orientato, un tempo 'sacro' (nel senso cristiano del termine)... l'affastellamento narrativo – spesso di non facile decifrazione – di molta produzione letteraria e filmica contemporanea: ma la trama non conta, conta la sensazione... e, per converso la narratività del tutto elementare della soap opera, ma con una traslazione ambientale e situazionale evidentemente lontana dal reale. La prima riscrive in termini postnarrativi il romanzo, la seconda traduce in immagini mobili la ripetizione del fotoromanzo: la prima non riesce a pensare, la seconda non dà a pensare. Quasi che l'unica simbolica disponibile sia quella elementar/banale della ripetizione scontata della fiction (come nella fiaba, dove si attende il finale, e pur si teme e si partecipa e si parteggia...): «la fine della modernità è la fine della storia come corso metafisicamente giustificato e legittimante»<sup>14</sup>; è – culturalmente – la fine del tempo inteso come senso e direzione, come promessa e compimento, come progetto e come giudizio.

#### ◆ Lo spazio

Meno osservata, ma non menorilevante la modificazione culturale del rapporto con lo spazio: dalla visione greca del mondo come materia eterna (conoscenza come *theoria*), a quella biblica come realtà creata (*emet/esed*), a quella ultimo-moderna come materia plastica (manufatto/successo). In quest'ultima visione il cosmo sacro non ha più rilevanza sociale, ma viene costruito individualmente (soggettivizzazione/privatizzazione della religione).

La rilevanza di questa osservazione si mostra immediatamente se si considera come i moduli linguistici e simbolici della tradizione fidei attualmente in uso riflettano la concezione cosmologica statica di tipo newtoniano. Ne viene che la lettura materiale (non letterale!) della pagina biblica costringe psicologicamente l'interlocutore a una sua pratica rimozione culturale.

A queste due coordinate fondamentali si deve aggiungere lo **smarrimento del soggetto**: «Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra

<sup>14</sup> G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989, 18; cfr. già K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della fine della storia* (1949), Milano 1965.

che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni»<sup>15</sup>. Nella società moderna, le identità hanno perso la loro solidità e continuità. Il mondo fatto di oggetti duraturi è stato sostituito da «prodotti di consumo progettati per una rapida obsolescenza». In un tale mondo, «le identità possono essere adottate e scartate come se si trattasse di un cambio di costume»<sup>16</sup>.

## TRADITIO

La *traditio fidei*, costituitasi inizialmente nella forma culturalmente alternativa del catecumentato si è successivamente sviluppata secondo dinamiche accentuate di inculturazione (socializzazione religiosa): il tempo storico-salvifico – escatologicamente connotato – si innesta nel tempo ciclicamente inteso, che viene così affrancato dalla ripetizione e dalla necessità (ananke): l'anno liturgico mostra in maniera ottimale questo intreccio secondo i ritmi e le condizioni proprie della società rurale. Questo intreccio comunicativo, non certo perfetto, ma coerente ed espressivo, si interrompe bruscamente con il sopravanzare ultimo-moderno del tempo istantaneo: tutto è frammento, non nel senso della potente concentrazione balthasariana, ma in quello, più sparso e smarrito, della riduzione di tutto al frammento.

Benché sia affermazione diffusa e condivisa che un gruppo sociale costruisce la propria identità collettiva sul proprio passato, nella stagione del tempo istantaneo viene meno l'habitat propizio (o perlomeno plausibile) per la *traditio*<sup>17</sup>: la situazione di stabilità e quasi immutabilità dell'ambiente socioculturale viene attraversata e scossa da una mobilità che genera la sensazione di temporaneità e provvisorietà. Le esperienze passate, la tradizione si trova ad essere rapidamente anacronistica. La convivenza da comunità diventa società<sup>18</sup>: «non pochi rilevano con preoccupazione che stiamo andando verso “una sola cultura globale” in linea con i *network* computerizzati dell'informazione; ma “una cultura priva di memoria”, senza identità e senza storia, sarebbe una contraddizione»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962, 275s.; cf. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), 262: «Corriamo verso di noi, e per questo siamo l'essere che non può mai raggiungerci».

<sup>16</sup> C. LASCH, *The minimal self. Psychic Survival in Troubled Times*, London, Pan Books, 1985, pp. 34. 38.

<sup>17</sup> Cf. K. LEHMANN, *Wie tief geht die Krise? Glauben in der Bundesrepublik*, in J. HÖREN-K. H. SCHMITT (Hg.), *Werden unsere Kinder noch Christ sein?. Für eine menschnahe Weitergabe des Gläubens*, Freiburg i.B. 1990, (35-59), 35: «Oggi parliamo così spesso di trasmissione della fede, perché i fili [die Fäden] della sua stabile narrazione si sono in più modi strappati».

<sup>18</sup> Cf. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1972 [originale 1887; trad. it., *Comunità e società*, Milano 1963].

<sup>19</sup> A. D. SMITH, *National Identity*, Penguin Books, London 1991, pp. 155, 159 ( cfr. Id., *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992 ).

L'obiettivo inceppatura comunicativa che ne proviene non può essere superata da troppo rapide scorciatoie. La tradizione e la biografia sono necessarie alla comunicazione: l'ineffabile e l'indisponibile (il dono gratuito di Dio e la libera decisione di fede) avviene dentro (con e attraverso) un dinamismo/struttura unitario: la fede è ricevuta (e trasmessa) non solo come contenuto, né solo come testimonianza, né solo come dono di Dio, ma indissolubilmente come presenza efficace di queste realtà nel mistero.

La ribattitura kerygmatica – spesso proposta da volenterosi quanto sprovveduti – deve fare i conti non l'estraneità linguistica e comunicativa del patrimonio della fede. Analogamente, quando batte la via della sollecitazione emotiva – l'annuncio assomiglia a un gingillo colorato e sonante che si agita davanti a un bambino che piange per distrarlo dalla fame: semina illusioni e genera allucinazioni / esaltazioni.

Come ricorda una nota pagina kirkegaardiana<sup>20</sup>, la stessa comprensione del linguaggio non s'instaura per suo conto, né per semplice applicazione didattica, né per accentuazione di sforzo persuasivo, ma in un complesso di condizioni più ampie, che investono l'intero campo delle precomprensioni e dei dati ermeneutici.

## II. COMUNITÀ COMUNICATIVA?

La premessa ovvia, ma non scontata, di tutto il mio dire è che la comunicazione si presenta come condizione costitutiva ed espressione segnalata della comunione ecclesiale. È vuota di senso, e alla fine mistificante, la pretesa della comunione là dove è assente la comunicazione. Ma, ancor più elementarmente, si può affermare che dove non esiste il circuito dell'informazione la comunione è suono vuoto. Possiamo tracciare la sequenza: informazione, dialogo, condivisione, fraternità, come momenti successivi (ma includentisi: p.e., la fraternità continua a vivere di scambio informativo...) della comunione. Su questo, del resto, siete stati ampiamente istruiti in precedenti relazioni, segnatamente sotto la prospettiva della sinodalità.

<sup>20</sup> Un circo viaggiante un giorno andò in fiamme subito dopo essersi accampato alle porte di un villaggio danese. Il direttore si rivolse agli attori che erano già vestiti per la rappresentazione e mandò il "clown" a chiamare gli abitanti del villaggio perché aiutassero a spegnere il fuoco che non solo poteva distruggere il circo ma avrebbe potuto estendersi attraverso i campi aridi e avviluppare la cittadina stessa. Precipitandosi in gran confusione nella piazza del villaggio il clown tutto inbellettato gridava a tutti di andare al circo per aiutare a spegnere il fuoco. Gli abitanti ridevano e applaudivano questo nuovo modo di attirarli con un trucco ad assistere al grande spettacolo. Il clown piangeva e supplicava, insisteva che egli non stava dando uno spettacolo ma che la città era realmente in un mortale pericolo. Più egli gridava più gli abitanti ridevano fragorosamente [...] finché il fuoco si lanciò attraverso i campi e raggiunse la città. Prima che gli abitanti se ne accorgessero le loro case erano state distrutte.

### Il frammento come “tutto” (ipertrofia del soggetto)

L'intensa sottolineatura dell'autonomia del soggetto, che caratterizza l'epoca moderna (non è una teoria: basta vedere il modo con cui si comportano e reagiscono i bambini, fin dalle primissime età), oltre alle fragilità psicologiche e agli smarrimenti comportamentali (abitudine a determinarsi da solo; e, per converso, senso di smarrimento e di precarietà, identità fragile e spesso preda dello stregone di turno... individualismo, edonismo, elitarismo...), conduce, di fatto, a evidenti difficoltà nelle relazioni. L'identità della persona appare sempre dimensione esposta: essa infatti non è mai compiuta come forma statica e inalterabile, ma sempre e soltanto come processo e costruzione dinamica; nel nostro tempo, poi, appare dimensione assai fragile e precaria: è uno dei tratti caratteristici della modernità declinante, che stiamo vivendo. Il cristiano non sfugge a questa realtà. È dunque a partire da essa che deve essere posto il problema della identità cristiana. Ciò dice anche che la crisi e le difficoltà della catechesi non sono da addebitare soltanto a una sua endemica debolezza, ma, più correttamente, a una situazione i cui tratti non sono di facile... delineaione.

«L'individualismo segna la morte della vita pubblica e della responsabilità sociale»<sup>21</sup>. Paradossalmente, proprio l'esaltazione del soggetto, così caratteristica della modernità, rischia di condurre allo smarrimento di sé: si fa appello esclusivamente alla soggettività, proprio quando questa appare sguarnita, senza riferimenti consistenti, senza difese e senza appoggi: uno, nessuno centomila... Prometeo, Narciso, Ulisse...o, forse, Sisifo.

L'estenuazione conoscitiva, con il passaggio dalla metafisica all'antropologia<sup>22</sup> e all'ontologia<sup>23</sup>, e la conseguente fragilità etica<sup>24</sup>

<sup>21</sup> R. SENNET, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, S. Fischer, Frankfurt 1983 (ed. or., *The Fall of Public Man*, New York 1974) [trad. it., *il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982].

<sup>22</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teologia e Filosofia*, Brescia 1999, 261: «Non è più Dio o l'assoluto ad essere considerato fondamentale per la comprensione del mondo e della società umana, ma l'uomo stesso. Non si tratta più quindi dell'uomo come punto di partenza della coscienza di Dio, ma di Dio ridotto ad essere un'idea dell'uomo».

<sup>23</sup> Cf. G. BERTUZZI, *La distinzione tra intelletto speculativo e pratico in S. Tommaso D'Aquino*, in “Divus Thomas”, 98 (2/1995) 50-61, in AA.VV., “Divus Thomas”, *Praxis e Poiesis*, Saggi sull'intelligenza pratica, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1995, 51: «...il passaggio dal primato dell'ontologia a quello della gnoseologia. A fondamento del rapporto uomo-mondo non c'è più l'essere reale oggettivamente conosciuto, o la natura con le sue leggi e finalità, ma il soggetto pensante con la sua scienza ipotetico-deduttiva, costruita secondo le leggi matematiche. La verità non consiste più tanto nella capacità dell'intelletto umano di conformarsi alla realtà, ma nella capacità della scienza di ordinare e dominare i fenomeni della natura, adeguando la realtà al modo di conoscere e alle esigenze dell'uomo». Carattere non metafisico, dunque, ma procedurale.

<sup>24</sup> Cf. M. TOMKA, *Individualismo, cambiamento di valori, società della gratificazione istantanea. Tendenze convergenti nella sociologia*, in “Concilium”, 35 (1999) 647: «L'esperienza della molteplicità del mondo e della contingenza delle proprie decisioni corrode la plausibilità di precedenti regole e norme universalmente valide».

rendono il soggetto labile nella sua stessa esaltazione. Una sfida per la pedagogia/comunicazione della fede, che è chiamata non solo ad applicare alla catechesi metodi e ritrovati didattici, ma a dar vita a un profilo originale in cui le esigenze tipiche della fede cristiana dicono se stesse con vigore e incisività senza per questo essere sentite come estranee nei confronti della mentalità corrente: anche se a volte, certo, come fortemente e salutarmente critiche nei confronti.

Senza contare che la deriva soggettocentrica stabilisce la congenialità del 'prodotto' new age: l'orizzonte del senso e della salvezza si misura sulla corrispondenza all'armonia e al benessere personale. D'altro canto, il nodo ineludibile della libertà, postulato irrinunciabile, segna anche la sua deriva: la emancipazione (Habermas) rischia di rendere illusoria la condivisione di codici comunicativi, senza la quale non si dà comunicazione ma solo vociferazione, fino al paradosso: «Dove c'è democrazia, il 'vilipendio' non esiste. Mai»<sup>25</sup>. Come in certa comunicazione televisiva: un tu senza noi (non solo di contesto-comunità, ma di relazione interpersonale).

## EMERGENZA O DECLINO DELLA COMUNITÀ?

### Paradigma dell'intesa?

Paradigma dell'intesa?<sup>26</sup> Anche questa proposta mostra il fianco a inesorabile fragilità. Le diverse letture della società contemporanea (società dell'incertezza, società della gratificazione istantanea, società della tecnica, società globalizzata/omogeneizzata, società dell'accesso) – tutte parziali, forse, ma tutte largamente istruttive – lo documentano inequivocabilmente. Come nota criticamente Zygmunt Baumann «la voce della coscienza, che è la voce della responsabilità, è percepibile solo nella discordanza di suoni dissonanti. Il consenso e l'umanità preannunciano la tranquillità del cimitero (la 'comunicazione perfetta' di Habermas, che misura la propria perfezione sulla base del consenso e dell'eliminazione del dissenso, è un altro sogno mortale che propone una cura definitiva ai mali della libertà); nel cimitero del consenso universale, la responsabilità, la libertà e l'individuo esalano il loro ultimo respiro»<sup>27</sup>.

D'altro canto, la società sistemica<sup>28</sup>, tendenzialmente chiusa e autoreferenziale, mentre rende problematica l'intesa intersoggettiva, frammenta sul nascere la "voglia di comunità" (Baumann).

<sup>25</sup> *Corriere della Sera*, terza pagina, 7 dicembre 1999.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1988, 299: «Esaurito è il paradigma della filosofia della coscienza. Se così stanno le cose, i sintomi dell'esaurimento devono certamente dissolversi nel trapasso al paradigma dell'intesa».

<sup>27</sup> Z. BAUMANN, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999, 15.

<sup>28</sup> Cf. M. TOMKA, *Individualismo, cambiamento di valori, società della gratificazione istantanea. Tendenze convergenti nella sociologia*, in "Concilium", 35 (1999) 640: «Dal sistema sociale una volta unitario e gerarchicamente ordinato scaturisce un numero sempre crescente di sottosistemi autonomi e indipendenti (come la politica, l'e-

La ridefinizione dei contesti socioculturali (fine dello stazionamento, cittadinanza dell'accesso, fine o dominio del lavoro...) impone un ripensamento serio delle modalità comunicativa. Confinato nel ripostiglio delle nostalgie il modello pubblico della agorà, domina quello del talk-show, o quello (semipubblico) del condominio: negoziale, formalmente tollerante, ma non comunicativo.

Cittadinanza senza partecipazione, cui si oppongono frange crescenti: a volte con le forme supponenti della rivendicazione e quelle frantumate dell'anarchismo; ma, anche, come insopprimibile esigenza di non esser considerati solo oggetto di un processo di trasmissione-dati, ma soggetti attivi e partecipi; protagonisti della propria storia.

Si tratta allora di avviare, attraverso una corretta sensibilità 'democratica', alla scoperta della comunione e delle leggi che la governano: in essa trova forma adeguata la costruzione della comunità ecclesiale, diversa da quella civile, e chiamata ad essere, sotto un certo profilo, modello e ispirazione...; dove lo spirito 'democratico' non scade nell'assemblearismo, ma si esalta nel dialogo e cresce nel comune approfondimento della verità: «La realizzazione della vita ecclesiale è autentica solo dove l'evento della parola è indissolubilmente congiunto con il contemporaneo realizzarsi del venire incontro di Gesù Cristo all'uomo e alla creazione. Tale co-realizzazione abbraccia necessariamente tutta l'ampiezza delle possibili forme della comunicazione»<sup>29</sup>.

Secondo una diffusa convinzione – sociologicamente attestata (Baumann) – la rinuncia a un riferimento simbolico trascendente e a un dato normativo superiore vincolante rende tutto più insicuro. Il problema comincia con il banale quotidiano: il semplice cittadino non ha gli strumenti per conoscere quanto affidabile sia una banca, quanto onesto l'artigiano o il commerciante, quanto sano il prodotto, quanto sicuro sia l'aeroplano... In una società che ha divaricato il mondo delle scelte individuali da quello delle responsabilità pub-

conomia, la tecnica, la scienza, l'industria del tempo libero, la comunicazione, ecc.), che non hanno alcun denominatore comune e nemmeno una istanza sovraordinata, universalmente riconosciuta e capace di governare. Il loro reciproco rapporto e la loro totalità come sistema sociale sono determinati unicamente dalla loro reciproca delimitazione, concorrenza e lotta, con risultati sempre e solo provvisori, che possono raggiungere un carattere vincolante solo relativo. Una comunità nasce, indipendentemente da regole e strutture interne, da persone naturali. Una qualità importante della modernità è l'esistenza di persone giuridiche e di altri attori corporativi, che partecipano alla vita sociale. In questo campo da gioco l'individuo deve sussistere non solo di fronte ad altri individui, eventualmente più forti, ma viene posto di fronte a istituzioni che seguono le loro proprie leggi, i loro propri calcoli in fatto di costi e ricavi, una loro propria morale, e che il più delle volte sono molto più forti di quanto gli individui possano mai essere».

<sup>29</sup> P. HÜNERMANN, *Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionem zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente*, in ID.-R. SCHAEFFLER (edd.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg 1987, 47.

bliche, non resta che dare fiducia; una fiducia fondata tuttavia non sullo spessore relazionale, ma sulla inevitabilità del rischio<sup>30</sup>.

Tutto il contrario di un contesto comunicativo positivamente delineato: «se la noia e la monotonia pervadono le giornate di coloro che inseguono la sicurezza, l'insonnia e gli incubi infestano le notti di chi persegue la libertà. In entrambi i casi, la felicità va perduta»<sup>31</sup>. E va perduta la possibilità di comunicare, di dialogare nella verità, come sostiene non senza sarcasmo Odo Marquard: «Se – in riferimento al testo sacro – due interpreti, affermano: “io ho ragione, la mia comprensione del testo è la verità, la verità necessaria alla salvezza”, si può arrivare allo scontro violento». Ma se i due contendenti concordano che «il testo si presta a diverse interpretazioni, sempre nuove e originali», possono iniziare a dialogare «e chi si apre al dialogo non uccide più»<sup>32</sup>.

Rimane soltanto il linguaggio che si parla nel deserto, chiasoso e vuoto, dove «gli oggetti e i contenuti sono diventati indifferenti» e «l'unica domanda riguarda il loro essere “interessanti”»<sup>33</sup>; o il linguaggio di un nuovo inizio, difficile e promettente.

È lo stesso quadro di riferimento cosmologico a dissolversi: «In passato, gli uomini // usavano vedersi come parte di un ordine più ampio. In alcuni casi, si trattava di un ordine cosmico. Questo ordinamento gerarchico dell'universo si rifletteva nelle gerarchie della società umana, ma, nel mentre stesso che ci limitavano, questi ordinamenti davano un senso al mondo e alle attività della vita sociale»<sup>34</sup>.

Anche la comunicazione, allora, viene risucchiata nel mulinello della **società della gratificazione istantanea**.

Essa non nasce da facile edonismo, ma dalla crisi del veritativo<sup>35</sup>, fatto a brandelli dalle teorie estreme del linguaggio e messo ai

<sup>30</sup> Cf. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Oxford 1990 [trad. it., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994]).

<sup>31</sup> Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999, 10; l'Autore prosegue: «gli uomini e le donne postmoderni scambiano una parte delle loro possibilità di sicurezza con un po' di felicità. Il disagio della modernità nasceva da un tipo di sicurezza che assegnava alla libertà un ruolo troppo limitato nella ricerca della felicità individuale. Il disagio della postmodernità nasce da un genere di libertà nella ricerca del piacere che assegna uno spazio troppo limitato alla sicurezza individuale».

<sup>32</sup> O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen* (1987) e *Abschied vom Prinzipiellen* (1991); trad. It. Parziale in *Apologia del caso*, Bologna, 1991, 13.

<sup>33</sup> J.-Fr. LYOTARD, *Moralites postmodernes*, Paris, 1993, 22s.

<sup>34</sup> Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, 4.

<sup>35</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teologia e Filosofia*, Brescia 1999, 12: «La tendenza a congedarsi dai compiti tradizionali della filosofia, di pensare la realtà nel suo complesso, non è da intendere unicamente come una conseguenza all'autonomizzazione delle singole scienze. È piuttosto la dissoluzione della dottrina filosofica su Dio a dover essere riconosciuta come fattore determinante del fatto che ora anche l'unità del concetto di mondo non s'impone più come tema del pensiero filosofico».



marginati dall'impero della tecnica. Si infrange così irrimediabilmente quell'indissolubile nesso tra **parola, evento e comunità**, che traccia le coordinate di plausibilità della comunicazione interpersonale costruttiva.

Dentro la cultura dell'attimo fuggente l'**ephapax di Dio** (e l'**opzione fondamentale della vita come vocazione**) risulta inesorabilmente incomunicabile.

O comunicabile solo antifrasticamente, come parola della croce. Via certamente contro culturale; ma non nel senso di quella spiritualità doloristica, che ha cosparsa di lamentazioni la pietà cristiana. Piuttosto, come aggancio al desiderio di buona salute (si pensi al successo dei serial di ambiente medico) e incardinazione, in esso, del caso serio dell'esistenza. Insomma, la problematica comunicativa interseca continuamente le dinamiche culturali di fondo, e non è affrontabile pastoralmente al di fuori di esse: progetto culturale.

Ciò pone sul tappeto l'affrontamento della problematica legata al **dominio della tecnica**, «quel capovolgimento per cui soggetto della storia non è più l'uomo, ma la *tecnica* che, emancipatasi dalla condizione di mero "strumento", dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario»<sup>36</sup>.

Una cultura delle certezze tangibili, dunque; e, insieme, una cultura della provvisorietà; una cultura esigente di fronte a chi avanza pretese di verità; e, insieme, incline a cercar rifugio nei territori della irrazionalità più conclamata...

E, tuttavia, in questi stessi ambiti si riscontrano aperture che una autentica competenza comunicativa trasforma in sentieri di verità: il fallibilismo popperiano, la salvaguardia del creato, l'inquietante problematica bioetica; il superamento della schizofrenia epistemologica (scienze umane / scienze della natura): «*fides ratione adiuatur et ratio fide perficitur*»<sup>37</sup>.

Viene alla mente la lucida considerazione di Hegel, a proposito della rivendicazione illuministica: «La questione è se però la ragione vincitrice non abbia fatto l'esperienza di quel destino, che la forza vittoriosa delle nazioni barbariche suole subire nei riguardi della debolezza delle nazioni colte... La vittoria gloriosa che la ragione illuminatrice ha riportato su ciò che essa, in base al limitato criterio della sua comprensione religiosa, considerava a sè contrapposto come fede, non è, a pensarci bene, nient'altro che questo: che né il positivo contro cui essa aveva combattuto era religione, nè che essa stessa, che ha vinto, è rimasta ragione»<sup>38</sup>. Il mondo moderno soffre di false identità, perchè, nella quotidianità come nella filosofia, pone come assoluto un condizionato.

<sup>36</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Milano 1999, 37.

<sup>37</sup> UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, I, III, 30 [PL 176, 232].

<sup>38</sup> G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Werke* II, 287s.

A ciò si aggiunge quella **immensa colonizzazione dell'immaginario collettivo**, che si realizza attraverso le modalità della globalizzazione comunicativa. Non esistono tecniche neutrali.

La cultura può esserne messa in difficoltà, in quanto fatto di comunità e di comunicazione. Come quando i legami sociali perdono vigore e declinano in forme di individualismo marcato o di mas-sificazione "inorganica". Media vuoti di qualità e di valore, in cui l'attenzione si polarizza sul virtuale a scapito delle relazioni reali, contribuiscono alla distruzione del tessuto culturale umanistico.

Gli effetti di spaesamento, piazzamento e dislocazione; i mutamenti antropologici connessi al mutamento planetario, che genera "*la solitudine del cittadino globale*" (Z. Bauman, 1999); i processi di migrazione a livello globale; la dialettica tra forze dell'economia globale e interessi delle culture locali; il nodo del diritto planetario, della *global governance*...

Una sfida educativa e civile. Che oggi può essere affrontata pastoralmente soltanto attraverso una nuova e adeguata competenza comunicativa.

Ad una crescente globalizzazione dell'economia e delle comunicazioni si accompagna e fa da contraltare il moltiplicarsi delle differenze e delle divisioni culturali. Dentro le singole società e sullo scenario mondiale. Qui, la rottura della gabbia del bipolarismo ha fatto esplodere conflitti etnici e religiosi, difficili da interpretare innanzitutto e da governare. Scopriamo, sotto quella gabbia, migliaia di gruppi culturali e di popoli diversi, cosicché il tradizionale principio dell'autodeterminazione e della combinazione nazione-stato ora lo consideriamo con maggiore cautela, in maniera più critica. Sembra esaurirsi con ciò la parabola della modernità avviata quando Pico della Mirandola, nell'*Oratio de hominis dignitate* (Orazione sulla dignità dell'uomo), tratteggiò per la prima volta la figura moderna dell'*homo faber*: "creatore di se stesso" a cui "è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole".

L'uomo flessibile contemporaneo è invece smarrito, non sa ciò che lo attende nel futuro, non può, non deve affidarsi a nessuno, perché la competizione lo vieta, non crede quindi che qualcuno possa "aver bisogno di lui". Ma senza responsabilità nei confronti di altre persone, non c'è etica, non c'è narrazione condivisa delle difficoltà, nessun destino condiviso. In queste condizioni la personalità si corrode, si riduce ad un cieco individualismo: l'uomo flessibile è in questo senso il prototipo perfetto di quella "folla solitaria", di cui già si parlò decenni or sono. "Ma una società che non fornisce agli esseri umani ragioni profonde per interessarsi gli uni agli altri, non può mantenere per molto tempo la propria legittimità".

E questo la gente confusamente lo percepisce, esprimendo quel bisogno di "comunità" su cui ritengo si possa e si debba far leva.

### III.

## COMUNICAZIONE E (PRIMA) EVANGELIZZAZIONE

La soap opera all'italiana è il fenomeno televisivo del momento? "Assolutamente sì, e i dati Auditel lo confermano". Così Daniele Carnacina, produttore creativo di *Vivere* e *Centovetrine* per conto dell'ARAN Endemol (la casa di produzione dietro il fenomeno *Grande Fratello*), della quale è responsabile artistico e produttivo per il settore lunga serialità daytime.

Eppure, come sostiene Massimo Rosati, Dio è di nuovo in marcia nella storia degli uomini. Ma – secondo lui (e altri), non positivamente. Nazionalismi religiosi, movimenti fondamentalisti, arrogante presenza delle gerarchie ecclesiastiche... Il pensiero laico reagisce e blinda gli spazi della comunicazione. Ma, anche, li provoca positivamente, come fa per esempio di Rusconi (*Come se Dio non ci fosse: i laici, i cattolici e la democrazia*<sup>39</sup>). Anche se la sua interpretazione del bonhoefferiano *etsi Deus non daretur* pare non discostarsi molto dalla tradizionale richiesta liberale di mettere tra parentesi le "visioni comprensive" (Rawls) della vita buona in nome di un realistico e 'contrattuale' compromesso, tuttavia si incontra – mi pare – con l'invito di Gadamer a capire il bisogno di trascendenza insito in tutto il nostro modo di pensare europeo (*L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*).

A ciò non contribuisce la deriva di certa glossolalia teologica, quella retorica altisonante e rinunciataria che già nel 1977 E. Jünger metteva alla frusta, che certo non somiglia alla umiltà autentica del pensiero come espressa da Berth: «Noi dobbiamo come teologi parlare di Dio. Siamo però uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo sapere entrambe le cose, il nostro dovere e il nostro non potere, e proprio per questo dare onore a Dio»<sup>40</sup>, perché «l'uomo come uomo chiede a gran voce Dio, non una verità, ma la verità, non qualcosa di buono, ma il bene, non delle risposte, ma la risposta, che è immediatamente una con la domanda [...]. Non reclama soluzioni, ma *redenzione* [*Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung*]<sup>41</sup>.

Il tempo che noi viviamo, e che – aggirando una querelle terminologica non del tutto sopita<sup>42</sup> – ci piace chiamare **stagione della modernità declinante**, appare tempo di complessità manifesta e incerta, segnato com'è, da un lato, dalla sottolineata marginalizzazione del fatto cristiano, e, dall'altro, da una diffusa attenzione e sim-

<sup>39</sup> Torino 2000.

<sup>40</sup> K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in J. MOLTMANN (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, I, München, 1996, 199.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 201s.

<sup>42</sup> La denominazione 'post-moderno', 'postmodernità' ecc. è tuttora oggetto di discussione tra gli specialisti.

patia per la dimensione religiosa. Una situazione inedita, un intreccio inusitato e a prima vista paradossale, che potremmo definire – con ossimoro efficace – **a-teismo religioso**. Paradosso solo apparente, tuttavia, se si considera che l'una e l'altra polarità proliferano dal ceppo del pensiero debole, versione morbida e insidiosa di quella venatura nichilista che, inoculata dal grido folle e sinistramente profetico della morte di Dio, marca come tratto saliente la cultura contemporanea.

Dubbio non amletico, peraltro, nella sensibilità culturale contemporanea, dove appare più come campo di oscillazione e di inesausta itinerazione, che non come sofferta interrogazione interiore di fronte alla scelta decisiva dell'esistenza. L'indubbia coerenza del dilemma sul piano della razionalità (non *datur tertium!*) non trova di fatto riscontro esistenziale: l'uomo di oggi – uno nessuno e centomila (Pirandello), uomo senza qualità (Musil) – convive or con l'una or con l'altra situazione (che di presa di posizione non si può propriamente parlare), alternandole e intrecciandole indefinitamente.

Il fenomeno della privatizzazione della religione, del resto già ampiamente annunciato<sup>43</sup>, si associa a un depotenziamento della stessa: non più solo incapacità della religione di influenzare l'agire sociale (i processi sociali si fondano ormai sulla razionalità strumentale), ma anche continua oscillazione nella determinazione personale dei riferimenti e degli orizzonti di senso. Da una visione statica non si passa così a una mobilità esodale, ma, piuttosto, a un vagare smarrito e incerto.

L'incontestabile fallimento della 'profezia' della secolarizzazione – nella sua versione sia sociologica che teologica (Bonhöffer, ripreso da non pochi anche in campo cattolico) – non ri-stabilisce, dunque, la situazione di omogeneità precedente di stampo cristiano, né apre da sé solo a una ripresa di adesione alla parola del Vangelo e alla comunità ecclesiale. Trasforma piuttosto il disincanto annunciato in smarrimento disilluso, per l'evidente incapacità della ragione strumentale di far fronte alla persistente domanda di senso.

Non per questo deve esser sottoscritta «l'idea – centrale nella costituzione stessa della sociologia della religione e della sociologia

<sup>43</sup> Cf. p.e. M. WEBER, *La scienza come professione*, Milano 1997 [München/Leipzig 1919], 129: «Fa parte del destino del nostro tempo [*Es ist das Schicksal unserer Zeit*], con la sua peculiare razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i più alti e sublimi valori si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi vuoi nel regno extramondano della vita mistica, vuoi nel senso di fratellanza proprio dei rapporti interpersonali diretti [*unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander*]. Non è per caso che la nostra arte più alta sia intima e non monumentale, né è per caso che oggi solo nelle comunità più ristrette, nei rapporti da uomo a uomo, in un pianissimo pulsò qualcosa di indefinibile che corrisponde allo spirito profetico che, sotto forma di un fuoco impetuoso, attraversava e rinsaldava un tempo le grandi comunità».

in genere – secondo la quale esiste un'incompatibilità fondamentale tra la religione e la modernità»<sup>44</sup>.

È necessario piuttosto che, confrontandosi con la modernità (classica e ultima), il pensiero teologico e l'azione ecclesiale sappiano uscire dalla falsa alternativa tra la logica del rifiuto e quella dell'adattamento. I rischi di quest'ultima, spesso messi in risalto<sup>45</sup>, non sono certo maggiori della incapacità di collocarsi – con simpatia critica – dentro la temperie culturale del proprio tempo: «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»<sup>46</sup>. Il 'divorzio' tra fede e cultura, infatti (cf EN 20), deve essere interpretato correttamente. Il problema è quello di una fede che fatica a comprendersi entro il paradigma della modernità, e che troppo spesso si esprime in categorie estranee all'uomo contemporaneo. Questo processo ha radici lontane; e a lungo si è consumato nei santuari della cultura (dotta), da cui la fede cristiana soffre un ostracismo secolare... Solo ora, però, che la modernità, ormai nei suoi esiti estremi e cangianti, raggiunge e segna di sé la mentalità diffusa nei suoi strati più ampi e popolari (sia pure in forme non sempre rispondenti ai parametri e ai pronostici degli 'intellettuali'), solo ora tale estraneità viene colta in tutta la sua inquietante portata per il vissuto ecclesiale.

Il fatto che questo fenomeno – alienazione culturale – tenda oggi ad aggredire non solo la fede e la Chiesa, ma, più trasversalmente, tutte le realtà istituzionali storiche non è di grande consolazione, né può indurre a un attendismo rassegnato.

Né maggiore consolazione proviene dal fallimento della 'profezia' della secolarizzazione. Il cosiddetto ritorno del sacro ne segna la definitiva smentita, o non, piuttosto, una necessaria correzione, insieme a una non meno inquietante, anche se parziale, conferma? Se per fine della religione si intende, con Marcel Gauchet, «la fine del ruolo di strutturazione dello spazio sociale»<sup>47</sup> che essa ha svolto nell'insieme delle società conosciute fino alla nostra, non si potrà

<sup>44</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia 1989, 165.

<sup>45</sup> Cf. il teologo anglicano W. R. INGE: «Colui che desidera sposare lo spirito del tempo si ritrova presto vedovo» (citato in P. L. BERGER, *Una gloria remota, Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Mulino, Bologna 1994, 16s.).

<sup>46</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale*, 16 gennaio 1982, 2; Lo richiamava con lungimiranza già negli anni '50 J. Moltmann: «la nostra situazione potrebbe oggi essere definita da una altrettanto pericolosa "perdita dell'orizzonte", dell'orizzonte della realtà secolare, storica spirituale... Che l'annuncio della rivelazione sia irrelato alla realtà secolare è oggi spaventosamente manifesto. E tuttavia non v'è centro senza orizzonte, non c'è centro senza circonferenza, e – parlando concretamente – no c'è Cristo senza la sua regale signoria secolare e corporale» (J. MOLTMAN, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhöffer*, in *Die mündige Welt* III, 43).

<sup>47</sup> M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985, 233.

facilmente negare che tale fenomeno non è sostanzialmente modificato dalla ripresa di interesse per la dimensione religiosa dell'esistenza, tantomeno dal sorgere disperso di molteplici forme di nuova religiosità<sup>48</sup>.

L'opinione degli analisti è, sotto questo profilo, convergente e consistente<sup>49</sup>. Chiudere gli occhi, negare o minimizzare, significa nutrire la pastorale di illusioni, che declinano rapidamente in rassegnata ripetizione.

Si inserisce qui l'esigenza della **nuova evangelizzazione**. Essa indica l'esigenza di un ripensamento in radice di tutte le forme e figure dell'azione pastorale; ancor prima e più radicalmente, della mentalità e dello stile che vi presiedono. Si iscrive qui – nella forma saliente del progetto culturale – **la riflessione teologica sulla comunicazione**.

### Figure di (prima) evangelizzazione

La prima evangelizzazione – intesa come proposta coerente e sapiente dal Vangelo in terre di antica cristianità, ma di desertificata adesione di fede – è modalità prioritaria di nuova evangelizzazione e suo colore dominante.

Indico qui schematicamente tre figure che strutturano l'intero percorso della prima evangelizzazione nell'orizzonte della nuova evangelizzazione.

#### 1. Praeparatio evangelica

È il momento in cui i processi di inculturazione della fede si manifestano soprattutto come capacità di innervare le realtà socio-culturali sul piano della persona (mentalità) e della società (strutture e costume). Dalla visione cristiana del mondo e della vita scaturiscono prospettive e progetti di valore per l'uomo e la società: nei campi della educazione, della coltivazione del sapere, delle espressioni artistiche, della edificazione della società, della strutturazione dell'economia e del lavoro... I cristiani, nutriti dalla parola della

<sup>48</sup> Cf. p.e. B. WILSON, *The Social Dimensions of Sectarism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford 1990: i nuovi movimenti religiosi non sono una smentita della secolarizzazione, ma una sorta di 'uscita di sicurezza' immaginaria dalla crisi della modernità. Per questo sarebbe estremamente rischioso illudersi e seguire la strada del 'ritorno del sacro': la sua verità è solo quella antropoteologica dell'*inquietum est cor nostrum* agostiniano; che non certifica automaticamente le vie disperse che essa assume sul piano psicosociale.

<sup>49</sup> Cf. p.e. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde...*, 232: «Noi siamo votati a vivere ormai a nudo nell'angoscia ciò che fu più o meno risparmiato dagli inizi dell'avventura umana dalla grazia degli dei»; B. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna 1996, 60: «la religione risulta essere di importanza minima rispetto al funzionamento dell'ordine sociale... Il sistema sociale funziona senza legittimazione religiosa; una gran parte della popolazione cerca nella religione solamente un appoggio occasionale e talvolta neanche quello. Eppure è chiaro che le cose vanno tutt'altro che bene nell'andamento della società contemporanea».

fede, si fanno promotori di vera umanità e di autentico progresso: non come tutori o censori che guardano dall'esterno, ma come protagonisti che si pongono nell'intreccio dei fenomeni socioculturali e li innervano con proposte ricche di spessore, capaci di attrarre e ottenere consenso per il loro alto livello qualitativo.

Tutto ciò non si declina fuori o a fianco dell'azione ecclesiale, ma appartiene alla tradizione autentica della evangelizzazione<sup>50</sup> e si radica in una precisa e ineccepibile prospettiva cristologica<sup>51</sup>. Entrano infatti in questo orizzonte molti capitoli della pastorale ordinaria, quali la famiglia, la scuola, il lavoro, la salute... Più complessivamente vi si riconduce l'impegno per la cultura, su cui torneremo.

L'azione penetrante di *praeparatio evangelica* è dunque rivolta anzitutto al mondo dei non credenti; ma è capace di sostegno e illuminazione anche per chi versa in situazione di fede dubbiosa e incerta, e per il credente che respira l'atmosfera del nostro tempo e si sente fragile se non sostenuto dalla manifesta capacità della fede di essere fattore di rinnovamento e costruzione della città dell'uomo.

## 2. Prolegomena fidei

È il momento delle prime parole in cui emerge e si fa chiara l'istanza di esprimere il Vangelo di sempre nel 'qui e ora' di una cultura storica: i processi di inculturazione della fede assumono la figura della interculturazione, intesa come proposta esplicita, convincente e avvincente, delle ragioni della fede, dei suoi contenuti fondamentali e delle sue esigenze basilari. Nel tempo dello smarrimento e dell'incertezza, questa preoccupazione non certo nuova assume carattere di urgenza: la prima evangelizzazione gioca qui una delle sue partite più difficili: i processi di estraneazione dei linguaggi della teologia e dell'annuncio, l'ombra gettata dai 'maestri del sospetto', una perdurante e diffusa sensazione di *déjà vu*, di immagini ingiallita, preziosa magari, ma museale... Le difficoltà toccano il

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum apostoli*, 27: «Attuando il proprio carisma, Cirillo e Metodio recarono un contributo decisivo alla costruzione dell'Europa non solo nella comunione religiosa cristiana, ma anche ai fini della sua unione civile e culturale. Nemmeno oggi vale un'altra via... Essere cristiani nel nostro tempo significa essere artefici di comunione nella Chiesa e nella società».

<sup>51</sup> Cf. C. Card. RUINI, *Intervento conclusivo al Convegno ecclesiale di Palermo*, 7: «Dalla centralità di Cristo si può ricavare un orientamento globale per tutta l'antropologia, e così per una cultura ispirata e qualificata in senso cristiano. In Cristo infatti ci è data un'immagine e un'interpretazione determinata dell'uomo, un'antropologia plastica e dinamica capace di incarnarsi nelle più diverse situazioni e contesti storici, mantenendo però la sua specifica fisionomia, i suoi elementi essenziali, i suoi contenuti di fondo. Ciò riguarda in concreto la filosofia come il diritto, la storiografia, la politica, l'economia... questa interpretazione cristiana dell'uomo è un processo sempre aperto e mai compiuto».

nerbo stesso della proposta cristiana e la sua capacità di dirsi in modo chiaro e persuasivo. L'esigenza è sentita (si veda l'accoglienza del *Catechismo della Chiesa Cattolica* al suo primo apparire); è sapienza e responsabilità pastorale comprenderne le pieghe complesse e rispondervi con modalità adeguate. Ogni cura deve essere posta perché la parola del Kerygma risuoni con la sua forza di interpellazione esistenziale: cura che non dà alla Parola una efficacia che le è nativa e propria, ma ne favorisce le condizioni umane di ascolto e accoglienza.

Nel nostro tempo, peraltro, questo è volto anche a consolidare la fede iniziale e l'appartenenza cristiana del credente.

### 3. *Intellectus fidei*

È il momento dell'approfondimento organico e sistematico della Verità cristiana, che la prassi pastorale conosce da sempre: la catechesi, come azione volta a dare figura e nutrimento alla mentalità di fede; a condurre dal sapere alla sapienza e alla vita cristiana testimoniale; a formare l'identità cristiana del soggetto e favorire il suo inserimento da protagonista nella vita della Chiesa e della società. Si lascia così il mare aperto della prima evangelizzazione per entrare nella casa, dove il Maestro raccoglie e ammaestra i discepoli (Cf Mc 4,11s). Ma anche in questo ambito, la tonalità di 'prima evangelizzazione' rimane viva: per la temperie critica del momento presente, segnato da un dubbio non solo metodico; per l'esigenza sempre più pressante che ogni cristiano sia in grado di rendere ragione della propria scelta di fede; per quella umiltà vera che riconosce nella fede un dono da accogliere ogni giorno, e mai un possesso presuntuosamente acquisito.

In tutte queste configurazioni – qui formalmente ma non formalisticamente schizzate – è decisiva la capacità comunicativa. L'opera urgente, delicata e ardua di inculturazione della fede, si configura infatti :

◇ dialogo culturale: confronto, rispettoso e chiaro, come apertura e processo nel cammino verso la verità;

◇ discernimento culturale: valorizzazione, purificazione, arricchimento delle realtà culturali storiche;

◇ elaborazione culturale: dinamismo creativo di produzione di culture che, nella loro tipicità, siano cristianamente qualificate e portino la forza rinnovatrice del Vangelo dentro le più intime giunture della storia.

Il trinomio pastorale della nuova evangelizzazione e la sua valenza comunicativa intersecano dunque e rinnovano tutta l'impostazione dell'azione ecclesiale.





# precarietà e trasfigurazione nel cinema di ricerca

Prof. DARIO EDOARDO VIGANÒ - Docente di comunicazione sociale presso l'Istituto Pastorale "Redemptor Hominis" della PUL e responsabile settore cinema dell'UNCS

## La prospettiva

*Precarietà e trasfigurazione nel cinema di ricerca* rimanda da subito ad uno specifico tecnico, evoca immediatamente una modalità di rappresentazione che è appunto il cinema della ricerca formale e della sperimentazione narrativa.

È necessario pertanto sgombrare il campo da possibili equivoci: nostro interesse, in questa sede, non è il cinema di sperimentazione, di ricerca formale, bensì il cinema capace di andare *alla ricerca*, il cinema che è *ricerca di* e il cinema che si fa ricerca. Del resto quando il linguaggio cinematografico non è in qualche modo solo convenzione narrativa e/o artificio narcisistico, è sempre alla ricerca. Alla ricerca appunto di una espressione nuova che sappia alludere, evocare, farsi *mashal*, parabola.

In altre parole l'interesse è indagare la struttura narrativa di quel cinema non rassicurante e che vive i ritmi delle inquietanti domande. Il cinema che non riposa mai su un senso ostentato ma il cinema che reclama con forza la cooperazione di un lettore/partner intelligente e acuto, capace di far risuonare la sinfonia delle armoniche dentro un preciso cammino ermeneutico.

## Della polarizzazione

### Precarietà

«Dopo questi fatti il Signore parlò in visione ad Abram: Non temere – gli disse – io ti proteggerò come uno scudo. La tua ricompensa sarà grandissima.

Ma Abram rispose: Signore, mio Dio, cosa mai potrai darmi, dal momento che non ho figli? Oramai sto per andarmene e l'erede in casa mia sarà Eliezer di Damasco. Ecco tu non mi hai dato nemmeno un figlio, – continuò a dire Abram, – e così un servo della mia famiglia sarà mio erede!» [Gen. 15, 1-3]

Lot, «nipote di Abram, figlio di suo fratello» [Gen. 14,12] era partito con Abramo da Ur dei Caldei per raggiungere Canan. Dopo la morte del padre, Lot è diventato parte della famiglia di Abramo, rappresenta per quest'ultimo l'unica speranza per un futuro. Abramo, alla notizia del rapimento di Lot da parte dei re, si sente minacciato nella sua carne, tanto più che lui non ha figli e Sara è sterile.

Stanno dunque toccando Abramo in ciò che ha di più caro e Dio combatte i re a suo fianco. Si rivela come colui che è scudo, protezione e Abramo sperimenta un Dio che gli si fa accanto, un Dio di cui ci si può fidare. Insieme però Abramo sperimenta che quel Dio che lo ha fatto uscire da Ur dei Caldei consegnandogli la promessa di una discendenza, è lo stesso Dio che ora non mantiene la parola. Per questo Abramo prega dicendo: «Signore, mio Dio, cosa mai potrai darmi, dal momento che non ho figli? Oramai sto per andarmene e l'erede in casa mia sarà Eliezer di Damasco. Ecco tu non mi hai dato nemmeno un figlio, e così un servo della mia famiglia sarà mio erede».

Abramo sperimenta così la precarietà della sua esistenza, coglie Dio come non fedele alla sua promessa. Proprio dalla percezione della precarietà della sua esistenza nasce la preghiera di domanda.

Siamo giunti a evidenziare la suggestiva partecipazione semantica del termine precarietà al termine preghiera<sup>1</sup> quasi a dire che la percezione dell'uomo di sentirsi minacciato non può che dirsi nella parola della preghiera. E poiché la preghiera è parola di attestazione della relazione con Dio, la precarietà è dimensione propria dell'umanità, è modo dell'essere uomini e dell'essere donne.

Nella fede, nel rapporto assoluto e unico con il Padre, l'uomo sperimenta la propria debolezza, misura i propri limiti.

Anche il cinema sperimenta la precarietà di una distanza, di una annunciata ed inesorabile perdita di sé. Esso è fragile strumento nell'effimero della pellicola e nella difficoltà della conservazione. Il cinema è per natura suo precario. Basterebbe ricordare l'indiscussa opera del cinema muto, *La passione di Giovanna d'Arco* di Carl Theodor Dreyer, e il suo travaglio<sup>2</sup> per cogliere «l'essenza seducente ed effimera del cinema, la natura inevitabilmente *transeunte* delle immagini in movimento. Non solo le vecchie pellicole di nitrato di cellulosa sono facilmente combustibili, ma il cinema *tout court*, anche nell'epoca della sua riproducibilità elettronica, sembra destinato ad un'esistenza labile che spesso non lascia che l'ombra di un'emozione o il barlume di un ricordo»<sup>3</sup>.

Il cinema come traccia di una debole memoria, ma anche un cinema che riflette l'umanità precaria appunto quando non si tratta di cinema di convenzione.

<sup>1</sup> «L'etimologia del termine preghiera ci fa risalire a *precarius* e ci rinvia alla situazione di precarietà, di bisogno dell'uomo che nel mondo si sente minacciato». Cfr. E. Bianchi (a cura di), *Il libro delle preghiere* Einaudi, Torino 1997, p. XII.

<sup>2</sup> M. DROUZY, *Giovanna d'Arco in preda al boia. L'incredibile vicenda della pellicola* in A. Martini (a cura di), *Il cinema di Dreyer. L'eccentrico e il classico*, Marsilio Editori, Venezia 1987.

<sup>3</sup> M. COLUMBO, *La passione e il mistero. Il cinema di Carl Theodor Dreyer* in D. E. VIGANÒ (a cura di), *Il cinema delle parabole*, Effatà, Torino 2000, Vol. 2, p. 11.

## Trasfigurazione

«Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui. Pietro prese allora la parola e disse a Gesù: “Signore, è bello per noi restare qui; se vuoi, farò qui tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia”. Egli stava ancora parlando quando una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra. Ed ecco una voce che diceva: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo”. All’udire ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore. Ma Gesù si avvicinò e, toccatili, disse: “Alzatevi e non temete”. Sollevando gli occhi non videro più nessuno, se non Gesù solo» [Mt 17, 1- 8].

Nelle teofanie bibliche «tutti sanno *dopo*; il riconoscimento è memoria storica. *Sono visti* da Dio, sono oggetto più che soggetto della visibilità. [...] Nella pericope del Vangelo invece l’azione del dramma è atto riflessivo, soggetto e oggetto si scambiano nell’e-venire, nel trasformarsi, nel guardare tra interno ed esterno in cui ciascuno è soglia, o interfaccia. L’attualizzarsi non è lasciato a un *dopo*, a una sospensione di vita [...]. È riconoscimento *al presente*»<sup>4</sup>.

L’accesso volutamente periferico e comunque non certamente biblico all’epifania del Tabor, perfetta esegesi al Padre della creatura<sup>5</sup>, mostra come essa sia «protodispositivo dell’immaginario [...]; know how, conoscenza che abilita, chiave di accesso alla navigazione, più che oggetto di conoscenza in sé; ipertesto, non *Summa enciclopedica sacra*»<sup>6</sup>.

La Trasfigurazione è momento di svelamento ma insieme di nascondimento al punto tale che Pietro fraintende e non comprende. Rivelandolo, ambigua. Del resto tutto avviene nell’ambiguità della luce che mentre illumina, acceca.

Anche il cinema ha a che fare con la luce: «il film è costruito di luci e di ombre, ma soprattutto di tagli, di “sforbiciate”, di montaggio. Di momenti “critici” appunto. Ma anche la vita dell’uomo è fatta di continui tagli, da un tagliare con situazione precedenti, da un comporre la propria esistenza secondo dei percorsi creati da desideri, immaginazioni, sensibilità, storie personali.

Così il film diventa metafora dell’esistenza dell’uomo, parabola della vicenda storica delle persone.

<sup>4</sup> L. VALERIANI, *Dentro la trasfigurazione. Il dispositivo dell’arte tra cibercultura e Vangelo*, Costa&Nolan, Ancona-Milano 1999, p. 27.

<sup>5</sup> Cfr. G. VATTIMO, *L’angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

<sup>6</sup> L. VALERIANI, *Dentro la trasfigurazione*, op. cit., p. 16.

L'atto critico dello "sforbiciare" è sempre un atto "politico". Nel senso che non è per nulla indifferente come, dove e quando tagliare. Il taglio, la crisi, appunto, è gesto di umanità proprio perché [...] è un atto di libertà, e per questo di responsabilità»<sup>7</sup>.

## Del metodo

Trasfigurazione e precarietà: instabile e complesso tragitto, avventura negli interstizi carsici del testo, cammino ermeneutico in cui «a volte accade che la rappresentazione renda opaca l'apparizione, che lo schermo si oscuri; quando nella rappresentazione figurativa diventa forte non tanto l'elemento astrattivo--concettuale in sé, ma quello più propriamente scritturale: legato cioè al mezzo creativo lineare-grammaticale della scrittura, capace di mediare cerebralmente l'emotività della presenza e metabolizzare intellettualmente il "perturbante" del faccia a faccia con l'Altro»<sup>8</sup>.

*Ricerca di Dio e comunicazione:* questo l'orizzonte dell'area nella quale si pone questa riflessione, ovvero come raccogliere, nella struttura narrativa del cinema, quei segnali di possibili rimandi ad una riflessione che si affacci sulla teologia.

L'intersezione tra racconto cinematografico e possibile apertura alla riflessione teologica non va ricercata nel segno dell'evidenza, ovvero in quella produzione che offre «una versione del cristianesimo innocua ed incapace di arrecar noia ad alcuno, diretta a schiodare Cristo dalla croce e a renderlo igienico e piacevole»<sup>9</sup>. Neppure ricorrendo a letture tematiche compiendo ingiustificate riduzioni a tema di opere senza rendere ragione della poetica e della complessità di un autore.

Per evitare l'abisso della lettura pre-testuale e il suo epilogo ideologico dell'interpretazione pretestuosa, è necessaria una breve incursione di tipo metodologico.

Senza pretesa di ricomporre quadri di approccio semiotico al testo, sarà sufficiente richiamare che «ogni testo contiene in sé, accanto ai valori semantici propri ai singoli enunciati e alle loro interrelazioni, precise indicazioni relative alla fase della sua enunciazione: si tratta di tracce del soggetto enunciatore, di istanze relative alla ricezione, che appartengono alla strategia discorsiva motivante la relativa produzione di senso»<sup>10</sup>.

Un testo dunque non contiene solamente un sapere ma anche delle istruzioni d'uso le quali autorizzano cammini erme-

<sup>7</sup> D. E. VIGANÒ, *Il cinema segno della crisi*, in R. Candia (a cura di), *Religione e media*, Edizioni Cinit, Venezia 1997, pp. 29-30.

<sup>8</sup> L. VALERIANI, *Dentro la trasfigurazione*, op. cit. p. 33.

<sup>9</sup> F. CACUCCI, *Teologia dell'immagine*, Bari 1971, p. 234.

<sup>10</sup> G. BETTETINI, *La conversazione audiovisiva: problemi dell'enunciazione filmica e televisiva*, Bompiani, Milano, 1988, p. 69.

neutici pertinenti e ne sanciscono l'esclusione di altri; le tracce dell'enunciatore indicano e negoziano con il partner del testo le mosse interpretative.

Il cinema di cui vogliamo interessarci è quello che è *alla ricerca di*, il cinema non convenzionale. Potremmo parlare di cinema parabolico, quello che sancisce prossimità carsiche e che segna occasioni di relazione.

Infatti «il linguaggio metaforico istituisce una “prossimità” tra significazioni che erano fino a quel punto distanti. Ora dico che è da questa prossimità che sorge una nuova visione della realtà, che non si manifesta in una visione ordinaria legata all'uso ordinario delle parole. È dunque funzione del linguaggio poetico quella di indebolire la referenza di primo ordine del linguaggio ordinario per consentire a questa referenza di second'ordine di farsi avanti»<sup>11</sup>.

Quanto afferma Ricoeur è oggi maggiormente complicato per il fatto che il profilo del soggetto enunciatore nasconde se stesso all'interno del testo. Come ricorda Turchetta, «l'autore della narrativa moderna fa di tutto per dissimulare e frammentare il punto di vista del proprio *alter ego* testuale, disseminandolo ambiguamente nel mare in tempesta delle focalizzazioni. [...] Il suo scopo non è certo quello di lasciare il lettore in stato confusionale: egli chiede invece al lettore un maggior impegno mentale per ricollocare in modo corretto la voce e i punti di vista; in cambio gli offre un testo capace di produrre una grande complessità di senso»<sup>12</sup>.

Un esempio che certamente è nella memoria di tutti e che dice questa continua sottrazione del punto di vista nel punto di non-vista e che ci aiuta a comprendere come siano proprio le istanze narrative interne al testo a guadagnarci una lettura corretta e non ideologica, è l'ultimo film di Ridley Scott, *Il Gladiatore* per il quale è fin troppo facile dire che narra storie dell'antica Roma. Non c'è realismo, non ci sono dati storicamente attendibili: abbiamo maschere, acconciature, esibita inattendibilità. Per questo il film di Scott nulla ha a che fare con la storia; il regista non vuole ricostruire Roma ma «disegna un paradigma architettonico molto post-moderno in cui mette in scena, enfatizzandole, tutte le pratiche dello spettacolo su cui [...] l'Occidente ha costruito le sue pratiche di potere. Poi, bruscamente, chiude il suo film su uno sguardo “altro”: quello del gladiatore africano che seppellisce i feticci di Maximus nella terra, quasi gettando i semi di un nuovo possibile rapporto con il proprio sguardo»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 93.

<sup>12</sup> G. TURCHETTA, *Il punto di vista*, Laterza, Bari 1999, pp. 86-87.

<sup>13</sup> G. CANOVA, *Ridley Scott: la science fiction del passato in Duel*, n. 80, Maggio 2000, p. 21.

La stessa struttura narrativa del film ci guadagna così un percorso di senso che è quello di una riflessione sulla società dello spettacolo. Infatti Scott, come spesso avviene per i suoi film, gioca su piani sovrapposti dove la storia dei due antagonisti è la storia dell'uno e del suo doppio: «Commodo e Maximus, l'imperatore tiranno e l'ex-generale divenuto gladiatore ribelle. Die destini incrociati, due percorsi chiasmici: uno (Commodo) è lo Spettatore che scende nell'arena e sogna di diventare il divo dello spettacolo di cui è anche produttore, l'altro (Maximus) è l'attore condannato ad essere solo un oggetto scopico passivo, ma che rivendica il diritto a ridiventare un soggetto, e a poter rivolgere il proprio sguardo sulle rappresentazioni che contribuisce a realizzare»<sup>14</sup>.

## Dei percorsi

Raccogliamo solo a mo' di esempi, due parabole cinematografiche classiche: Robert Bresson e Carl Theodor Dreyer.

### Robert Bresson<sup>15</sup>

Non si tratta di presentare l'opera e la poetica di Bresson. Vogliamo sottolineare alcune brevi indicazioni che possono aiutarci poi ad una lettura della parte finale del film *Mouchette*.

Esiste una attitudine di fondo in Bresson che è appunto quella di interpretare il film come un esercizio spirituale, «capace di dischiudere, per vie destinate a rimanere misteriose, una *visione* improvvisa, un'illuminante *epifania* delle cose: non le cose così come sono oggi, appiattite da una visibilità diffusa che vuol dire invisibilità, ma come erano "prima di Babele", prima che si contaminasse con la confusione dei linguaggi»<sup>16</sup>.

Del resto i progetti lungamente coltivati e mai realizzati (una sorta di trasfigurazione anche questa?) riguardano rispettivamente *Genesi* e l'autore degli *Esercizi spirituali*, Ignazio di Loyola. Due pilastri della riflessione e della prassi bressoniana che denunciano l'idea del cinematografo come creazione ed esercizio spirituale.

*Ricerca di Dio e comunicazione.* Rendere ragione della dimensione spirituale di Bresson non è cosa semplice né scontata. Infatti essa «non si riferisce solo (o soltanto) alle vicende narrate o alle tematiche che affronta [...] ma [...] neppure al rigore e all'essenzialità

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>15</sup> Tra i molti saggi segnaliamo: S. ARECCO, *Robert Bresson. L'anima e la forma*, Le Mani, Genova 1998; R. DE GAETANO, *Robert Bresson. Il paradosso del cinema*, Bolzoni, Roma 1998; A. FERRERO, *Robert Bresson, Il Castoro Cinema*, La Nuova Italia, Firenze 1976; R. PRÉDAL, *Tutto il cinema di Robert Bresson*, Baldini & Castoldi, Milano 1998.

<sup>16</sup> S. ARECCO, *Robert Bresson. L'anima e la forma*, Le Mani, Genova 1998, pag.16.

che contraddistinguono una ricerca formale»<sup>17</sup>. Possiamo invece affermare che «il cattolicesimo di Bresson è un linguaggio per esprimere una certa visione dell'azione umana, anziché una “posizione” dichiarata»<sup>18</sup>.

Certo il cinema di Bresson è un cinema di continua visita della precarietà e della sua trasfigurazione: i suoi personaggi sono abitati dalla sconfitta, dal dolore ma questo elemento di precarietà rivela qualcosa continuamente eccedente che può essere percepito solo nell'ascolto di un mistero.

Così la parabola del sacro nel mondo di Bresson, popolato com'è da «vittime sacrificali che sembrano perdere progressivamente il senso del loro sacrificio»<sup>19</sup> è una parabola discendente «che si potrebbe tracciare partendo dal sacrificio della novizia del primo film [...] all'abisso di insensato dolore che prova e che provoca l'innocente ingiustamente accusato di spacciare banconote false che arriva a rendersi colpevole di efferati omicidi nell'ultima opera»<sup>20</sup>.

In forma esemplare prendiamo in esame *Mouchette* (1967). È un film «sulla delusione di uno sguardo puro che, posandosi sul mondo ed essendone irrimediabilmente offeso, ferito, se ne ritrae con una separazione irrevocabile e definitiva»<sup>21</sup>. Ai meno avveduti il film può apparire anche come la storia inevitabile del degrado di una ragazza costretta a vivere in un ambiente segnato e ferito dalla povertà con segni evidenti nell'alcoolismo e nelle tare ereditarie.

Del resto «*Mouchette*, come molti personaggi bressoniani, confessa subito, al suo primo apparire, la sgradevolezza di chi è “diverso” e destinato al martirio. A scuola [...] è una presenza indisponente, indocile al freno di una maestra-aguzzina: una stonatura la sua voce rauca, che non si fonde con quelle ubbidienti e compunte delle altre ragazze che lei bersaglia, nascoste da una siepe con palline di fango».

Anche questo personaggio così fangoso, Bresson riesce a trasfigurarlo costruendo un continuo ribaltamento «per cui il suo essere attivamente (in “rivolta” contro tutto e tutti) trova un sistematico contraltare nel fatto che tutto le si rivolta contro (a scuola stona la canzone per esprimere la sua opposizione, ma quando canterà con grande dolcezza la stessa canzone per l'epilettico ne riceverà in cambio la violenza carnale). Le stesse virtù incarnate dalle tre donne che la ragazza incontra dopo la morte della madre si configurano come “rovesciate”: la droghiera incarna una parvenza di *carità* che non rinuncia a giudicare e a condannare; la moglie

<sup>17</sup> E. ALBERIONE, *Robert Bresson. Quattro parabole di un sognatore* in D. E. VIGANÒ (a cura di), *Il cinema delle parabole*, Effatà, Torino 2000, Vol. 2, p. 38.

<sup>18</sup> S. SONTAG, *Contro l'interpretazione*, Milano 1967, p. 269.

<sup>19</sup> E. ALBERIONE, *Robert Bresson*, op. cit., p. 55.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> A. FERRERO, *Robert Bresson*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 73.

del guardiacaccia (che pure rimprovera al marito di preoccuparsi degli animali, ma di non fare nulla per la ragazza) rappresenta una finta *speranza*, perché di fatto rinuncia a combattere; la vecchia dedicata al culto dei morti rappresenta una fede inerte, che non riguarda più la vita»<sup>22</sup>.

La tensione maggiormente problematica emerge nella scena del suicidio<sup>23</sup>. Mouchette si trova in mezzo ad una battuta di caccia e per evitare il rischio di essere colpita si allontana. Potremmo dire che la situazione è quella di una vita assediata dalla morte. Mouchette giunge poi al luogo dove compirà il suo estremo gesto e prepara il rito sacrificale come fosse un battesimo: il vestito bianco e l'acqua per l'immersione. La situazione è la morte – prossima – assediata da simboli di vita.

Già a questo livello il sacro viene rappresentato come caratterizzato dalla contiguità tra vita e morte.

Si lascia rotolare, poi si rialza e cerca di attirare l'attenzione di un contadino che la saluta allontanandosi. Torna nuovamente a rotolarsi ma gli arbusti sembrano volerla trattenere da quel sacrificio volontario mentre la società – il contadino – si è ormai congelata da lei.

Poi per la terza volta – il numero non è certo un caso – Mouchette rotola e finisce nello stagno mentre Bresson sottrae il sacrificio all'ambito del reale/visibile e lo trasporta su un piano che è ancora reale ma che diventa essenzialmente simbolico. Quello che poteva apparire una pulsione regressiva di fronte all'insostenibilità dell'esistenza viene trasfigurato dal *Magnificat* di Monteverdi che colloca la morte di Mouchette nel percorso e nel mistero dell'economia della salvezza cristiana.

### Carl Theodor Dreyer

«Il lavoro del cinema – dice Dreyer – non deve essere inteso come un lavoro di tipo industriale. Il regista deve considerarlo un gioco, un gioco meraviglioso, o, se lo preferisce, come un “sogno da desti”, perché un tale sogno fa sì che gli elementi del bello siano intrisi d'irrealtà e quindi, una volta realizzati in film, distacchino l'azione dalla banalità quotidiana per renderla al prodigioso mondo della poesia»<sup>24</sup>. Il cinema del severo danese attraverso l'astrazione, opera di continua sottrazione e purificazione, fa sì che i suoi film non siano solo visuali ma spirituali.

Semplificazione e purificazione: la forza del cinema di Dreyer che Francois Truffaut descrive così:

<sup>22</sup> E. ALBERIONE, *Robert Bresson*, op. cit., p. 56.

<sup>23</sup> Cfr. A. FERRERO, *Bresson*, op. cit., pp. 79 ss.

<sup>24</sup> C. T. DREYER, *Introduzione a un dizionario del cinema* (1966) in *Id.*, *Cinque film*, Einaudi, Torino 1967, p. 456.



«Se penso a Carl Dreyr, la prima cosa che mi viene in mente sono immagini bianche, gli splendidi primi piani silenziosi si *La passion de Jeanne d'Arc* [...] i gemiti atroci del Dottore la cui ombra accartocciata scompare nel depisto di farina in *Vampyr* [...], *Dies irae*, nel quale si può vedere uno dei più bei nudi della storia del cinema, il nudo meno erotico e più carnale, intendo dire il corpo bianco di Marthe Herloff, la vecchia che viene bruciata come strega»<sup>25</sup>.

Per affrontare il *cinema dell'invisibile* che pretende assoluta unicità, è necessario evitare sia l'atteggiamento di cieca riverenza sia quello di miope distrazione. In altre parole è necessario assumere quella che Barthes chiama "distanza amorosa", ovvero quello spazio che senza renderci estranei ci permetta di tornare a vedere il cinema di Dreyer.

La complessità dell'opera di Dreyer necessita una prosettiva. David Bordwell<sup>26</sup> suggerisce tre modelli interpretativi: una interpretazione religiosa secondo la quale Dreyer con il suo cinema cerca di rendere visibile la dimensione dell'Altrove, di rivelare lo spirituale; una lettura umanistica e una interpretazione estetica che tende a leggere il percorso dreyeriano come una ricerca eminentemente stilistica.

«Ho l'impressione – afferma Citati – che Carl Theodor Dreyer sia rimasto finora, racchiuso in una formula. Non è possibile circoscriverlo: imporgli un contenuto, un tema, un genere, una forma. Qualsiasi cosa affermi in un film, nel film successivo la contraddice. Qualsiasi luce splenda, si rispecchia in una tenebra. Come tutti i grandi artisti, possiede una fantasia multiforme: ognuna delle sue opere rappresenta una novità assoluta, perché muta radicalmente il punto di vista, la concezione del mondo, lo stile. Nella sceneggiatura di *Dies irae* c'è una frase memorabile. Mentre attraversa la campagna notturna, Absalon dice al sagrestano: "Guarda il cielo, le nuvole...sono come una strana scrittura". Il sagrestano risponde: "Il dito del Signore che scrive!". E Absalon: "Ma chi sa decifrarla?". Dreyer non ha fatto che questo: cercare di decifrare la scrittura di Dio. In questa ricerca ha impegnato il suo disperato romanticismo: l'infinito senso di colpa, l'exasperazione, l'amore estremo, la vocazione tragica, la tensione, il coraggio intellettuale, il senso assoluto della forma. Alla fine chinò il capo. Per quanto avesse cercato e provato e riprovato ancora, la scrittura del Signor era rimasta indecifrabile»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> F. TRUFFAUT, *I film della mia vita*, Marsilio Editori, Venezia 1978, p. 62.

<sup>26</sup> Cfr. D. BORDWELL, *The Film of Carl-Theodor Dreyer*, University of California Press, 1981, pp. 1-3.

<sup>27</sup> P. CITATI, in *La Repubblica*, 25 aprile 2000, p. 38.

Le domande di Absalon e i suoi dubbi sono gli stessi di Dreyer, e ne percorrono l'intera sua opera.

Il severo cineasta danese ha scandagliato il mistero con tutte le possibilità che il mezzo cinematografico gli offriva, anche a costo di una disomogeneità stilistica che si rivela non solo nel complesso della sua opera ma anche all'interno di uno stesso film. Paul Schrader, che prima di diventare regista è stato un ottimo critico, parla di «stile trascendentale che tende verso l'ineffabile e l'invisibile». In aderenza alle tensioni spirituali che lo hanno mosso, Dreyer rimanda al piano emozionale il compito di sciogliere le tensioni conflittuali e le contraddizioni irrisolte.

Abbiamo parlato di due maestri del cinema classico, ma non possiamo escludere altro cinema d'autore contemporaneo. Tra questi possiamo annoverare certamente Lar Von Trier e il suo manifesto *Dogma 95*<sup>28</sup> dove appunto la cifra stilistica è quella di andare verso la sgradevolezza del mondo sussultorio, di un mondo continuamente in balia dove nulla è confortante e rassicurante. Una scrittura che troverà concretezza ne *Le onde del destino*, Gran Premio della Giuria di Cannes del 1996 ma anche nel suo ultimo lavoro *Dancer in the dark*. In questa tragedia cantata, il regista continua a spiazzare e a trasfigurare unendo alla rigidità dell'impostazione dogmatica il genere musical. Così l'ossessiva osservazione di Selma (una straordinaria Bjork) e del suo inesorabile stato di cecità viene liberata dalla musica che racchiude sempre una dimensione atemporale, luogo di fuga dal mondo reale.

Anche il provocatorio *Eyes Wide Shut* di Stanley Kubrick, sguardo sospeso appunto tra una precarietà che lascia lo sguardo attonito e una trasfigurazione custodita nel sottrarsi dello sguardo a questo temibile spettacolo del mondo.

A questo punto a nessuno è sfuggito il fatto che abbiano finora reagito con il cinema classico e autoriale e la domanda lecita è domandarsi se l'intersecarsi tra racconto cinematografico e possibile lettura teologica valga anche per il cinema del grande successo.

Torniamo ancora a il *Gladiatore* di Ridley Scott, film candidato a dodici Oscar e vincitore di ben cinque statuette. Al di là dei paradigmi narrativi dell'eroe e dell'antagonista, nel film abbiamo da una parte la percezione dell'effimero della realtà dell'uomo, dall'altra la consapevolezza che le cose che valgono, quelle che si hanno a cuore, vivono esclusivamente in una dimensione affettivo-relazionale. È chiaro che si tratta di una favola, ma anche della cosa più

<sup>28</sup> Manifesto contro il cinema borghese e cosmetico fondato nella primavera del 1995 da Lars von Trier e da altri giovani registi come Thomas Vinterberg.

forte della nostra condizione. Se dal livello narrativo osserviamo la fotografia, assistiamo ad una continuo mutare di colori e di tonalità, di dominanti e di illuminazioni esattamente perché si sta raccontando una viaggio per entrare nel mondo dei morti.

Il cinema dunque come spazio di rivelazione, luogo della rappresentazione di una umanità, a volte paradossale e ambigua, *incipit* possibile di un'ermeneutica teologica.

Il punto di approdo non è l'arrivo è solo il punto di movenza per ulteriori percorsi e differenti armoniche. L'intersezione tra il cammino di ricerca di Dio e la comunicazione è possibile in quel cinema che abbiamo chiamato parabolico, ovvero in quella modalità del dire che crea legami, relazioni, suggerisce continue possibilità di rimando. Voglio concludere questa breve riflessione con le parole di di Tomáš Špidlík e di Marko Ivan Rupnik:

«L'atto creativo di un artista contemporaneo, magari nichilista, ludico, soggettivista, ha le stesse caratteristiche essenziali dell'atto creativo di un grande maestro dell'epoca della *grande arte*, solo che molte cose sono rovesciate come in uno specchio. L'artista lavora in uno spazio chiuso, nell'ambito di un soggetto limitato, per cui certe caratteristiche dell'atto creativo dicono tutto il male, la protesta, la contestazione di ciò che in quello spazio circoscritto non può essere sperimentato. Un artista di oggi, che si confessa assolutamente ateo, che nega ogni dimensione della fede cristiana e la cui arte è magari grido di protesta, è pur sempre un artista che ha la sensibilità per tutto quel mondo che accomuna tutta l'umanità, per tutta la luminosità trans-temporale, trans-storica. È proprio da questo contenuto che lui prende forza e intuizione per poter esprimere tutto il buio e il male dell'assenza. Disegnare l'assenza significa dipingere la presenza. Anche una pittura che sembra ludica, leggera, superficiale, senza carica vitale, senza profezia, esprime infatti tutto ciò che può esprimere uno spazio dell'assenza e fa vedere la tragicità dell'effimero, del passeggero. Perciò, l'atto creativo di ogni arte è il "confessionale" dell'uomo, ma anche la profezia dell'epoca che verrà»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> TOMÁŠ ŠPIDLÍK e MARKO IVAN RUPNIK, *Parola e immagine*, Lipa, Roma, 1995, pp. 92-93.



2<sup>a</sup>

area

## Riti e linguaggi del dialogo con Dio

---

- La dimensione comunicativa della liturgia
- Evidente e insondabile:  
la comunicazione visiva del mistero cristiano
- Il profumo della musica sacra. Appunti di viaggio
- L'enigma della Parola nell'effluvio delle parole



# La dimensione comunicativa della liturgia<sup>1</sup>

Prof. GIORGIO BONACCORSO

Preside Istituto Liturgia Pastorale Santa Giustina (Padova)

Le teorie della comunicazione si sono sviluppate soprattutto nella seconda metà del XX secolo, a ridosso di due conflitti mondiali che hanno segnato il crollo di tante illusioni. Il crollo, anzitutto, della fiducia in un mondo di valori capace di salvaguardare la pacifica convivenza dei popoli. L'umanesimo moderno, fautore di quel mondo di valori, non è penetrato abbastanza nel tessuto sociale per impedire i campi di concentramento e le atroci torture sperimentate da milioni di individui. L'impegno teorico per i valori rimane inconsistente se i popoli non si conoscono. Il superamento della reciproca estraneità, come condizione fondamentale per la pace, è appunto uno dei principali intenti che attraversa il recente sviluppo delle teorie e dei mezzi di comunicazione. In quest'ottica, quelle teorie e quei mezzi non sono solo il frutto di un'evoluzione tecnologica, ma il segno di un'impresa ben più ampia, sorta dal desiderio di ricostruire un mondo sconvolto dall'incomprensione. La comunicazione diventa una nuova utopia<sup>2</sup>. Quando J. Habermas elabora la sua teoria dell'agire comunicativo intende muoversi in questa direzione, proponendo un criterio di convivenza sociale che garantisca un'intesa reciproca su principi democratici. Egli è consapevole che tale funzione, in altre epoche e in altre culture, è stata svolta da modelli operativi meno razionali, legati al mondo religioso e, in particolare, al rito; è, però, altrettanto convinto che oggi risulti sempre meno accettabile un comportamento che, come quello rituale, si affida più alla tradizione sacra che all'argomentazione razionale garantita, tra l'altro, dall'informazione. Subentra, così, la comunicazione, ossia quella forma di scambio sociale che intende fondarsi sul libero e paritario confronto tra gli individui. In tal modo, la comunicazione sostituisce il rito nel compito di mantenere i vincoli della convivenza umana<sup>3</sup>.

L'evidenza di teorie come queste è che vi sia incompatibilità tra il rito e un'autentica forma di comunicazione. In ciò è, però, sot-

<sup>1</sup> Pubblicato in *Rassegna di Teologia* 4 (2000) 485-515.

<sup>2</sup> Cf. PH. BRETON, *L'utopia della comunicazione: il mito del villaggio planetario*, Telecom Italia - UTET, Torino 1995, 43.

<sup>3</sup> Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, Il Mulino, Bologna 1986, 139; J. GREISCH, «Du rite à l'agire communicatif. Une interprétation post-weberienne de la modernité», in AA.Vv., *Dieu, Eglise, Société*, Centurion, Paris 1985, 164-187.

tinteso che il rito sia, o sia stato, una forma di comunicazione sociale, sebbene ormai improponibile. La questione che sollevano altri studiosi riguarda proprio la validità di tale sottinteso. Indubbiamente si tratta di precisare cosa si intenda per comunicazione. Se essa, però, viene iscritta entro i limiti dell'informazione e dell'argomentazione, risulta molto lontana dal rito religioso, compreso quello cristiano. Il rito, infatti, implica una relazione sociale fondata sul modello religioso e sull'esperienza del sacro, dove le notizie e le discussioni non svolgono un ruolo di primo piano. Per questo e per altri motivi, G. Bateson sostiene che i riti di tante religioni implicano una certa sospensione dell'attività comunicativa<sup>4</sup>. La questione non cambia sostanzialmente se ci si riferisce alla liturgia cristiana. Sebbene il cristianesimo ponga al centro del proprio interesse la parola, non la intende certamente nel modo tecnico della linguistica. Nel caso della fede e della liturgia, infatti, la parola ha una valenza teologale che la colloca sul piano del mistero divino, ossia oltre i limiti del dicibile e dell'argomentabile, oltre i limiti della consueta comunicazione umana.

La relazione tra il rito e la comunicazione non è, quindi, scontata. Ci si trova, infatti, di fronte a fenomeni molto complessi e quasi inafferrabili, la cui conciliazione non può avvenire a basso prezzo o sotto un profilo mediocre. Indubbiamente, vi sono delle somiglianze di superficie. La parola, per es., è un rumore ritualizzato, ossia una forma sonora, selezionata fra tante, e ripetuta fino a diventare un termine condiviso che consente ai membri di un determinato gruppo di comunicare tra loro. E, d'altra parte, il rito è costituito di linguaggi con i quali sembra avvenire una qualche forma di comunicazione. Con queste osservazioni, però, si rimane a un livello superficiale, o almeno insufficiente per poter svolgere un tema come quello annunciato dal titolo. Come è stato osservato, da sponde opposte, e non solo da Habermas e da Bateson, vi sono diversi motivi di reciproca esclusione tra il rito e la comunicazione.

La questione si complica con l'avvento dei più recenti mezzi di comunicazione di massa. I media elettronici, infatti, sembrano proporre un (parzialmente) nuovo modello comunicativo che, secondo alcuni, presenta non poche somiglianze con i riti delle antiche tradizioni religiose. In quei mezzi, infatti, viene proposto un tipo di comunicazione che non si limita all'informazione e all'argomentazione, e si propone, invece, come una *performance* quasi rituale. L'appuntamento quotidiano con i programmi televisivi non è forse un rito che ritma e condiziona la vita familiare? E gli eventi mediali, ossia gli avvenimenti a cui la televisione riserva particolare interesse, non assomigliano a una grande festa, a un grande rito? Come le feste tradi-

<sup>4</sup> Cf. G. BATESON-M. C. BATESON, *Dove gli angeli esitano*. Verso un'epistemologia del sacro, Adelphi, Milano 1989, 127.

zionali sono riti intorno a cui si riunisce il villaggio, così le olimpiadi, i funerali legati a circostanze eccezionali, gli incontri politici o religiosi che provocano cambiamenti epocali, sono altrettanti eventi mediali che hanno la caratteristica “festiva” di interrompere il percorso ordinario dell’esistenza (massmediale) istituendo una ritualità intorno a cui si raccoglie il villaggio globale<sup>5</sup>.

Viene subito da chiedersi se questa somiglianza della comunicazione massmediale con i riti ne favorisca l’incontro o ne sancisca, in modo meno evidente ma più incisivo, la reciproca esclusione. Gli eventi mediali non sono forse riti profani che tendono ad assorbire i riti sacri delle antiche religioni e dello stesso cristianesimo? Sappiamo tutti, ormai, la rilevanza che, oggi, hanno i riti profani<sup>6</sup>, ma siamo ben lontani da poter delinearne chiaramente il loro rapporto con i riti sacri o, comunque, con quei riti che si fondano su un’esperienza religiosa e cristiana. In altri termini, la confluenza tra comunicazione e ritualità profana non è un motivo sufficiente per legare immediatamente la prima ai riti religiosi e cristiani. Per avviare un discorso su tale argomento ritengo sia opportuno non lasciarsi ingannare da confronti di superficie in cui tanto la comunicazione quanto il rito rimangono immobilizzati da un senso comune fin troppo simile al non senso. Occorre interrogarsi sul livello più autenticamente originario e irrinunciabile del comunicare, per intraprendere, successivamente, il cammino del confronto col rito.

---

## 1. La comunicazione e il rito

Il vasto interesse che oggi viene riservato alla comunicazione non dovrebbe esimerci dalla domanda se noi comunichiamo realmente; né il ricorso a mezzi elettronici sempre più sofisticati dovrebbe farci chiudere gli occhi sulla crescente incapacità di comunicare così come viene denunciata da tante parti. Non è rara, infatti, l’osservazione che i moderni mezzi di comunicazione di massa ci hanno resi più vicini ma anche più soli. Viene da chiedersi se all’origine di queste domande e di queste contraddizioni non vi sia un difetto nel modo stesso di intendere la comunicazione; e viene anche da chiedersi se tale difetto non affondi le proprie radici in una concezione abbastanza restrittiva dei modi con cui l’uomo si apre alla realtà che lo circonda e soprattutto agli altri. Questa concezione restrittiva potrebbe dipendere proprio dal filone più razionalistico del pensiero moderno. In alcuni, come quello di Habermas, ciò appare in modo esplicito; in altri, però, non è subito così evidente, dato che il più recente sviluppo massmediale presenta caratteristiche postmoderne e postrazionalistiche. Per approfondire la questio-

<sup>5</sup> Cf. D. DAYAN-E. KATZ, *Le Grandi Cerimonie dei Media*, Baskerville, Bologna 1993.

<sup>6</sup> Cf. C. RIVIÈRE, *I riti profani*, Armando, Roma 1998.



ne vorrei partire dalle osservazioni che sono state sollevate da alcuni studiosi in ordine a una possibile epistemologia della testimonianza.

C.A.J. Coady<sup>7</sup>, per es., ha osservato come a partire da Cartesio, il soggetto cognitivo tende a difendere la propria autonomia di giudizio rispetto a quanto gli viene trasmesso e testimoniato dagli altri: la conoscenza autentica avviene solo attraverso un rapporto con le cose che è anteriore o, comunque, più legittimo di quanto gli altri ci comunicano sulla realtà. In tale prospettiva il momento comunicativo è solo successivo alla scoperta della verità, ossia è utile solo per condividere con gli altri la verità raggiunta empiricamente e razionalmente. Una delle obiezioni che viene sollevata contro questa impostazione riguarda il ricorso al linguaggio. Pur criticando tutto ciò che gli viene dall'esterno, Cartesio continua a ricorrere al linguaggio che si istituisce precisamente sulla base della testimonianza degli altri: il modo di chiamare le cose e le idee non è frutto di una ricerca personale ma esito di un'implicita accettazione. «Se Descartes intende avvalersi dell'impiego del linguaggio, deve ammettere che non può disfarsi di tutte le credenze apprese e, più in particolare, che non può disfarsi di credenze apprese anche attraverso la testimonianza. Ammettendo ciò, egli sarebbe costretto a riconoscere che la testimonianza è una fonte conoscitiva di cui non può fare a meno»<sup>8</sup>. Questo esito vale anche per gli empiristi come Locke. La verifica di un determinato fenomeno, infatti, non dipende solo dalla mia osservazione personale, ma anche dall'intervento di altre persone che, soprattutto se esperte nell'ambito a cui appartiene quel fenomeno, possono smentire o modificare quanto io presumo di aver percepito.

Le cognizioni razionali ed empiriche non possono soppiantare completamente quella testimoniale, poiché dipendono da quest'ultima almeno sotto il profilo dell'orizzonte linguistico e comunicativo entro il quale vengono elaborate. L'epistemologia della testimonianza, però, si spinge oltre. Essa osserva che il rapporto con la realtà presuppone una enorme quantità di informazioni perché tale realtà possa apparirci come un mondo ordinato in cui orientarsi. Noi abbiamo bisogno di un "mondo" ma la possibilità di costituirlo o riconoscerlo presuppone più di quanto ognuno di noi sia in grado di apprendere attraverso l'esperienza personale: presuppone l'accettazione di quanto ci viene trasmesso dagli altri. Non è una semplice questione di quantità. Se accetto solo ciò che riesco a conoscere col mio lavoro percettivo e razionale, la realtà è ridotta entro i limiti di questo lavoro, ossia a un frammento che non è parte di

<sup>7</sup> Cf. C. A. J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford 1992.

<sup>8</sup> N. VASSALLO, «Perché è interessante l'epistemologia della testimonianza», in *Lingua e stile* 34 (1999) 362.

nulla. Perché la realtà che io percepisco sia parte di un mondo, devo accogliere la testimonianza dell'“altro”, grazie al quale colgo che vi è “altro” rispetto a ciò che io percepisco.

La questione è decisiva e deve essere colta in tutta la sua rilevanza. Il soggetto cognitivo, isolato, conosce solo il frammento; la notizia che questo frammento sia parte di un universo può venirgli solo dall'accettazione di ciò che non raggiunge personalmente ma che gli viene testimoniato da un “altro”; e questo perché il mondo, come globalità, è sempre “altro” rispetto a qualsiasi capacità personale di percepire e conoscere. Solo con l'apporto della *testimonianza* degli altri ognuno di noi può *percepire* la realtà come un mondo. Contro quella visione troppo solipsistica che ha segnato gran parte del pensiero moderno, occorre rivalutare il valore epistemico dell'altro che viene a noi come testimone. Ho detto gran parte del pensiero moderno, perché vi sono state eccezioni di primo piano. Uno degli esempi più chiari di tali eccezioni è costituito da chi, nel passato, ha rivolto la propria attenzione al linguaggio scorgendone il valore costitutivo per l'uomo. Quando W. von Humboldt affermava che il linguaggio non è semplice strumento ma «organo formativo del pensiero»<sup>9</sup> intendeva superare l'epistemologia solipsistica che primeggiava presso i suoi contemporanei.

Questo intento, però, non sarebbe stato raggiungibile se Humboldt si fosse accontentato di rivalutare il linguaggio: occorreva mostrarne la profonda natura dinamica. A tale scopo egli ha insistito sul fatto che la lingua «non è un'opera (ἔργον) ma un'attività (ἐνέργεια)»<sup>10</sup>. Il linguaggio, in quanto attività, non è un'opera già fatta, ma un continuo confronto in cui emergono, allo stesso tempo, le peculiarità degli individui che interloquiscono e i reciproci punti di convergenza<sup>11</sup>. Il linguaggio, in quanto attività, apre, quindi, a un modello intersoggettivo che lascia una traccia profonda sulla conoscenza. È stato proprio Humboldt a mostrare, prima di Saussure, l'inestricabile legame che unisce il concetto (il significato) al suono (al significante), e soprattutto a sottolineare, prima di Whorf, la dipendenza del pensiero dalla lingua. Proprio perché “attività”, la lingua investe qui rapporti intersoggettivi in cui si elabora il pensiero e la cultura di una società. In tal modo viene superato il pregiudizio solipsistico di tanta parte dell'epistemologia moderna. Infatti, se per autori come Kant e Hegel la conoscenza consiste fondamentalmente nel rapporto soggetto-oggetto, Humboldt, mostra che essa implica anche il rapporto soggetto-soggetto: «l'oggettivazione appare compiuta solo quando l'Io può percepire la propria rappresentazione realmente oggettivata al di fuori di sé, il che è possibile solo nel

<sup>9</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991, 42.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, 141-143.

Tu»<sup>12</sup>. La teoria linguistica di Humboldt può così congiungersi con l'epistemologia della testimonianza.

Se volessimo riformulare la relazione tra il linguaggio e la testimonianza, potremmo parlare di *segno* e di *azione*. Il linguaggio è fondamentalmente un segno in cui un determinato contenuto mentale è strettamente legato alla parola (linguaggio verbale) o ad altre forme espressive (linguaggi non verbali): il significato è consegnato alle possibilità del significante. La testimonianza è fondamentalmente un'azione in cui un determinato contenuto mentale è strettamente legato al Tu che si apre nel dialogo: la conoscenza è consegnata alla relazione con l'altro. La *comunicazione* è precisamente la composizione di segno e azione, di linguaggio e testimonianza; e, proprio per questo, essa è fondamentalmente il luogo in cui la dimensione interiore e mentale dell'uomo è consegnata all'esteriorità del significante e dell'altro<sup>13</sup>. Sotto questo profilo la conoscenza non è antecedente ma interna alla comunicazione, e, per certi versi, è preceduta dalla comunicazione<sup>14</sup> che coinvolge anche dimensioni umane non strettamente cognitive<sup>15</sup>.

La comunicazione si profila come un modo d'essere dell'uomo. Questo legittimerebbe la grande fiducia riposta in essa da parte di alcuni studiosi. Sarebbe ingannevole, però, ritenere che essa sia del tutto emancipata da quell'atteggiamento solipsistico evidenziato, tra gli altri, dall'epistemologia della testimonianza. Nonostante la trama evidentemente intersoggettiva, le teorie che si sono avviate nella spiegazione del fenomeno comunicativo non sono state del tutto libere dal pregiudizio solipsistico. Sappiamo che il copione classico per descrivere quel fenomeno prevede almeno quattro elementi fondamentali: il mittente, il destinatario, il messaggio e il codice. Le prime teorie del XX secolo combinano questi elementi secondo un modello lineare: un *mittente* invia un *messaggio* a un *destinatario*; il mittente e il destinatario in questione si intendono a condizione che entrambi ricorrano al medesimo *codice*. Così, se Lui-

<sup>12</sup> D. DI CESARE, «Introduzione», in W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., XXXVI.

<sup>13</sup> Per la prospettiva trascendentale che qui verrebbe a profilarsi si veda, indicativamente, M. SAVI, «Il problema trascendentale della comunicazione e il dialogo filosofico», in G. PIAIA (ed.), *I fondamenti del comunicare*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994, 107-122.

<sup>14</sup> Su questo argomento, rimangono fondamentali i lavori di K.-O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977; ID., *Discorso, verità, responsabilità*. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas, Guerini e Associati, Milano 1997; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 vol., Il Mulino, Bologna 1986; F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*. Dialogiques II, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

<sup>15</sup> In polemica con una concezione cognitivista di tipo cartesiano si è arrivati a suggerire il motto: "Linguistic Contact Without Cognitive Contact". Cf. H. WETTSEIN, «Revolution in the Philosophy of Language», in *Lingua e stile* 33 (1998) 440. Senza giungere all'esclusione reciproca tra contatto linguistico e contatto cognitivo, io intendo sostenere l'irriducibilità del primo al secondo.

gi (mittente) dice a Carla (destinatario) che vuole portarla al cinema (messaggio), i due possono intendersi se la lingua (codice), in cui è espresso il messaggio, è conosciuta da entrambi. Il modello lineare della comunicazione è figlio di una sensibilità che, molto probabilmente, affonda le sue radici nell'esperienza del testo scritto. La scrittura è quel *medium* che ha abituato l'umanità a disporre i termini in un ordine preciso che è quello della sequenza lineare<sup>16</sup>. L'aspetto più importante è che tale ordine, tipico della scrittura, risponde alle esigenze di una razionalità analitica dove i concetti vengono disposti secondo una sequenza lineare. Il presupposto è che vi sia un soggetto (una mente) che procede con regolarità. Questo soggetto, nella comunicazione, è il mittente, che, secondo il modello lineare è, appunto, l'elemento originario che procede ordinatamente lasciando il destinatario nel ruolo di puro ascoltatore.

La prepotenza del mittente è omogenea al primato della ragione solipsistica. Entrambi sembrano muoversi su una superficie neutra (come il foglio bianco su cui si scrive) che si limiterebbero a occupare. Poco per volta, però, le teorie della comunicazione recuperano l'importanza del destinatario e la complessità dei linguaggi o codici che contribuiscono a elaborare i messaggi. «Alla fine degli anni Sessanta, la parabola dei modelli lineari può dirsi ampiamente conclusa»<sup>17</sup>, mentre emergono con sempre maggiore insistenza modelli più complessi di tipo circolare, interattivo e dialogico. Ricerche molto attente rivelano che le componenti fondamentali della comunicazione intrecciano molteplici relazioni che rendono quelle stesse componenti costantemente presenti. Non vi sono tempi rigorosamente distinti né ruoli ingessati, ma un continuo interscambio che richiede l'elaborazione di teorie esplicative sempre più agili e complesse<sup>18</sup>. La consapevolezza emergente è che la comunicazione costituisce un contesto, anzi un ambiente vitale, in cui il mittente e il destinatario si cambiano continuamente i ruoli facendo spesso ricorso a diversi codici o forme espressive (verbali e non verbali). Tali contesti o ambienti sono molto vari e danno luogo a molteplici tipologie<sup>19</sup>. Ed è proprio la molteplicità delle tipologie comunicative a sollevare ulteriori questioni.

<sup>16</sup> Cf. M. CANEVACCI, *Antropologia della comunicazione visuale*. Per un feticismo metodologico, Costa & Nolan, Genova 1995, 85. Un riferimento più ampio dovrebbe citare i lavori di E. A. Havelock, W. J. Ong, J. Goody, G. R. Cardona, e di altri ancora.

<sup>17</sup> Cf. M. MORCELLINI-G. FATELLI, *Le scienze della comunicazione*. Modelli e percorsi disciplinari, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, 182.

<sup>18</sup> Cf. B. ZANI-P. SELLERI, «La comunicazione interpersonale: principali approcci teorici», in B. ZANI-P. SELLERI-D. DAVID, *La comunicazione*. Modelli teorici e contesti sociali, Carocci, Roma 1998<sup>5</sup>, 18-38. Anche nell'ambito della pragmatica cognitiva «l'idea di base è che quella comunicativa sia un'attività che vede impegnati, insieme, e nella stessa misura, tutti gli agenti attivi nell'interazione, indipendentemente dai ruoli, come quello di parlante o di ascoltatore, che essi possono esercitare volta per volta», in B. G. BARA, *Pragmatica cognitiva*. I processi mentali della comunicazione, Bollati Boringhieri, Torino 1999, 25-26.

<sup>19</sup> Cf. M. MORCELLINI-G. FATELLI, *Le scienze della comunicazione...*, cit., 121-127.

Il laboratorio, la famiglia, la scuola, il divertimento, la chiesa, sono altrettanti ambienti comunicativi che impongono un proprio modo di gestire i mittenti, i destinatari, i messaggi e i codici. A fronte di questa evidenza si deve, con altrettanta evidenza, riconoscere il processo di globalizzazione che la comunicazione sta subendo con i moderni *media* elettronici. Che posto vi è, in tutto questo, per i diversi contesti o ambienti? E in modo particolare, che posto vi è per il contesto religioso e l'ambiente rituale? Secondo alcuni non vi è esclusione reciproca; è stato sostenuto, per es., che il processo di globalizzazione incoraggia lo sforzo di individuare nella religione una modalità distinta di comunicazione sociale<sup>20</sup>. Non vi sarebbe assorbimento ma confronto, come sembrerebbe confermato da quelle ricerche teologiche che ricorrono alle più diffuse teorie della comunicazione per interpretare e attualizzare la fede<sup>21</sup>. Rimangono, però, delle difficoltà.

La comunicazione di tipo rituale e religioso implica la prospettiva testimoniale segnalata sopra. Anche una teoria e una prassi comunicative che non si lascino restringere in un modello lineare, e che, soprattutto, valorizzino la comunicazione come esperienza fondamentale dell'uomo, possono avvalersi delle osservazioni esposte sopra intorno all'epistemologia della testimonianza. Nonostante questa convergenza, però, la tendenza della comunicazione massmediale a uniformare gli scambi linguistici tra gli uomini, rappresenta una seria ipotesi sul presunto rispetto delle specificità, e, in particolare, delle specificità comunicative del rito religioso. Questo, infatti, si differenzia non solo da una razionalità illuministica (preferendo un atteggiamento testimoniale), ma anche da una razionalità cibernetica di tipo massmediale. Non possiamo dimenticare quanto si è già accennato sopra, ossia che la comunicazione legata ai mezzi elettronici tende alla trasparenza: «grazie alla comunicazione l'uomo è trasparente nei confronti della società e viceversa. I *media* moderni fonderanno la loro politica d'espansione sul tema seguente: nulla, da nessuna parte deve mai più rimanere segreto»<sup>22</sup>. Questa comunicazione senza residui, senza segreti, tutta trasparente, finisce per eliminare le diversificazioni, omologando tutto su un unico criterio. Ed è proprio quest'unico criterio, della trasparenza, che non ha consistenza in una comunicazione religiosa. Il rito religioso ha una particolare valenza testimoniale, e, precisamente, quella che non perviene alla trasparenza totale, ma che mantiene un residuo irriducibile, corrispettivo inalienabile del mi-

<sup>20</sup> Cf. P. BEYER, «The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions», in *Numen* 45 (1998) 1-29.

<sup>21</sup> Cf. K. L. AFRASIABI, «Communicative Theory and Theology: A Reconsideration», in *Harvard Theological Review* 91 (1998) 75-87.

<sup>22</sup> PH. BRETON, *L'utopia della comunicazione: il mito del villaggio planetario*, cit., 52-53.

stero su cui si fonda. La comunicazione rituale testimonia ciò che rimane nascosto anche quando se ne parla. La disciplina dell'arcano e le regole del segreto sono intrinseche al rito.

Per rendere più esplicita questa problematica vorrei riprendere l'affermazione di un autore già citato, Ph. Breton: «*L'Homo communicans* è un essere senza interiorità e senza corpo, che vive in una società senza segreti, un essere interamente rivolto al sociale»<sup>23</sup>. La desomatizzazione dell'uomo è sempre più evidente nella virtualizzazione operata dai più recenti sviluppi del computer. Un uomo meno corporeo è più universale e, quindi, meno conflittuale: già per questo motivo sembrerebbe più sociale o socializzabile. Approfondendo la questione si può osservare che se l'uomo ha sempre meno corpo, ha sempre meno cose da nascondere, sempre meno cose proprie da proteggere di fronte al mercato mondiale. È e deve essere un uomo totalmente trasparente, totalmente pubblico, senza interiorità da contrapporre all'esteriorità. La conflittualità è così superata. A questa ottimistica conclusione si potrebbe già opporre il fatto che il mercato, dove tutto è esposto, è proprio il luogo della concorrenza e di una forma conflittuale, talvolta violenta. Ma vi è un'altra osservazione da fare. L'uomo totalmente trasparente, senza corpo, finisce per coincidere con l'uomo a una sola dimensione, o, meglio, con l'uomo totalmente omologato a una teoria dello scambio che non ha più reali soggetti di scambio. Se l'uomo è omologato agli altri, è senza "altri". Rimane profondamente solo, rifugiato nel suo ruolo tremendamente individualistico di utente dei *media* elettronici<sup>24</sup>.

Riemerge il modello solipsistico che attraversa tanta parte del cogitocentrismo moderno. Io credo che l'intento dei teorici e degli operatori massmediali o, comunque, di coloro che insistono sulla comunicazione non intenda muoversi necessariamente in questa direzione. In ogni caso, questa è precisamente la direzione che non consentirebbe alcuna relazione con le religioni e i loro riti. La liturgia cristiana si radica nell'incarnazione, la cui logica è la combinazione di corpo e comunità, differenza e alterità, testimonianza e indicibilità. Ci si può avvalere dell'epistemologia della testimonianza, riservandole il non facile compito di coniugarsi con la disciplina dell'arcano, dove l'intersoggettività non produce mai un confronto del tutto trasparente. Tanto la semantica della comunicazione rituale, ossia i suoi messaggi e i suoi codici, quanto la pragmatica della comunicazione rituale, ossia gli scambi tra i suoi mittenti e destinatari, devono rimanere fedeli alla dinamica interna tra corpo, alterità e indicibilità. È quanto si vorrebbe mostrare nelle prossime pagine, trattando del piano semantico e del piano pragmatico della comunicazione liturgica.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, 139.

Quando ci si muove sul piano semantico della comunicazione liturgica, l'interesse prevalente è rivolto alla struttura linguistica che caratterizza i riti cristiani. Gli studiosi hanno tentato di individuare tali caratteristiche avvalendosi di diversi strumenti e punti di vista<sup>25</sup>. Il punto nodale, non sempre evidenziato, consiste nel gioco tra il messaggio e il codice, anzi tra i messaggi e i codici. Se si osservano, anzitutto, i molteplici *messaggi* della liturgia, è facile scorgervi la presenza o la risonanza della Sacra Scrittura e della tradizione ecclesiale. Nella celebrazione cristiana, infatti, troviamo quei messaggi della fede che appartengono anche all'annuncio, alla catechesi, alla riflessione teologica. A differenza di questi ambiti, però, nella liturgia, i messaggi della fede vengono inglobati in una trama linguistica complessa, dovuta all'intreccio di molteplici codici. In altri termini, mentre nelle altre forme della testimonianza cristiana, la chiesa confessa la propria fede attraverso una molteplicità di messaggi, nella liturgia la chiesa confessa la propria fede anche attraverso una molteplicità di codici<sup>26</sup>.

Quest'ultima osservazione non deve essere sottovalutata. Sappiamo che i messaggi impegnano prevalentemente la sfera dei contenuti e, quindi, la dimensione mentale dell'uomo, mentre i codici coinvolgono le diverse forme espressive, e quindi l'intera sensibilità umana. Nella comunicazione liturgica, l'ipervalutazione concettuale del messaggio cede il posto all'esplosione dell'intera espressività umana: il coinvolgimento del credente è più globale rispetto a quello puramente intellettuale. Ciò appare con maggiore evidenza se si tiene presente che, nel rito, oltre a un diverso gioco tra messaggi e codici, vi è anche un diverso gioco tra i codici, e, precisamente, tra il codice verbale e i codici non verbali. Si può, anzi, osservare facilmente che il secondo gioco determina il primo. La prevalenza del messaggio è spesso dovuta al prevalere del codice ver-

<sup>25</sup> Cf. per es., P. BORN, «Sprache und Sprechen im Gottesdienst», in *Liturgisches Jahrbuch* 25 (1975) 28-67; D. SALIERS, «Language in the Liturgy: Where Angels Fear to Tread», in *Worship* 52 (1978) 482-488; R. TOPOROSKI, «The Language of Worship», in *Worship* 52 (1978) 489-508; S. MAGGIANI, «La liturgia, linguaggio per tutto l'uomo», in *Servitium* 13 (1979) 185-191; A. PISTOIA, «Introduzione al dibattito recente sul linguaggio liturgico», in A. PISTOIA-G. VENTURI-A. N. TERRIN, *Il linguaggio liturgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali*, EDB, Bologna 1981, 19-62; A.-R. SASTRE, «Lenguaje y comunicación en la liturgia», in *Phase* 23 (1983) 457-472; A. HAQUIN, «Communication et liturgie: la vigile pascale», in *Lumen vitae* 42 (1987) 309-317; G. CARMINATI, «Una teoria semiologica del linguaggio liturgico. Una verifica sull'«Ordo Missae»», in *Ephemerides liturgicae* 102 (1988) 184-233; M. MERZ, «Linguistische Methoden in der Liturgiewissenschaft. Zum Stand der Entwicklung», in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 32 (1990) 1-8; P. DE CLERCK, «Le langage liturgique: sa nécessité et ses traits spécifiques», in *Questions liturgiques* 73 (1992) 15-35; G. LUKKEN, «Liturgy and Language: An Approach from Semiotics», in *ib.*, 36-52; G. VENTURI, «Partecipazione e comunicazione: le istanze della linguistica», in *Rivista liturgica* 80 (1993) 192-221.

<sup>26</sup> Cf. J. SCHERMANN, *Die Sprache im Gottesdienst*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 79-94.

bale che, come vedremo, è il più vicino alle operazioni analitiche della mente, suscitando, così, l'impressione che l'aspetto prevalente della comunicazione sia il contenuto (il messaggio) piuttosto che il modo di esprimerlo (il codice). Con la presenza interattiva di molteplici codici, invece, viene relativizzato il verbale e, quindi, anche l'aspetto mentale del messaggio.

### 2.1. *Il verbale e il non verbale*

Abbiamo parlato di codici verbali e di codici non verbali, ma possiamo anche dire che il verbale e il non verbale costituiscono due attitudini dell'intera espressività umana. Vi sono, infatti, componenti non verbali anche nella comunicazione verbale così come alcune forme di comunicazione non verbale possono essere strutturate quasi verbalmente. La differenza fondamentale tra verbale e non verbale o, come alcuni preferiscono, tra comunicazione linguistica e comunicazione extralinguistica, sembra doversi riconoscere nell'uso dei simboli (o segni): «la comunicazione linguistica verbale consiste nell'uso comunicativo di un *sistema* di simboli, mentre la comunicazione extralinguistica (o non verbale) consiste nell'uso comunicativo di un *insieme* di simboli. Intuitivamente, la differenza essenziale sta nella scomponibilità del linguaggio in costituenti significativi autonomi, vale a dire le parole, mentre l'extralinguistico consiste di unità non scomponibili»<sup>27</sup>. Per comprendere meglio tali differenze si possono considerare le due componenti fondamentali di ogni segno e, quindi, di ogni codice, ossia il significante (o forma espressiva) e il significato (o contenuto mentale).

I codici non verbali, o, comunque, la dimensione non verbale della comunicazione umana, sono caratterizzati da *significanti più consistenti*. È stato osservato che il canale vocale-uditivo a cui ricorre il codice verbale «presenta due aspetti di estrema importanza: a) la produzione di suono richiede una ridotta energia fisica, e b) lascia la maggior parte del corpo libera di compiere altre attività, che pertanto possono essere svolte nello stesso tempo»<sup>28</sup>. A ben vedere, però, non è semplicemente il canale sonoro a essere più economico, ma il suo uso verbale. La prosodica e il canto, ossia gli usi non verbali del suono, risultano molto più dispendiosi di energia, pur riguardando il canale vocale-uditivo. Si prenda, inoltre, il caso della scrittura. Si tratta di un codice verbale che pur avvalendosi del canale visivo, è caratterizzato da una certa economicità rispetto ad altri usi del medesimo canale visivo. Se leggo un libro è impegnata soprattutto la mia mente, che lavora con i significati; mentre se osservo una miniatura o un quadro o una statua, le mie energie sono

<sup>27</sup> B. G. BARA, *Pragmatica cognitiva*. I processi mentali della comunicazione, Bollati Boringhieri, Torino 1999, 32 (le sottolineature sono mie).

<sup>28</sup> W. H. THORPE, «La comunicazione vocale nell'animale e nell'uomo: un confronto», in R. H. HINDE (ed.), *La comunicazione non-verbale*, Laterza, Bari 1974, 46.



impegnate soprattutto dalla forma esterna di ciò che vedo, ossia dal significante. In altri termini, nei codici non verbali il significante è più consistente rispetto al significato, il corpo è più impegnato della mente<sup>29</sup>, anche se tale impegno ha importanti effetti sulla mente.

Si è detto sopra che la comunicazione non verbale più che un sistema è un insieme di segni, dato che è meno scomponibile. Ciò comporta che nei codici non verbali si abbiano dei *significati più sfumati*, meno univoci e precisi, anche se maggiormente aperti e spesso intensi. Una sequenza di segni mimetici, una sinfonia, una statua evocano una pluralità semantica; ognuna di esse è un'“opera aperta” che stimola l'interpretazione di coloro che la guardano o l'ascoltano<sup>30</sup>. A ben vedere, anche i tradizionali codici verbali, la parola orale e la scrittura, possono essere opere aperte; a condizione, però, che assumano alcune modalità del non verbale. Se, per es., si prende la *Divina Commedia* non come somma di tante parti analizzate separatamente, ma come una grande architettura modellata poeticamente, essa comunica qualcosa che è al di là dei singoli significati emergenti verbalmente: più che un documento, è un monumento che rimanda a un senso globale (a un insieme più che a un sistema).

Un altro aspetto rilevante del non verbale è la *maggiore solidarietà tra significanti e significati*. Questo rapporto più sfumato tra significanti e significati nell'ambito dei codici non verbali si coniuga col fatto che tali codici hanno un grado di convenzionalità inferiore a quello del linguaggio verbale. In una nazione straniera noi diciamo con i gesti ciò che non riusciamo a esprimere con le parole; i significanti e i significati del codice gestuale sono più solidali tra loro di quanto lo siano quelli della lingua tedesca o francese. Non si vuole dire qui che i segni gestuali, iconici, o altri, siano più naturali, o più direttamente collegati con le cose del mondo, ma che i significanti di quei segni sono maggiormente collegati, per ragioni filogenetiche, col modo di significare le cose da parte dell'uomo<sup>31</sup>. Vi è, ovviamente, una diversa gradualità, dato che, per es., vi è molta più condivisione, tra le popolazioni, nel riconoscere i significati della mimica facciale, di quanto ve ne sia nel riconoscere altri gesti del corpo; ciò non toglie che, generalmente, il non verbale implichi una maggiore solidarietà tra la forma espressiva e il contenuto mentale.

Tutto questo rende ragione anche del perché, generalmente, si sia meno consapevoli di usare un codice quando, per es., si model-

<sup>29</sup> Cf. M. BERNARD, *L'expressivité du corps*. Recherche sur les fondaments de la théâtralité, Delarge, Paris 1976. Per l'importanza semiotica del corpo cf. F. GIANFRANCESCO, *Il senso del corpo*. Segni, linguaggio, simboli, Rusconi, Milano 1986.

<sup>30</sup> Cf. U. ECO, *Opera aperta*, Bompiani, Milano 1989<sup>7</sup>, 35.

<sup>31</sup> «Se il segno iconico ha proprietà in comune con qualcosa, le ha non con l'oggetto, ma con il modello percettivo dell'oggetto», in U. ECO, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1989<sup>6</sup>, 121.

lano in un dato modo i muscoli del volto, rispetto a quando si parla ricorrendo alla lingua italiana o inglese. Il nostro modo di comportarci, di utilizzare lo spazio, per es., è un parlare di cui spesso non siamo consapevoli; questa *dimensione nascosta* dei linguaggi non verbali è anche quella che contribuisce notevolmente a costruire la cultura in cui viviamo. Alla luce di queste osservazioni è stato sostenuta la necessità «che noi impariamo a comprendere le comunicazioni silenziose proprio come comprendiamo le parole dette o stampate»<sup>32</sup>. Si tratta, probabilmente, di un richiamo eccessivo che vale nella misura in cui rammenta l'assioma: «Non si può non comunicare»<sup>33</sup>; riguardo, invece, all'imparare a comprendere le comunicazioni silenziose, occorrerebbe essere più cauti. In alcuni casi, probabilmente, la dimensione segnica è "nascosta" non per un difetto di comprensione, ma per un'esigenza dell'ambito in cui essa viene utilizzata. Non tutto può venire in piena luce, perché non tutto può essere ridotto al campo visuale dell'uomo.

La comunicazione liturgica rivalutando i codici rispetto ai messaggi, e dando ampio spazio ai codici non verbali oltre che a quello verbale, realizza un contesto in cui il significante, ossia la dimensione somatica, viene riabilitata rispetto al significato, ossia alla dimensione mentale. E, allo stesso tempo, viene riabilitata anche la dimensione nascosta, non come un difetto, ma come una condizione inalienabile dell'uomo che, nella comunicazione, non cerca solo delle informazioni da immagazzinare nella mente, ma degli incontri che segnano tutta la persona, mente e corpo. Potremmo dire che, nel rito, la frequenza di tanti codici non verbali realizza lo spostamento dalla prepotenza del significato al fascino del significante, non per eliminare o sottovalutare il significato, ma per non imprigionarlo in una trasparenza univoca e senza sorprese.

## 2.2. La parola e la scrittura

L'importanza attribuita ai testi eucologici e biblici, dei quali è largamente composta la liturgia, è spesso legata alla connessione che in essi si scorge con la Parola di Dio. Contrariamente a questa facile omologazione, occorre, però, rammentare che la figura centrale della Parola di Dio non è la trasmissione verbale di un messaggio divino ma l'incarnazione: Cristo è la Parola. All'origine di tutto non c'è un parlare o uno scrivere, ma un farsi corpo che abbraccia tutte le forme espressive dell'uomo. La Parola di Dio non si identifica con nessun tipo particolare di linguaggio<sup>34</sup> ma, in quanto

<sup>32</sup> E. HALL, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano 1988<sup>2</sup>, 13-14.

<sup>33</sup> P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi, Astrolabio, Roma 1981, 44.

<sup>34</sup> Cf. I. PAUL, *Ritueller Kommunikation*. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals, G. Narr, Tübingen 1990, 27.

si è fatta carne, coinvolge tutta l'espressività umana. Proprio per questo motivo la Parola di Dio non è un Dio che comunica ma un Dio che si *comunica*. Il rito si piega a questo tipo di comunicazione esponendosi sul fronte del coinvolgimento globale dell'uomo con tutte le forme espressive di cui è capace la sua corporeità. E anche quando ricorre alla parola e allo scritto, rimane attento, prima di tutto, alla loro corporeità ed espressività. In altri termini, la liturgia, non intende la parola e lo scritto nel senso più consueto di una verbalità che tende al concetto e al significato, ma nel senso di una non verbalità che privilegia il corpo e il significante<sup>35</sup>.

Possiamo affermare, con maggior precisione, che nella celebrazione liturgica la *parola* non è, anzitutto, il contenitore di concetti teologici, ma il segno di una presenza teologale: con essa non si descrive ma si accoglie, non si spiega ma si incontra<sup>36</sup>. Per questo motivo essa è sacramentale, ossia realizza ciò che dice. Tra la parola e la realtà non si interpone il concetto, come vorrebbe il triangolo semiotico, secondo il quale la parola (il significante) rimanda al concetto (il significato) e il concetto rimanda alla realtà (il referente). Nelle religioni e nella tradizione biblica tra la parola e la realtà non si interpone necessariamente il concetto: in esse la parola è segno di una presenza, e se parola di Dio, è segno della presenza di Dio che modifica la realtà. L'impatto della parola con la realtà è così stretto che non costituisce una difficoltà considerarne il potere e l'efficacia. Nel rito la parola mantiene questa sua attitudine: è una parola efficace.

Allo stesso modo, la *Scrittura* non è un semplice testo da cui ricavare tanti significati, ma un significante, una traccia lasciata da Dio nella storia. Qui è in gioco il modo di intendere il rapporto tra Sacra Scrittura e Parola di Dio. La Bibbia non è il significato in cui racchiudere la Parola ma il significante con cui la Parola si lascia incontrare. Nessuno può conoscere la Parola, perché si tratta del mistero insondabile e incontenibile: non vi è pensiero che possa svelarlo. La Parola, però, si rivela, si manifesta, non consegnandosi a un teorema, ma incontrando l'uomo nel corpo della Scrittura. Nell'uso liturgico, la Scrittura non è la conoscenza di Dio ma il suo comunicarsi all'uomo come Mistero inconoscibile. Il rito trasforma la Bibbia da testo a testimonianza: non il testo in cui leggere delle parole, ma la testimonianza in cui ascoltare la Parola<sup>37</sup>. Vi è in ciò qualcosa di gestuale. Per la liturgia, la Sacra Scrittura è legata al

<sup>35</sup> Come si sa le persone utilizzano spesso "il canale verbale non solo per esprimere un contenuto verbale, ma emettendo vocalizzazioni, suoni come 'Uh', 'Ehm', sospiri, risate per accompagnare e intercalare le parole", D. DAVID, «La comunicazione non verbale», in B. ZANI-P. SELLERI-D. DAVID, *La comunicazione...*, cit., 68.

<sup>36</sup> Cf. J.-D. CAUSSE, «Évangile, transmission et signifiant», in *Études théologiques et religieuses* 74 (1999) 379-393.

<sup>37</sup> Per l'uso liturgico della parola e della scrittura, cf. G. BONACCORSO, «Il culto di Dio nei gesti dell'uomo», in *Rivista liturgica* 83 (1996) 639-644.

gesto: viene sollevata, portata, offerta. Qualcosa di simile avviene per il “Simbolo” e “Padre nostro” nell’iniziazione cristiana: vengono dati e riconsegnati. Ancora una volta, la liturgia si interessa a loro non solo sotto il profilo dei significati ma anche sotto quello dei significanti in cui è possibile coniugare la comunicazione con la comunione. Dare e consegnare (il Credo), portare e proclamare (la Bibbia), come prendere e mangiare (il Corpo di Cristo): tutto ciò indica che la comunicazione liturgica è la comunione col Mistero.

Vi è un altro aspetto non meno importante da rilevare. La forma della comunione non è mai nell’ordine della conoscenza (significato) ma neppure nell’ordine del possesso (significante). Per questo motivo c’è, nel rito, la sospensione della parola, c’è il silenzio<sup>38</sup>. Nella liturgia scorgiamo la tensione tra silenzio e parola: se ci fosse solo silenzio si avrebbe il mutismo e se ci fosse solo parola si avrebbe l’illusione del possesso. Il silenzio, invece, alternato alla parola, sospende la parola ma non interrompe l’ascolto, non interrompe la comunicazione. La natura comunicativa della liturgia è bene espressa da questo atteggiamento “silenzioso” che non si limita al silenzio in senso stretto. Anche le parole del rito sono silenziose, perché non nascono dalle infinite chiacchiere che si moltiplicano con la stessa rapidità con cui svaniscono, ma permangono di generazione in generazione, e si dispongono sulla bocca dei celebranti (presbiteri o laici) per aiutarli a dire Dio. Quando il lettore proclama il testo biblico dell’Antico o del Nuovo Testamento, non pronuncia parole proprie; potremmo dire che egli non parla affatto: dicendo la Parola di Dio, il lettore fa silenzio, poiché fa tacere le proprie parole.

### 2.3. *L'icona e la vista*

La dimensione non verbale della parola e della scrittura esibisce quella singolarità della comunicazione liturgica che si fa ancora più evidente nel codice iconico legato alla vista. Il gioco tra luce, ombra e colori appartiene a una delle forme più incisive del comunicare umano. Nel rito, quel gioco diventa un modo di dire la fede. Non tanto perché traduce le parole in immagini, ma perché restituisce la fede al suo fondamento più originario: la rivelazione. Velare, svelare e rivelare non sono attitudini della parola o dell’orecchio ma della luce e dell’occhio. È interessante notare come la luce non sia una semplice componente dell’universo, ma la sua esistenza visibile, il suo disvelarsi e nascondersi insieme. Si pensi alle tante testimonianze sull’«impiego della metafora della luce legato alle varie concezioni del mondo»<sup>39</sup>. Nella liturgia, però, quella me-

<sup>38</sup> Cf. G. SMITH, «Liturgical Silence», in *Carmelus* 23 (1976) 3-20.

<sup>39</sup> H. H. HOLZ, *Le strutture della visualità*. Corpo, superficie, movimento, luce, Feltrinelli, Milano 1985, 87.

tafora è viva, perché non viene relegata al linguaggio verbale, in cui si “parla” della luce, ma è immediatamente sperimentata dall’occhio di chi partecipa al rito.

Questa osservazione merita di essere sottolineata perché incide profondamente sul modo di intendere la comunicazione liturgica. Forse nessuno oggi nega la rilevanza che hanno la metafora e il simbolo per un discorso sulla fede. Quando, però, si parla, per es., della dimensione metaforica dell’eucaristia<sup>40</sup> o, più in generale, della dimensione simbolica della liturgia<sup>41</sup> non si deve dimenticare che si è oltre i limiti del discorso. La luce, per es., non è solo un’immagine a cui ricorre la parola, ma ciò che appare all’occhio come fondamento di ogni autentica metafora o simbologia: non si comunica attraverso la luce o le parole poetiche sulla luce, ma si comunica luminosamente. Il rito, col gioco cromatico dei luoghi, degli oggetti, delle vesti, coniuga la comunicazione con la rivelazione: si serve, cioè, della comunicazione “luminosa” per testimoniare la fede nell’evento che “illumina” il mondo. Nella coscienza del cristiano, Dio non appare come un oggetto visto, come qualcosa che si è mostrato, ma come la Luce che fa vedere, come la Luce che mostra senza essere vista nella sua sorgente.

Sotto il profilo del codice iconico, la liturgia modella la comunicazione sulla rivelazione: il centro di interesse non è occupato dal messaggio ma dall’origine del messaggio. Non si sottolineerà mai abbastanza questo passaggio, senza il quale il tema della comunicazione, confrontato con la fede, finirebbe per distruggere la fede. Il rischio costante, infatti, è quello di smarrire che la fede non è solo un contenuto da comunicare ma un modo di comunicare al di là del quale il contenuto perde la sua autentica consistenza teologale. La comunicazione della fede è riservata sempre e solo all’atto di mostrare ciò che rimane profondamente nascosto: è come la luce del sole che mostra le cose ma non può essere vista nella sua fonte. Sotto questo profilo il linguaggio visivo presenta una nota preziosa rispetto al linguaggio verbale. L’uomo può parlare ma non può illuminare: è fonte di parole ma non è fonte di luce. Nel codice iconico la fonte è “altra” rispetto all’uomo. Ciò agevola una comunicazione che si impegni nell’ambito della fede e della rivelazione. La strate-

<sup>40</sup> Cf. G. RAMSCHAW-SCHMIDT, «The Language of Eucharistic Praying», in *Worship* 57 (1983) 425.

<sup>41</sup> Su questo argomento la letteratura è notevole. Si vedano, per es., E. LENGELING, «Wort, Bild, Symbol in der Liturgie», in *Liturgisches Jahrbuch* 30 (1980) 230-242; I. BAUMER, «Interaktion - Zeichen - Symbol. Ansätze zu einer Deutung liturgischen und volksfrommen Tuns», in *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981) 9-35; G. A. WAINWRIGHT, «A Language in Which We Speak to God», in *Worship* 57 (1983) 309-321; J. LLOPIS, «La liturgia como lenguaje simbolico», in *Phase* 23 (1983) 447-456; D. SALIERS, «Symbol in Liturgy: Tracing the Hidden Languages», in *Worship* 58 (1984) 37-48; F. KOHLSCHNEIN, «Symbol und Kommunikation als Schlüsselbegriffe einer Theologie und Theorie der Liturgie», in *Liturgisches Jahrbuch* 35 (1985) 200-218.

gia del rito è precisamente questa: coniugando il suono con la luce, la parola con l'immagine, agevola la coscienza di una rivelazione, di una comunicazione che viene dall'Altro.

#### 2.4. *Lo spazio e il tempo*

Il tempo è una componente fondamentale della fede cristiana. Inscritta nella storia di un popolo e dell'intera umanità, la fede è scandita e scandisce il tempo. Per questo motivo, la narrazione costituisce un genere fondamentale della comunicazione teologica. Non dovremmo, però, considerare troppo affrettatamente la relazione tra il tempo e il racconto. Vi è, infatti, il tempo della cosa narrata (per es., l'uscita dall'Egitto o gli eventi pasquali di Cristo) e il tempo del narrare (legato al libro dell'Esodo e ai Vangeli). Questa osservazione ci spinge verso il piano pragmatico della comunicazione (l'atto del narrare), ma ci svela, anche, un'altra cosa che deve essere affrontata all'interno del piano semantico. Il tempo della cosa narrata non è osservabile perché appartiene al passato; anzi, il tempo, in se stesso, non è osservabile. Occorre coniugarlo con qualcosa che lo mostri, altrimenti non si può parlare né di segno né di comunicazione. Dove il tempo si fa segno? Dove assume una forma? Quando affermo che il tempo passa, o che si avvicina il tempo delle vacanze, o che corro verso il futuro, affido il tempo a un linguaggio che assume la forma dello spazio e del movimento<sup>42</sup>. Ora, il semplice racconto si avvale di parole che utilizzano le metafore dello spazio e del movimento, mentre il rito si organizza come spazio e movimento.

Anzitutto lo spazio. Il rito dice il tempo della fede organizzando lo spazio della celebrazione<sup>43</sup>. Il caso tipico è il tempio, la cui architettura è connotata teologicamente nella misura in cui mantiene il legame tra l'*arché* e la *téchne*, tra il principio e la tecnica, tra l'origine e l'arte. Un legame connotato religiosamente, dato che si tratta di un luogo in cui si celebra la fede. Il tempio è l'arte dell'uomo coniugata con l'origine divina, è architettura in cui l'arte comunica il Mistero. Ma il tempio è anche un monumento che traccia la storia e il tempo. Sappiamo che il legame al passato è mediato dal "monumento" e dal "documento". Se quest'ultimo è un testo per conoscere un determinato evento passato, ossia è inteso «come segno di qualcos'altro»<sup>44</sup>, il monumento interessa anzitutto per la sua struttura interna, per la sua forma espressiva, in cui l'archeologo scopre (*logos*) il principio (*arché*) della vita umana (relativamente a

<sup>42</sup> Per la stretta relazione tra tempo, spazio e coscienza, anzi autocoscienza, cf. J. CAMPBELL, *Past, Space and Self*, The MIT Press, Cambridge 1994.

<sup>43</sup> Sotto il profilo dell'antropologia del rito, un'analisi interessante, anche se problematica, è quella di collegare lo spazio rituale alla disintegrazione dei mondi primordiali (in quanto primordiali sono connotati temporalmente), cf. L. E. SULLIVAN, «The disintegration of Primordial Worlds and the Recombinant Nature of Ritual Space», in *Vivens homo* 8 (1997) 237-253.

<sup>44</sup> M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, 184.

una specifica cultura). Da questo punto di vista l'archeologia non descrive il passato attraverso i significati di una determinata fonte (documentaria) ma assiste all'autosvelarsi di una struttura di senso nella storia e nel tempo. Nel tempo, questo autosvelarsi è connotato religiosamente.

L'aspetto emergente da questa fenomenologia del tempo è lo stretto rapporto che viene a realizzarsi tra lo spazio dell'architettura e il tempo dell'archeologia<sup>45</sup>. Il tempio cristiano è l'arte dello spazio in cui emerge la testimonianza di una fede radicata nel tempo: è una comunicazione che precede e orienta la comunità che vi si riunisce. Questo appare ancora più evidente se si ricorre al fenomeno che prende il nome di *eterotopia* e che si adatta molto bene al tempio. In tutte le società, scrive Foucault, ci sono «dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili»<sup>46</sup>. Si può fare l'esempio dello specchio, il quale, per un verso, è un'utopia "poiché è un luogo senza luogo. Nello specchio, mi vedo là dove non sono", ma, per un altro verso, è un'eterotopia, dato che esso è localizzabile e, soprattutto, svela la mia posizione "reale" rispetto al mondo circostante. Anche il cimitero è un luogo eterotopico, ossia un "luogo altro" che immette in un "tempo altro" (il tempo dei morti) grazie al quale scopro la mia posizione nel tempo.

Il tempio è un luogo eterotopico, un "luogo altro", che sconvolge la cronologia consueta, collegandosi a un'*eterocronia*, a un «tempo altro»<sup>47</sup>. Con la sua architettura, il tempio tende a comunicare una situazione nuova, un tempo alternativo a quello consueto: il tempo in cui comunicare e, anzitutto, ascoltare. Un giorno Tch'eng Lien si rivolse al discepolo esclamando: «Ho fatto troppa musica oggi. Vado a lavarmi le orecchie nel silenzio. Entro nel tempio»<sup>48</sup>. Questo lavarsi le orecchie nel silenzio del tempio, è l'ascolto di ciò che non si riesce a udire altrove. La comunicazione è intensissima e può tornare a usare la parola e il canto, ma in un linguaggio ormai trasfigurato, nella lode e nell'adorazione.

<sup>45</sup> Il "principio" è tanto quello cronologico, ossia il punto di partenza del tempo, quanto quello topologico, ossia il punto di partenza dello spazio, cf. V. UGO, *Architectura ad vocem... Verso un glossario dei termini di architettura*, Guerini e Associati, Milano 1996, 136-137.

<sup>46</sup> M. FOUCAULT, «Eterotopia», in ID., *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 1994, 14.

<sup>47</sup> «Le eterotopie – come osserva Foucault – spesso conducono alle eterocronie», cf. ID., «Eterotopia», cit., 18.

<sup>48</sup> P. QUIGNARD, *Il giovane macedone*, Guerini e Associati, Milano 1991, 32.

### 2.5. *Il gesto, il tatto, il pasto*

Lo spazio non è solo quello delimitato architettonicamente, ma anche quello costruito e ricostruito dal gesto e dal movimento in genere. Il *gesto* realizza lo spazio come movimento tra pieno e vuoto, e proprio per questo riproduce tanto l'immagine dinamica della realtà che gioca tra essere e non essere quanto l'immagine religiosa del mondo che gioca tra *caos* e *cosmos*. Il gesto è il codice che, sotto il profilo spaziale, porta in se stesso un'appartenenza duplice: il gesto è, in se stesso, la distanza che si fa prossimità, e la prossimità che riprende la distanza. Ne deriva una comunicazione dilatata oltre i limiti del posseduto definitivamente. Questo è indubbiamente uno dei motivi che lo rende tanto prezioso per il rito<sup>49</sup>. Grazie al gesto, la comunicazione liturgica si configura come spazio aperto, come luogo votato all'altro, alla trascendenza. Il rito radicalizza questa attitudine alla trascendenza, perché in esso il gesto coinvolge le parti del corpo, soprattutto la mano<sup>50</sup>, ma, allo stesso tempo, è votato a ciò che è al di là del corpo, perché è ritualmente sospeso, ossia non consegue (completamente) ciò a cui sarebbe ordinato. C'è, per es., l'atto del lavare (battesimo) ma non si lava effettivamente, oppure si portano le offerte ma non si offre null'altro di quanto era già offerto (presente) fin dall'inizio, o ancora ci si scambia il segno di pace ma non si risolve un conflitto precedente. Vi è, indubbiamente, qualcosa da lavare, da offrire e da riappacificare, ma potremmo dire che la modalità in cui si compiono quei gesti metacomunica una dimensione altra rispetto al lavacro, all'offerta, alla pace presenti nel vissuto ordinario.

Un gesto compiuto e sospeso: questa è una caratteristica della comunicazione rituale. Non è superfluo ricordare che, in tal modo, il rito modifica lo spazio che, come si diceva sopra, non è solo l'organizzazione architettonica di un luogo, ma anche il movimento che vi si svolge. Col gesto la comunicazione rituale si avvale, in un gioco anche complesso, della distanza spaziale e la riplasma. C'è un linguaggio, invece, che realizza la comunicazione superando la distanza spaziale: il *tatto*. Il codice tattile si realizza nel contatto, e il contatto consuma lo spazio che separa gli individui (e le cose), con la conseguenza che può comunicare aggressione e violenza ma anche cordialità e affetto. Poiché il contatto presuppone un gesto, è facile che sia ridotto alle caratteristiche di quest'ultimo, perdendone le peculiarità. Contro questa riduzione, occorre insistere sul fatto che quando ci si riferisce al codice tattile, non ci si può accontenta-

<sup>49</sup> Per il rapporto tra gesto e rito cf. S. BERTELLI-M. CENTANNI (edd.), *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

<sup>50</sup> Cf. F. M. DENNY, «Atteggiamiento e gesto», in *Enciclopedia delle religioni*, M. ELIADE (ed.), II. *Il rito*. Oggetti, atti, cerimonie, Jaca Book-Marzorati, Milano 1994, 42. Per la liturgia cristiana cf. S. MAGGIANI, «La mano e lo Spirito. Per una lettura simbolica della imposizione delle mani», in *Rivista liturgica* 78 (1991) 391-401.



re del valore linguistico del gesto, compiuto e osservato; occorre raggiungere la specificità del contatto che è il “senza spazio intermedio”, quasi una totale “incarnazione”. L’aspetto rilevante non è ciò che vedo o compio ma ciò che “sento”. E ciò che sento è la resistenza di uno spazio occupato, il limite insuperabile dell’altro, e l’emozione di questo limite che certifica una presenza. Nel contatto rituale, il contenuto della fede nell’intangibile Dio è tutt’uno col sentire l’inviolabilità dell’altro.

Vi è, però, un linguaggio che supera anche i limiti dello spazio altrui o proprio: il linguaggio della compenetrazione che si realizza nel mangiare e nel bere. Il codice *gustativo*, se così vogliamo chiamarlo, occupa un posto centrale nella ritualità religiosa. Col mangiare e col bere il mondo non rimane ai confini del nostro corpo, ma entra in esso e lo trasforma; il corpo, quasi, si accorge di avere un’interiorità in cui è raggiunto dalla natura e dalla sua potenza. In ciò si realizza una violenza che viene corretta col sacrificio, grazie al quale viene sottratto all’uomo una parte di ciò che l’uomo ha sottratto alla natura. Il pasto rituale e l’azione sacrificale costituiscono una dialettica che ritroviamo nella liturgia cristiana dell’eucaristia. Il dato fondamentale è che, in quella dialettica, il rapporto con l’altro non è più calibrato dalla resistenza ma dalla comunione: una comunione che non si chiude nel fatto di nutrirsi, ma che si profila come modo di comunicare. Anche qui l’atto iniziato, l’atto del mangiare, viene sospeso, perché al possesso sopraggiunga la comunione. Il corpo è doppiamente impegnato: a nutrirsi e a sospendere il processo della nutrizione. Cena e sacrificio si coniugano somaticamente per “fare comunione” e aprirsi a ciò che trascende ogni comunione visibile.

In questa trama non verbale (ma accompagnata dal verbale) del gesto, del tatto e del gusto, si declina il culmine dell’iniziazione cristiana, che è lavacro, crismazione e banchetto. Più che la sequenza, però, emerge una logica, un senso: l’interagire dei codici gestuale, tattile, gustativo, realizza un rapporto globale con la realtà, con gli altri, con Dio. Il gesto dice il movimento che caratterizza la vita, dato che la vita è essere animati; il tatto dice l’inviolabilità della vita, dato che la vita è sempre anche la vita dell’altro; il gusto dice la comunione con la vita dato che la vita, è possibile grazie all’altro.

## ***2.6. Il corpo che comunica la trascendenza***

Il linguaggio liturgico è stato definito come un caso tipico di quella *coincidentia oppositorum*<sup>51</sup> che caratterizza ogni autentico discorso teologico. Molto probabilmente, il momento più evidente di

<sup>51</sup> Cf. R. HURD, «Complementarity: A Proposal for Liturgical Language», in *Worship* 61 (1987) 391.

tale coincidenza degli opposti è dato proprio dalla congiunzione della forma fisica della corporeità nei suoi diversi linguaggi con la dimensione spirituale della fede in Dio. Il rito svela proprio nel corpo la possibilità di dire la trascendenza, svela nella materia la possibilità di dire lo spirito. In tal modo, emerge il vero fulcro della dimensione comunicativa della liturgia, che non è quello di consentire una comunicazione eventualmente possibile altrove, ma di realizzare un modo specifico di comunicare<sup>52</sup>. Con la sua gestione dei linguaggi verbali e non verbali, la liturgia non è uno strumento ma una fonte di comunicazione: essa non trasmette ciò che possiamo già sapere della fede, ma ciò che non potremmo mai immaginare senza un rito. La comunicazione rituale è un modo di rivelazione da cui la fede dipende non meno di quanto dipenda dalla lettura della Bibbia.

Tutto questo crea un serio problema quando ci si pone di fronte ai moderni *mass media*. Potremmo considerare la relazione tra la liturgia e i moderni mezzi di comunicazione di massa sulla falsariga della relazione tra la celebrazione cristiana e la Sacra Scrittura. Quest'ultima si avvale di quel mezzo di comunicazione, diventato sempre più rilevante in questi ultimi secoli, che è la *scrittura*. La sopravvalutazione di tale mezzo può ingenerare la convinzione che la Parola di Dio si identifichi con la Bibbia, ossia con la forma scritta del comunicare, dimenticando che la Sacra Scrittura è un luogo autentico (ispirato) della Parola ma non l'unico. Il rischio, infatti, è che i molteplici linguaggi con i quali il rito ci consente di aprirci a Dio, vengono sempre più svalutati. In questi ultimi decenni, la scrittura sembra sempre più soppiantata dagli audiovisivi. Con la stessa facilità con cui si è affidata la Parola di Dio alla scrittura, ora la si può affidare agli *audiovisivi*: cambiano, almeno in parte, i linguaggi ma rimane l'atteggiamento di limitare la Parola ad alcune forme espressive (rispetto alle quali non vi è neppure la garanzia dell'ispirazione). Tanto nella riduzione grafica quanto nella riduzione audiovisiva, si smarrisce quell'esigenza, garantita dal rito, di coinvolgere tutto l'uomo.

Ovviamente, non vi è nulla da condannare nell'uso dei moderni mezzi di comunicazione di massa, proprio come non vi è nulla da eccepire sull'uso della scrittura per la comunicazione della fede (non solo nella forma della Bibbia ma neppure in quella di altri scritti). Il fatto decisivo è che la fede annuncia un'incarnazione e una risurrezione del corpo, che esige di essere comprovata dal modo con cui viene espressa, ossia con l'uso di tutta la carne, di tutto il corpo... di tutti i linguaggi<sup>53</sup>. Solo a questa condizione, la comunica-

<sup>52</sup> Per questa valenza comunicativa del rito in genere, cf. S. J. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna 1995, 159.

<sup>53</sup> Cf. G. BONACCORSO, «Azione rituale e azione drammatica», in *Rivista liturgica* 87 (2000) 13-30.

zione della fede è consegna di un'esperienza e non solo trasmissione di una dottrina; solo a questa condizione non ci si limita a coniugare il verbo trascendere ma si incontra la trascendenza. Poiché la trascendenza è *al di là* di un qualsiasi postulato del pensiero, essa esiste solo come incontro che ha nel corpo la sua cifra simbolica. La liturgia, col coinvolgimento di tutti i linguaggi, realizza, appunto, la comunicazione come incontro.

3.  
Il piano pragmatico  
della  
comunicazione  
liturgica

Con le ultime battute del paragrafo precedente siamo già entrati nel piano pragmatico della comunicazione liturgica. A dire il vero, vi siamo sempre stati, dato che il piano semantico non può essere appiattito su una semplice analisi strutturalista quando ci si occupa dell'incrocio dei codici in un contesto complesso come quello del rito. Quell'incrocio e questo contesto, infatti, fanno emergere, più che i messaggi e la struttura linguistica, una particolare situazione<sup>54</sup> e un modo di agire linguistico. Già molti anni fa, le ricerche antropologiche su etnie diverse dalla nostra, avevano fatto emergere che il linguaggio «è un settore del comportamento umano, un modo di azione e non uno strumento di riflessione»<sup>55</sup>. Questa attitudine ergologica della parola non è solo "primitiva", ma contemporanea a ogni cultura che non voglia ridurre l'uomo alla dimensione razionalistica. Indubbiamente, vi sono stati percorsi storici che hanno sminuito il linguaggio come azione. In tempi più recenti, però, si può notare un cambiamento di rotta, il cui segno emblematico è proprio la nascita della pragmatica<sup>56</sup>. Nell'ambito della ritualità, dove tutta la simbologia religiosa di un popolo è coniugata come azione, l'approccio pragmatico è decisivo e investe, in qualche modo, anche l'ambito semantico. Se si è operata una distinzione è per riservare, in modo più proprio, al piano pragmatico l'esame delle figure operative della comunicazione, ossia l'indagine sui soggetti che comunicano nel rito o che comunicano ritualmente. Per affrontare questo aspetto occorre tornare a riflettere sulla dimensione ergologica del linguaggio nella modalità di un passaggio che la liturgia condivide con altre forme culturali.

<sup>54</sup> «Il rito "not send messages but creates situations"», in C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford 1992, 111.

<sup>55</sup> B. MALINOWSKI, «Il problema del significato nei linguaggi primitivi», in C. K. OGDEN-I. A. RICHARDS, *Il significato del significato*. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo, Il Saggiatore-Garzanti, Milano 1975, 352.

<sup>56</sup> Il riferimento privilegiato è a L. Wittgenstein e ai percorsi seguiti da Austin, Searle, Grice e altri ancora. Non ci si nasconde la problematicità dell'approccio pragmatico, per la quale cf. C. S. PEIRCE-W. JAMES, *Che cos'è il pragmatismo*, Jaca Book, Milano 2000.

### 3.1. Dal testo all'azione

In un passato non molto lontano la liturgia era stata appiattita sul livello del cosiddetto rubricismo, in cui prevaleva la preoccupazione per il rispetto del rito nella sua formulazione scritta e approvata dall'autorità competente. La rubrica appariva, troppo spesso, l'oggetto della liturgia, smarrendo che la liturgia, prima e molto più che un libro, è un'azione. La liturgia si serve di testi, ma di testi fatti per l'azione e più precisamente per l'interazione tra i membri di una determinata assemblea celebrante<sup>57</sup>. Possiamo, quindi, affermare che la valenza attiva e interattiva dei testi liturgici non è successiva alla loro composizione, ma la loro ragion d'essere. La contingenza secondo cui l'organizzazione dei rituali è il risultato di un lavoro da tavolino non toglie nulla al fatto che lo scopo di questo stesso lavoro e dei libri liturgici in genere sia la concreta celebrazione in cui i membri di una data comunità desiderano condividere l'esperienza di fede<sup>58</sup>. La questione, quindi, è quella di non ridurre il rito alla rubrica, la celebrazione al libro delle cerimonie.

Veniamo qui a scontrarci con una difficoltà che emerge anche in altri ambiti, come nel teatro o nel cinema, dove si ha a che fare con un copione, ossia con un testo in cui sono contenute le indicazioni per l'azione teatrale o cinematografica. Per questo motivo, alcuni studiosi hanno, per es., suggerito di parlare di due testi teatrali: il testo drammatico, ossia l'opera letteraria composta da un determinato autore, e il testo spettacolare, ossia la messa in scena dell'opera letteraria<sup>59</sup>. Sotto il profilo estetico, una lunga tradizione, che si può far risalire ad Aristotele, ha privilegiato l'opera scritta rispetto alla sua messa in scena<sup>60</sup>. Rimane il fatto, però, che il teatro non può limitarsi alla lettura di un libro, ma implica la vista e il movimento, portatori di un loro statuto estetico e comunicativo. Allo stesso modo, la liturgia non è riducibile al testo rubricale, ma deve essere intesa soprattutto come testo celebrativo, ossia come un "oltre il testo", come un'azione che ha una sua peculiarità rispetto alla rubrica.

Senza il riconoscimento di questo primato ergologico della liturgia, ossia senza il primato del rito sulla rubrica, andrebbe vanificato anche quanto si è detto sopra sui linguaggi. La rubrica, pur ri-

<sup>57</sup> Cf. I. WERLEN, «Linguistische Analyse von Gottesdiensten», in *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988) 50, 93.

<sup>58</sup> «Tutti i testi liturgici devono essere frutto dell'esperienza della comunità concreta e non possono essere complicazioni da tavolino degli eruditi, se non vogliono seguire la ben nota industria della produzione in serie degli oggetti religiosi» (H. SCHMIDT, «Il linguaggio e la sua funzione nel culto cristiano», in *Rivista liturgica* 58 [1971] 14).

<sup>59</sup> Cf. M. DE MARINIS, *Semiotica del teatro. L'analisi testuale dello spettacolo*, Bompiani, Milano 1982, 41; K. ELAM, *Semiotica del teatro*, Il Mulino, Bologna 1988, 10-11.

<sup>60</sup> Cf. A. GESSANI, «Aristotele: la tragedia come testo e come spettacolo», in P. MAROLDA (ed.), *Segno, comunicazione, azione*, Franco Angeli, Milano 1994, 11-33.

ferendosi a molteplici codici, si esprime in un solo codice, quello verbale della scrittura. Il rito, invece, opera effettivamente attraverso i diversi codici o linguaggi menzionati dalla rubrica. La differenza è fondamentale: una cosa è “dire” che, a un certo punto della celebrazione, occorre compiere un determinato gesto, un’altra cosa è “fare” effettivamente quel gesto. Fare il gesto realizza una situazione comunicativa del tutto diversa da quella letteraria in cui si descrive il gesto con le parole. La comunicazione rituale, quindi, è del tutto diversa da quella rubricale. Una diversità che si rischia sempre di sottovalutare nelle culture segnate dal predominio della parola e della scrittura. Se non ci si avvede di questo rischio si opera una restrizione pericolosa della liturgia. Il testo rubricale, per es., descrive i ruoli e i compiti di coloro che operano nella celebrazione: cosa deve dire il presbitero, come si deve rivolgere agli altri fedeli e come questi devono rispondere, i gesti compiuti insieme e quelli dei rispettivi ministri, ecc. Qui la comunicazione è interna al testo. L’azione rituale, invece, implica una comunicazione esterna al testo, che supera i limiti del prescritto (senza, per questo, doverlo contraddire). Il passaggio dal libro liturgico al contesto celebrativo non è indolore a meno che non si sostenga una tesi impossibile, ossia la neutralità del contesto. La stessa transcodificazione segnalata sopra, ossia il passaggio dal solo codice verbale (del testo rubricale) alla molteplicità dei codici (del contesto rituale) rende insostenibile quella tesi. Vi è, inoltre, da tenere presente che nella celebrazione, gli attori utilizzano il testo, facendo di esso, non solo l’indicatore di un atteggiamento, ma un oggetto di scambio.

Questo cambiamento di prospettiva è fondamentale, poiché riconosce degli interlocutori esterni al testo, con atteggiamenti che, per molti aspetti, sfuggono alle predefinizioni testuali. Vi è nella consegna e nella ricezione del testo rubricale, ciò che vi è nella consegna e nella ricezione di qualsiasi testo, compreso quello biblico: una variabile che non è mai del tutto controllabile e che intercetta la possibilità di un incremento del testo o rispetto al testo. E se Gregorio Magno poteva dire che *scriptura crescit cum legente*, noi potremmo affermare che tutto quanto appartiene alla testualità scritta (compresa la rubrica) si incrementa con chi la riceve e la utilizza per la celebrazione. Si tratta di un fenomeno che è inscritto nella dimensione pragmatica del linguaggio liturgico<sup>61</sup>, e che mette in gioco non un’assemblea immaginata dalla rubrica, ma una co-

<sup>61</sup> J. LADRIÈRE, «La performativité du langage liturgique», in *Concilium* 9 (1973/2) 53-64; A. N. TERRIN, «“Quando pregare è fare”. Filosofia del linguaggio e liturgia», in P. VISENTIN-A. N. TERRIN-R. CECOLIN, *Una liturgia per l'uomo*. La liturgia pastorale e i suoi compiti, Messaggero-Abbazia di S. Giustina, Padova 1986, 156-184; J. J. SCHALLER, «Performative Language Theory: An Exercise in the Analysis of Ritual», in *Worship* 62 (1988) 415-432; M. MERZ, *Liturgisches Gebet als Geschehen*. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung eucharistisches Hochgebet, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1988.

munità effettivamente operante nel rito. La comunità concreta ha mittenti e destinatari reali e, anzi, è, nel suo complesso, tanto mittente quanto destinatario reale.

Prima di procedere a un veloce esame della forma comunicativa dell'assemblea celebrante, occorre riservare un piccolo spazio a una questione teologicamente decisiva, strettamente legata a quanto si è appena osservato sulla distinzione tra rubrica e rito. Il testo rubricale immagina l'assemblea e i membri che la compongono; l'azione rituale "mette in scena" un'assemblea concreta e l'immagine cambia notevolmente. Non più l'immagine di un compositore di testi (gli autori delle rubriche), ma l'immagine che emerge dal coinvolgimento di molte persone nel gioco plurilinguistico del rito. Un immaginario espanso che sconfina largamente rispetto al testo scritto, e che lascia emergere un modo del tutto diverso di aprirsi alla presenza teologale. È stato scritto, e sembra fin troppo banale, che la liturgia implica una duplice emittenza, di Dio e dell'uomo<sup>62</sup>. Ma l'osservazione rimane decisiva nel confronto tra rubrica e rito, e nel diverso immaginario che scaturisce dai due tipi di comunicazione. Il testo rubricale, infatti, non implica un mittente divino: si parla di Dio ma non opera Dio. Nell'azione rituale, invece, non ci si limita a parlare di Dio; anzi, il parlare di Dio non è certo l'aspetto più rilevante del rito. Nella celebrazione Dio è anzitutto un mittente che opera, e opera anche al di là di quanto si riesca a comprendere.

Il passaggio dal testo all'azione, dalla rubrica al rito, coinvolge profondamente la sfera teologica, perché implica il coinvolgimento di agenti che si pongono come reciproci Tu reali e che dischiudono la presenza reale del Tu divino. Dio è l'interlocutore del rito non della rubrica. La comunicazione subisce una svolta radicale, che pone, ancora una volta, la seria questione del rapporto con i mezzi di comunicazione, e sotto un profilo squisitamente teologico. Dio non traspare nell'immagine, più o meno suggestiva, che può produrre un mezzo (magari con una buona regia audiovisiva), come non appartiene a un testo (sia pure un bel libro liturgico). Egli viene all'umanità solo nell'atto di un'autorivelazione che traccia le condizioni di qualsiasi possibile accesso a lui. In altri termini, l'accesso a Dio è condizionato all'azione di Dio, all'emittenza di Dio. Se il rito sopravanza il testo rubricale o il programma massmediale è precisamente per il fatto che il rito non è anzitutto un mezzo di comunicazione, ma l'atto dell'autocomunicarsi di Dio. Ne è un esempio evidente la valenza spaziale delle parole liturgiche. "Questo è il mio corpo" configura la presenza del corpo di Cristo a condizione di delimitare lo spazio rituale di "questo". Non è possibile un trasferimento mediale di "questo", così come non è possibile trasferire la memoria dell'evento fuori dall'"oggi" della celebrazione. La presen-

<sup>62</sup> Cf. I. WERLEN, «Linguistische Analyse von Gottesdiensten», *cit.*, 81-82, 82-83.

za di Cristo non è condizionata al pane ma a “questo” pane, perché la logica non è quella del senso dischiuso da un testo, ma quella dell’azione realizzata in condizioni spazio-temporali insostituibili. E questa è anche l’insostituibilità dell’assemblea concretamente riunita per celebrare, l’insostituibilità di ogni membro credente e celebrante, l’insostituibilità dell’evento unico e singolare: la pasqua di Cristo.

Il passaggio dal testo all’azione si profila, così, come il passaggio dall’universale, elaborato concettualmente, al singolare in cui risiede l’origine di ogni autentica esistenza, l’origine, soprattutto, della fede. In questa prospettiva, la comunicazione liturgica perviene a un livello in cui i due termini che la compongono, comunicazione e liturgia, mostrano un rapporto intrinseco. Il termine comunicazione proviene da una radice greca legata all’idea di *koiné*. E questa stessa *koiné* è una componente inalienabile (anche etimologicamente) della liturgia. In entrambi i casi, però, la *comunità* è un *venire alla comunione*, ossia è l’atto di un “comporsi” e non la struttura di uno “stare”. In altri termini, la comunità, riferibile al comunicare e al celebrare, non è un nome ma un verbo, non è essere ma un poter essere. Per questo motivo la comunicazione, implica, inevitabilmente la dimensione performativa, ossia il realizzarsi di una situazione, e il rito implica la dimensione dell’efficacia, ossia il realizzarsi di una presenza. Performatività comunicativa ed efficacia rituale (liturgica, sacramentale) presuppongono un’ontologia del poter essere e non semplicemente dell’essere; un’ontologia, cioè, che si produce come azione e potenza. L’essere chiesa si istituisce sul poter essere dell’assemblea celebrante<sup>63</sup>.

### 3.2. Il circolo comunicativo

Il poter essere dell’assemblea celebrante è, prima di ogni altra cosa, il rapporto intersoggettivo che l’attraversa. L’intersoggettività è presente in ogni contesto propriamente comunicativo, che si configura come rapporto dinamico tra chi svolge, di volta in volta, il ruolo del mittente e del destinatario. Nella liturgia, questa dinamica subisce delle modifiche. Occorre, anzitutto, osservare che i partecipanti alla liturgia conoscono già in buona parte i contenuti dei dialoghi che vi si svolgono, ossia il testo, mentre possono vivere con notevole originalità il come vi si svolgono, ossia la modalità di azione. La ripetitività rituale non lascia molto margine, per es., alle parole, mentre dischiude innumerevoli possibilità agli atti di parole. In questo gioco si coniuga la duplice fedeltà al testo e al contesto. L’attenzione a quest’ultimo porta a riflettere sul fatto che le parole

<sup>63</sup> I padri, «concependo la chiesa come assemblea, sentono la partecipazione al raduno come espressione della propria appartenenza alla chiesa», in G. TANGORRA, *Dall’assemblea liturgica alla chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, EDB, Bologna 1998, 40.

non sono solo espressioni ma anche e soprattutto azioni e, più precisamente, “atti linguistici”, in cui è decisivo il modo, felice o infelice, di compierli. Quando qualcuno promette, ordina, avverte, non si limita a constatare qualcosa, ma tende a condizionare qualcuno: o l’interlocutore, o se stesso, o l’intera situazione in cui si trovano i dialoganti. La liturgia è piena di atti linguistici, in cui si convoca, si saluta, si loda, si esorta, si ringrazia, si prega, si invoca, si perdona. Questi atti linguistici mostrano che la verità del rito è la sua felicità. Il sacramento non è la verità dell’essere, ma il modo felice di venire ad essere: non è la scoperta ma l’avvento di Dio. Un avvento che abita il gioco comunicativo tra mittenti e destinatari.

Il fatto decisivo è che, nella liturgia, tra mittente e destinatario si realizza un circolarità di fondo. Nell’esecuzione rituale, osserva Leach, vi può essere «un ‘direttore’, un maestro delle cerimonie, un sacerdote capo, un protagonista centrale, le cui azioni forniscono i limiti temporali per ciascun altro. Ma non vi è un’*audience* separata di ascoltatori. Gli esecutori e gli ascoltatori sono lo stesso popolo. Siamo impegnati nei riti a trasmettere messaggi collettivi a noi stessi»<sup>64</sup>. L’intersoggettività non è monolineare, ma bilineare e, alla fine, circolare. Secondo le teorie più recenti, qualsiasi comunicazione ha una struttura circolare. Nel rito, però, vi sono delle peculiarità non indifferenti. In esso, infatti, il destinatario non è solo colui che è coinvolto dinamicamente col mittente, ma anche la figura che esprime la natura stessa della comunità celebrante. Questa, infatti, nasce, nel suo insieme, come destinataria della Parola di Dio, ossia come assemblea che accoglie la rivelazione. In altri termini, nell’assemblea liturgica tutti sono, fondamentalmente, destinatari, tutti sono spettatori della manifestazione di Dio. Ma proprio per questo nessuno è, propriamente, spettatore, ossia nessun membro dell’assemblea guarda uno spettacolo di cui solo alcuni membri sarebbero attori. Tutti sono, allo stesso tempo spettatori e attori: spettatori in ordine al manifestarsi di Dio, e attori in ordine al rapportarsi reciproco.

Ciò che il rito non sopporta è la spaccatura tra attori e spettatori. E questo perché nella liturgia si ascolta Dio e non l’uomo. Indubbiamente si ascolta Dio attraverso gli uomini, nel senso che l’avvento di Cristo si mostra nelle azioni simbolico-rituali dei diversi membri della comunità celebrante. Ma tutto ciò significa che nessuno si mostra agli altri, nessuno si mostra a un pubblico, ma ognuno mostra l’Altro, ognuno mostra a una comunità di cui lui stesso è parte. Il retroscena più tecnico di tutto questo è l’inedito gioco rituale tra illocutori e perlocutori. L’illocutorio, come lo descrive Austin, è l’atto linguistico con cui il mittente tende a condizionare il

<sup>64</sup> E. LEACH, *Cultura e comunicazione*. La logica della connessione simbolica. Un’introduzione all’uso dell’analisi strutturale nell’antropologia sociale, Franco Angeli, Milano 1981, 67.



destinatario (o anche se stesso): per es., «Luigi (mittente) ha invitato Carlo (destinatario) a comprare un libro». Il perlocutorio è l'atto linguistico con cui il mittente ottiene il risultato desiderato: per es., «Luigi ha convinto Carlo a comprare un libro». Nella liturgia, il destinatario (ossia chi di volta in volta svolge il ruolo di destinatario) è sempre già convinto, perché condivide la stessa fede del mittente: l'illocutorio tende a essere già sempre un perlocutorio.

Il fatto decisivo è che, nel rito, non bisogna convincere nessuno. Più precisamente, nessuno deve convincere nessuno. È il rito, nella sua globalità, a essere "convincente", ossia a produrre l'effetto desiderato. Non, dunque, un mittente che convince, o tenta di convincere, il destinatario, ma il rito (Dio nel rito) che convince la comunità. Il postulato di tutto questo è che all'origine di ogni comunicazione interna al rito vi è la forza comunicativa globale del rito, che investe tutti senza privilegiare nessuno. Non vi è qualcuno che *attraverso* il rito tende a persuadere qualcun altro, ma qualcuno che *nel* rito condivide con qualcun altro un cammino in cui ci si lascia persuadere insieme. E proprio in tale situazione, tipicamente rituale, si scopre la vera natura della fede, che non è, anzitutto, un disquisire ma un abitare. Il rito è arredato per la fede e comunica la fede a un livello ben più profondo di quanto lo siano le abilità retoriche di coloro che lo celebrano. Sotto questo profilo potremmo affermare che tutti gli scambi e i dialoghi tra i membri dell'assemblea valgono essenzialmente come "comunicazione negata" per metacomunicare altro.

Potremmo definire tutto questo come la teologia negativa del rito. Come vi è una insufficienza linguistica per dire Dio, così vi è una insufficienza comunicativa per dialogare con Dio. Per questo motivo, i credenti dialogano tra loro, sospendendo il modo consueto del dialogo (così come partecipano a un pasto sospendendo i percorsi ordinari del cibarsi). Non si tratta di una comunicazione finta, di una *fiction* dialogica, ma della rivelazione che il comunicare quotidiano è solo una *fiction* quando ci si occupa della sfera divina. Pensare di trasportare i modelli comunicativi umani nell'ambito del dialogo con Dio è la finzione più stravagante che si possa immaginare. Per questo motivo i credenti di tutte le religioni hanno sostato presso i riti, dove quei modelli comunicativi vengono assunti e sospesi.

### **3.3. La comunità che comunica la trascendenza**

Abbiamo visto, nella parte precedente, la forte relazione che il rito instaura tra il corpo e la trascendenza. Il rapporto con Dio non è una questione riservata all'anima (o semplicemente alla mente), ma implica quell'unità profonda tra anima e corpo che consente all'anima di dire Dio grazie al corpo e al modo rituale di gestire il corpo. Ora, alla luce di quanto affermato in queste ultime pa-

gine, siamo invitati a superare un'altra dicotomia, molto vicina a quella tra anima e corpo: la dicotomia tra pubblico e privato. Sembra che nel mondo secolarizzato, la prima dicotomia si sia trasformata nella seconda. L'anima è diventata sempre più la cifra dell'interiorità che trova il suo corrispettivo laico nella dimensione privata, mentre il corpo è assunto come la cifra dell'esteriorità e trova il suo corrispettivo nella dimensione pubblica. L'ultimo atto di questa operazione si sta consumando nei *media* elettronici, dove, come si è già osservato, si verrebbe a instaurare un luogo pubblico virtuale che ha sempre meno bisogno del corpo individuale: il pubblico invade tutto, occupando così totalmente lo spirito da rendere evanescente tanto l'interiorità quanto il corpo. La parabola, partita dalla dicotomia anima/corpo e prolungata nella dicotomia privato/pubblico, si conclude, così, col doppio atto di decesso tanto dell'interiorità quanto della corporeità.

Il fatto che la sfera interiore e quella corporea finiscano per condividere la medesima sorte è un segnale prezioso per riconsiderare quelle operazioni dicotomizzanti che separano l'anima dal corpo e il privato dal pubblico; ma, soprattutto, è un segnale per riconsiderare il rito che si è sempre posto come un luogo che non sopporta nessuna delle due dicotomie e che, forse, proprio per questo può salvare e reintegrare l'interiorità e la corporeità. Il punto nodale è costituito proprio dalla seconda dicotomia, quella tra pubblico e privato. Consideriamo, anzitutto, il fatto che il rito, nel suo senso autentico, non sopporta di essere né esclusivamente privato né esclusivamente pubblico. Esso non è certo il luogo in cui ognuno comunica solo con se stesso e con le proprie emozioni, ma non è neppure lo spazio di una spettacolarizzazione senza confini. Come si è osservato sopra, nel rito non esiste propriamente un pubblico e, quindi, il tipo di comunicazione che esso produce non è pubblico. Sappiamo che la nozione di pubblico è assai complessa e ha portato alcuni studiosi a produrre terminologie più specifiche<sup>65</sup>. Nella misura in cui con quella nozione si intenda una realtà esterna al rito, il rito stesso non la può accettare. Nel rito esiste un pubblico, nel senso che ogni partecipante assiste al manifestarsi di Dio attraverso l'esercizio dei diversi ruoli della celebrazione. Nessuno può assistere senza essere "compromesso" dall'azione che vi si svolge. Il fatto decisivo che sostiene questo atteggiamento è dato dalla natura dell'evento sacro o santo su cui si fonda la celebrazione. Il sacro in genere e, soprattutto, il mistero cristiano non sono osservabili dall'esterno. Dall'esterno si vede solo la tomba vuota; è, quindi, sempre dall'interno che si può "osservare" il mistero cristiano. Non

<sup>65</sup> Cf. per es., la distinzione tra eventi privati-pubblici ed eventi pubblici-pubblici di J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo*. Come i *media* elettronici influenzano il comportamento sociale, Baskerville, Bologna 1993, 490.

si tratta, però, dell'interno individuale, ossia di un'interiorità chiusa in se stessa, ma di quella che, grazie al corpo, accede alla testimonianza degli altri: si tratta dell'interiorità intersoggettiva realizzabile somaticamente. Il rito è lo stare dentro insieme ad altri.

Questa versione intersoggettiva dell'interiorità rende ragione tanto del fatto che la fede non è raggiungibile solipsisticamente, quanto del fatto che la fede non è osservabile empiricamente. L'atto di fede intercetta una situazione che non è mai solo pubblica o solo privata. Per questo motivo il rito è segnato dal *segreto*, ossia dall'istituzione di una situazione comunicativa che coniuga il privato e il pubblico senza esaurirsi in nessuno dei due: pubblico perché implica una condivisione di più persone, e privato perché tale condivisione è interna a uno spazio che esclude gli spettatori. L'interiorità vissuta nella forma di un'esteriorità non pubblicizzata, e l'esteriorità vissuta nella forma di un'interiorità non privatizzata, sono il segreto che abilita il rito a essere una forma comunicativa congeniale alla fede. Con ciò viene superata anche la dicotomia anima/corpo, dato che la dimensione dell'anima (il privato e l'interno) non può essere sperimentata indipendentemente dal corpo (il pubblico e l'esteriore) e viceversa. L'attitudine del rito a escludere tanto il privato della sola interiorità dell'anima quanto il pubblico della sola esteriore del corpo è ciò che consente al rito stesso di istituire la comunità credente, intesa come luogo di quello scambio intersoggettivo in cui si comunica ciò che è "altro", tanto rispetto ai percorsi puramente individuali (privato) quanto rispetto alla visibilità spettacolare (pubblico). La liturgia configura la comunità, e la configura come apertura alla trascendenza. Possiamo affermare che la liturgia implica un tipo di comunicazione intersoggettiva, un tipo di comunità che, proprio per non essere né solo pubblica né solo privata, è già quasi immediatamente relazione con la trascendenza divina.

# E

## vidente e insondabile: la comunicazione visiva del mistero cristiano

Prof. CRISPINO VALENZIANO

Docente Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo (Roma)

*Ricordati del giorno in cui sei comparso  
davanti al Signore Dio tuo sull'Oreb.*

*Il Signore vi parlò dal fuoco;  
voi ne udivate le parole  
ma non ne vedevate alcuna figura,  
c'era la sola Voce.*

*Poiché, dunque, non vedeste figura alcuna  
quando sull'Oreb il Signore vi parlò dal fuoco,  
state bene attenti per la vostra vita  
perché non vi facciate l'immagine di un idolo.*

*(Deut. 4,10.12.15-16)*

*Oh saggezza del Legislatore!*

*Come fare l'immagine del Non-Visto?*

*Quale rappresentazione fare dell'Irrappresentabile  
che non ha tratti?*

*Quale espressione dare all'Inesprimibile  
che non ha forma?*

*(supra Giovanni Damasceno,  
Difesa delle Icone 1,8)*

### ***Sulla comunicazione relativamente all'iconismo cristiano: "affinità selettiva" tra iconismo cristiano e linguaggio***

Da quando, *Inter Mirifica*, «tra le stupefacenti invenzioni tecniche che specialmente nel nostro tempo l'ingegno umano ha ritrovato ... sono stati inventati i mezzi che per loro propria natura riescono a raggiungere e muovere non soltanto gli uomini singolarmente ma pure la società umana in intero, la stampa, il cinema, la radio, la televisione, e simili, i mezzi che pertanto possono essere detti correttamente mezzi di comunicazione sociale» (*IM 1*) sin da allora la questione del senso è rimasta estranea ai problemi della comunicazione vera e reale: «Una caratteristica essenziale della tecnologia nel secolo XX è l'incremento e l'esplosione dei nuovi mezzi

di comunicazione. Parallelamente si sono sviluppate le ricerche sui modi con cui trasmettere e trattare l'informazione. La teoria dell'informazione nelle sue applicazioni più larghe ... – in senso più ristretto, la teoria della comunicazione (*Communication Theory*) – è nata da queste ricerche e, in particolare, dai lavori di Shannon. Per essa, problema centrale della comunicazione è il trasferimento dell'informazione nel mezzo di trasmissione del messaggio, inviato da un "emittente" e trasmesso da un "canale" a un "destinatario". Ebbene, in nessuna fase (del processo) tale schema pone la questione del senso: il problema della significazione resta fuori dalla comunicazione così intesa»<sup>1</sup>. Probabilmente, avere disatteso alla accezione equivoca circa il termine stesso di "comunicazione", allora (sin dagli anni '50) ingenerata già da teorie decennali, ha costituito "la" debolezza del Decreto conciliare sui mezzi di comunicazione sociale (1963); certamente, ha contribuito a illusioni e delusioni, a circonlocuzioni e approssimazioni, a entusiasmi e diffidenze. E piuttosto che sui "mezzi di comunicazione sociale" si è parlato sui "mezzi della informazione di massa", informazione peraltro entrata in crisi da se stessa e progressivamente disincantata con sua propria ri-trattazione<sup>2</sup>.

Per la recezione culturale della intenzione che suggerì ai padri del Vaticano II un Decreto sui mezzi di comunicazione sociale, è il caso d'interrogarsi operativamente se è coerente separare la struttura linguistica della comunicazione dalla funzione mediatica della informazione. Chi teorizza per aggiustare le tecniche, avrà le sue buone ragioni per fare convenzionalmente *epoché* del senso; ma chi ne concludesse operativamente, direttamente sulla comunicazione per ciò che essa è, ne otterrebbe tautologica ed effimera "comunicazione della comunicazione" – pernicioso riduzione purtroppo ormai diffusa –. "Purché sfondi" "purché se ne parli"? Ovvero è il caso di formulare teoreticamente una "carta" della comunicazione in sé e per sé, no "largamente" o "strettamente" intesa?

A mezzo secolo dalle prime formulazioni teoriche sulla informazione "incanalata", è diritto e dovere di ogni approccio alla comunicazione puntualizzare e distinguere di che si sta a trattare; pur a costi d'apparire elementari e ingenui. In ciò il tratto relativo all'iconismo cristiano non è semplicemente un argomento tra gli altri che capitano da "incanalare" – poi, magari, si parlerà di "cultura dell'immagine" e si studierà quando e dove riacciuffare l'immagine per culturarla in un modo o nell'altro! –. Il tratto relativo all'iconismo cristiano ci è caso privilegiato, "pietra di paragone", della co-

<sup>1</sup> B. POTTIER (ed), *Le langage*, Paris 1973, 216.

<sup>2</sup> PH. BRETON, *L'utopia della comunicazione: il mito del villaggio planetario*, Torino 1995. Io direi "mito" della comunicazione e "utopia" del villaggio planetario; ma, specialmente, annoterei il rammarico che, in effetti né di miti né di utopia DOC si tratta ...

municazione in sé e per sé, dall'emittente al destinatario con schema operativo di integrata semiologia.

Infatti, la questione è linguistica. Sin dal secolo IV il Nisseno, primo costruttore di una antropologia teologica "sistematica" con il suo *Peri kataskeues anthropou*, "La costruzione dell'uomo", da linguista *ante litteram* (poiché chi fa antropologia fa pure linguistica per gravità intrinseca) ha notato che con la sua opera l'artista figurativo fa leggere «come in libro dotato di lingua»<sup>3</sup>. È drammatico e icastico che non capitalizzando la identificabilità fenomenica e scientifica tra linguaggi verbali e linguaggi non verbali, si è solidificata una illeggibilità dell'immagine; mentre condannando (debitamente) la sostituzione positivista della metafisica con la linguistica quale nuda segnaletica ma estendendo (indebitamente) la condanna alla linguistica, che è proporzione semantica grammaticale e sintattica tra la realtà e la sua segnalazione, si è caduti sotto la dittatura di una comunicazione senza senso: la tirannide dei mezzi di informazione condizionante la massa e di deformazione riproduttiva di massa – la "dittatura dei *mass-media*" –.

Nel linguaggio la comunicazione è fase perfetta del processo da locutore a interlocutore, conclusiva della fase iniziale di rappresentazione del senso connessa alla fase intermedia di espressione del senso; non scoppio di un vuoto. E se il codice, il repertorio degli elementi e delle modalità del loro impiego, nella comunicazione non è identico al codice usato nella rappresentazione e nella espressione, il linguaggio è schizofrenico: una sorta di premonizione della babele che provoca un codice linguistico non identico tra locutore e interlocutore, e una sorta di contrappasso della meccanicizzazione che trionfa nel prelievo automatizzato delle informazioni.

Cos'è, dunque, il codice linguistico relativamente all'iconismo cristiano? (infatti, parliamo di comunicazione soltanto relativamente all'iconismo cristiano).

<sup>3</sup> « ... un luogo qual è questo in cui oggi ci siamo radunati, dove ti rapisce la magnificanza delle cose che si offrono alla vista guardando al duomo aula di Dio, edificio grandioso ornato di splendida bellezza. Lo scultore ha formato nel legno immagini di animali, il tagliatore ha lucidato quale argento le tessere di pietra, l'artista ha delineato immagini di fiori e ha raffigurato le gesta del martire, la sua resistenza, i tormenti, il ritratto degli efferati tiranni, le loro intemperanze, l'incendio delle fiamme, la beata fine dell'atleta, con l'effigie della forma umana del Cristo increato. Operando in arte con colori, come in libro dotato di lingua (*glossoforos*) egli ci ha narrato tutto puntualmente, i combattimenti del martire, ed ha abbellito l'aula illustrandola come un prato in fiore. Poiché la raffigurazione parietale tacendo parla, e ministra alle realtà supreme – qui, poi, il mosaicista (*ton psefidon synthetes*) ha nobilitato con la narrazione anche il pavimento sotto i piedi – ». (GREGORIO DI NISSA, *Encomio del megalomartire Teodoro*). *Glossoforos*, "dotato di lingua", è termine coniato dal Nisseno per il linguaggio dell'arte iconica. Chiaramente, tutto il brano che riportiamo ha interesse capitale per le svariate prospettive attinenti alla iconizzazione della tradizione cristiana.

Il linguaggio è narrazione immaginale della realtà biologizzata; immaginalità del vissuto. La rappresentazione ne è ideazione propositiva; l'espressione, formatività dispositiva; la comunicazione, offerta compositiva. Stanno su queste linee gli snodi consequenziali circa le virtualità del linguaggio e le pregnanze della comunicazione. Ed ecco l'"affinità selettiva" tra il linguaggio e l'iconismo cristiano. Poiché il messaggio cristiano è radicalmente iconico. Ad immagine di Dio è l'uomo (GS 12) immagine di Dio è il suo Verbo e immagine del Verbo è il suo Spirito<sup>4</sup>; ad immagine dell'uomo è il Verbo fatto carne – sino al *deformis Christus*, al "Cristo deforme", agostiniano<sup>5</sup> – e ad immagine del Cristo risorto è l'uomo rifatto nello Spirito (GS 22); immagine del divino è l'universo e immagine del divino è la storia<sup>6</sup>. Triadologia economica, cristologia, ecclesiologia, antropologia, ... dei teologi orientali e occidentali, della teologia antica e moderna, insegnano tutte; beninteso, ciascuna a suo modo, ma per il nostro caso ne occorrono e bastano le costanti di base prescindendo dalle varianti modali. Affinché, però, quell'affinità selettiva non appaia – né sia – proiezione d'esercizio mentale sterile di qualsiasi efficacia reattiva, bisogna provare e riprovare. Tenendo a referente il mistero della epifania divina con gli eventi e i sacramenti del suo luminoso e illuminante velarsi e disvelarsi.

Non dispiaccia riascoltare: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e rendere noto il mistero della sua volontà (cf. *Efesini* 1,9) per cui, mediante il Cristo Verbo fatto Carne, nello Spirito Santo, gli uomini hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Efesini* 2,18; *2 Pietro* 1,4). Con questa rivelazione, Dio invisibile (cf. *Colossesi* 1,15; *1 Timoteo* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. *Esodo* 33,11; *Giovanni* 15,14-15) e con essi s'intrattiene (cf. *Baruch* 3,38) ... Quella economia rivelativa si attua con gesti e con parole intrinsecamente interconnessi, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e corroborano la dottrina e le realtà significate dalle parole, le parole proclamano le opere e ri-

<sup>4</sup> C. VALENZIANO, *Bellezza del Dio di Gesù Cristo*, Sotto il Monte 2000.

<sup>5</sup> «Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo (*Salmo* 44, 3); infatti: In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio (*Giovanni* 1,1). Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò (*ib*). Ecco la bellezza, quando farà ciò che ha promesso: E mi farà vedere da lui. Lì tu leggerai nel Verbo senza che te ne occorra un codice. Ma quando lo vedremo qual è sarà passato il cammino ... cioè la fede. Ché per la tua fede il Cristo s'è fatto deforme, ma per sé il Cristo rimane in bellezza. E che sia il più bello tra i figli dell'uomo apparirà dopo il nostro cammino. Mentre adesso, per la fede, come lo vediamo? Non ha bellezza per attirare il nostro sguardo né splendore perché proviamo in lui diletto (*Isaia* 53,2) Egli è come uno davanti a cui ci si copre la faccia (*Isaia* 53,3). La deformità del Cristo fa la forma tua. Se egli non si fosse degnato di farsi deforme tu non avresti avuto la forma che già avevi perduto ... La sua deformità crea la nostra bellezza ...» (AGOSTINO DI IPPONA, *Sermo* 27, 6).

<sup>6</sup> E. PRZYWARA, *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg 1958. Egli apporta Nicolò Cusano o Simone Weil, John-Henry Newman o Martin Buber, ... (tr. it. *L'uomo. Antropologia tipologica*, Milano 1968, 310-416).

schiarano il mistero in esse contenuto. L'intima verità, poi, che tale rivelazione ci apporta riguardo a Dio e riguardo alla salvezza dell'uomo, risplende a noi nel Cristo che è il mediatore e insieme la pienezza di tutta la rivelazione ...» (DV2). Quel nostro provare e riprovare è da svolgersi su questa piattaforma "estetica" uditiva-visiva di evidente e insondabile; "evidente", l'evento e il sacramento *theo-anthropinon*, "divino-umano"/ "insondabile", la sua «luce inaccessibile» (1 Timoteo 6,16). Linguaggio uditivo-visivo che, commentando un famoso testo biblico, il Nisseno insinua al teologo sull'evidente e l'insondabile di Dio e della sua economia: «C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare (Qoèlet 3,7)... Di Dio, riguardo alla sua essenza, è tempo di tacere, ma riguardo alla sua opera la cui conoscenza discende sino a noi è tempo di parlare narrando ciò che la sua onnipotenza ha compiuto e spiegando la sua azione. Riguardo a ciò che la trascende, la creatura non può oltrepassare i propri limiti, deve bastarle riuscire a conoscere se stessa... Ecco, allora è tempo di tacere, ché a queste cose si addice meglio il silenzio. Ma, invece, riguardo a quelle cose per cui alla nostra vita è venuta la verità (cf. Giovanni 1,17) allora è tempo di parlare: nel Cristo Gesù nostro Signore»<sup>7</sup>. L'iconismo cristiano stavolta emerge "poieticamente", una iconizzazione affiancata alla locuzione quale corrispettivo visuale della divina rivelazione per parole ascoltabili *et* per gesti visibili «intrinsecamente interconnessi», e quale corrispettivo visuale al Verbo di Dio invisibile fatto Carne visibile. Poiché «Dio, avendo parlato nei tempi antichi molte volte e in molti modi ai padri tramite i profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi mediante il Figlio (Ebrei 1,1-2); ha mandato il Figlio suo, cioè il Verbo eterno che illumina tutti gli uomini, ad abitare in mezzo agli uomini e a narrare loro l'intimità di Dio (cf. Giovanni 1,1-18). Dunque, Gesù Cristo Verbo fatto Carne, mandato uomo agli uomini (Lettera a Diogneto 7,4) parla le parole di Dio (Giovanni 3,4) ... egli in cui chi lo vede, vede anche il Padre (cf Giovanni 14,9) ...» (DV4).

1.  
La comunicazione  
che è l'icone

Diciamo "icone" nel senso individuato della cultura cristiana. Allo stesso modo, ad esempio, di "liturgia". Termine che dal largo campo del "servizio pubblico" (ho letto nell'insegna del distributore di benzina al porto di Tessalonica: "*leitourgia* di giorno e di notte") è prima ristretto, nella tradizione ecclesiale, individuandolo quale "servizio culturale al Signore" – ristretto per transignificazione<sup>8</sup> – poi

<sup>7</sup> GREGORIO DI NISSA, *Commento all'Ecclesiaste* 7.

<sup>8</sup> Per le vicende del termine, diverse nelle Chiese orientali e nelle Chiese occidentali, cf. S. MARSILI, Liturgia in D. SARTORE-A. M. TRIACCA (edd) *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 726 -727.



trasferito, nel nostro uso vulgare, a indicare tutt'altro solo per il ripetersi scandito, vulgarmente connesso alla ritualità celebrativa (leggi in un numero qualsiasi del Corriere dello Sport: "la liturgia della partita calcistica settimanale") – trasferito per il fenomeno semantico della "katachresi", *transfert* di logorio dell'uso non di dignità transignificativa del termine, frequentemente indotto dall'alone pubblicitario che lo trascina e che esso trascina con sé –. Diciamo ora "icone" non nel senso generico di immagine, ma nel senso specifico di immagine in forma e arte interata della parola; nella accezione della icone *arte-facta* dagli uomini, l'immagine formata dagli "agiografi" figurativi sugli "agiografi" profetici secondo il canone di base del Concilio Niceno II (787) formulato adattando il versetto salmico «Come avevamo udito, così abbiamo visto, nella città del nostro Dio» (*Salmo 47,9*)<sup>9</sup>.

Nel 1987, in occasione delle commemorazioni centenarie del settimo Concilio ecumenico, Giovanni Paolo II e Dimitrios I, hanno posto in sinergia le loro rispettive lettere magisteriali<sup>10</sup> che costituiscono l'ultimo intervento ecclesiale sul nostro discorso e che noi qui seguiamo.

Papa Giovanni Paolo II ricorda che «il magistero del Concilio (Niceno II) ha nutrito l'arte della Chiesa nel mondo orientale e occidentale, ed ha prodotto opere di sublime bellezza e valore» (*DS 10*) e aggiunge: «Qualsiasi stile adottati, l'arte sacra deve esprimere la fede e la speranza della Chiesa ... Essa deve tendere ad offrirci una *summa* visiva delle ragioni e degli aspetti tutti della nostra fede» (*DS 11*). Orizzonte a tutto giro, sul fatto e sul da farsi. Né mi pare cosa da poco il giudizio sulla ispirazione nicena circa l'arte della Chiesa tutta pronunciato autorevolmente nella nostra Chiesa d'Occidente; la quale, prima distratta dalla opposizione carolingia, poi soddisfatta da produzioni figurative d'immaginazione individuale, in non poche sue componenti ha ancora da ritrovare il senso della ispirazione biblica e della culturazione ecclesiale nell'arte cristiana. Non fosse altro, per leggere autenticamente queste opere «di sublime bellezza e valore», non infrequenti, ispirate da quel magistero comunque innestato nella cultura romana addirittura preniana che gli era connaturale e che ha rigermogliato ad ogni taglio ripetuto. E non mi pare cosa da poco il richiamo perentorio alla qualità dell'arte cristiana; la quale, «deve esprimere la fede e la speranza della Chiesa» – si noti, fede e speranza – quindi, deve disporre in forma di bellezza ("esprimere" artisticamente) «la fede *hypostasis, substantia*, "supporto entitativo" delle realtà sperate, e prova delle azioni invisibili» (*Ebrei 11,1*); e deve tendere ad offrir-

<sup>9</sup> C. VALENZIANO, *Liturgia e Antropologia*, Bologna 1997, 139.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Duodecimum saeculum* (DS) 4 dicembre 1987; DIMITRIOS I, *Epistole 1200* (ET) 14 settembre 1987.

ci, quindi deve proporre in ideazione di bellezza (rappresentare” artisticamente) una *summa* visiva delle ragioni e degli aspetti tutti della nostra fede» – il *catholicae pulchritudinis artifex* così come il *catholicae veritatis doctor*; secondo un grande costruttore di *summa* verbale, *ea quae ad sacram doctrinam pertinent dilucide prosequi*, “esporre luminosamente (dilucide:bellissimo!) ogni cosa che si riferisce alla sacra dottrina”<sup>11</sup>. Proprio “ogni cosa”; coerentemente a quanto entrambi i documenti rammemorano: «L'intricata obbiezione avanzata dagli iconoclasti<sup>12</sup> andava molto al di là della questione circa l'opportunità di un'arte cristiana; metteva in dubbio ogni affermazione cristiana sulla verità della Incarnazione stessa e pertanto il rapporto tra Dio e il mondo, la grazia e la natura; in una parola, la specificità stessa della Nuova Alleanza che Dio ha stabilito con gli uomini in Gesù Cristo ...» (DS 9; cf. ET 8). Il patriarca Dimitrios riecheggia Giovanni Damasceno (*Difesa delle Iconi* 1,19): «L'iconoclastia ha dichiarato guerra non alle icone ma ai Santi» (ET 8); e papa Giovanni Paolo cita Germano di Costantinopoli: era in discussione «l'economia divina secondo la Carne (Teofane il Confessore, *Cronografia* all'anno 6221)» (DS 9). Se tale allora fu la discussione e il travaglio, tale si fece e rimane ora l'urgenza della «*summa visiva*» auspicata dal papa.

Sul suo tracciato a tutto giro, analizziamo il processo iconico. Il patriarca Dimitrios lo delinea in via entitativa: «Tre fattori convergenti fanno che l'icona sia completa, santa e veneranda

1) L'artefice che mette in opera il soggetto, aspetto visibile della realtà invisibile, ciò che sarà proposto alla venerazione e alla preghiera, e per sua virtù il riferimento al prototipo

2) L'icona in quanto contiene l'ipostasi [il supporto entitativo] delle componenti trascendenti, la gloria e la luce, e ne sarà portatrice e annunciatrice nella sua disposizione verso la venerazione e la preghiera dei fedeli ...

3) Il contemplatore della icona, il fedele ad essa di fronte, il quale per il suo atteggiamento adeguato diviene simile a ciò che in

<sup>11</sup> S. Th., *Prologus*.

<sup>12</sup> «La raffigurazione del Cristo è inaccettabile ed empia. Anzi, è assolutamente irrealizzabile, perché – secondo gli iconoclasti – escludono qualsiasi raffigurazione le due nature unite in unica persona [secondo l'*Horos pisteos*, la “Definizione di fede”, del Concilio di Calcedonia]: la natura divina, perché l'essere divino è inconcepibile e indescrivibile; la natura umana, perché l'immagine di essa non differisce in nulla da qualsiasi altra raffigurazione d'uomo. Cosa, questa, contraria al modo d'esistere proprio del Signore Figlio e Verbo di Dio; e, d'altra parte, se nell'icona si tenta di raffigurarne la natura umana secondo la sua unione con la natura divina si cade in un altro eccesso, si “confonde”, cioè, la retta idea di “unione” delle due nature» (ET 9; cf. DS 8). «L'intricata obbiezione» è avanzata dagli iconoclasti nell'*Horos pisteos*, “Definizione di fede”, dello pseudo concilio di Hieria (753). Ma recependo il *Tomos* di papa Leone I, il Concilio di Calcedonia (451) ha definito che nell'unica ipostasi (la divina) del Cristo le due nature (la divina e l'umana) “unite” e “non confuse”, conservano il modo d'essere proprio a ciascuna.

essa è raffigurato, davanti ad essa è trasfigurato secondo che dice s. Paolo: Noi tutti a faccia scoperta, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria secondo l'azione dello Spirito del Signore (2 Corinti 3,18)» (ET 28).

In via linguistica noi ricalchiamo sull'entità: tre fasi di un processo dinamico producono la completezza dell'icona, la sua trascendenza e la sua virtualità

1) La rappresentazione iconica. È la fase iconologica, fase di *logos*, di *ratio*, di "coerenza intrinseca" costitutiva dell'icona, quando l'artista ne mette in opera il soggetto ideando la raffigurazione della parola e dell'evento di rivelazione; cioè dell'unico termine in grado tanto di ricevere la venerazione devota quanto di donare il campo della preghiera. L'unico termine in grado di garantire che l'icona sarà *deuterotypos* del *prototypos*, "esemplato diretto" dell'"esemplare referente". Sarebbe da ripetere e ripetere che la canonicità rivelativa dell'icona è ispirazione iper-trascendente del genio artistico, non ne è limitazione, perché l'icona è un'opera d'arte potenziata dall'arte d'autotrascendere la semplice trascendenza dell'opera d'arte d'uomo nella trascendenza stessa dell'opera economica di Dio. La ri-presentazione del soggetto d'icona che l'artista si fa non serve né a fare lui artista né a fare opera d'arte la sua icona; entrambe le cose sono *sic et simpliciter* presupposte. Serve, invece, a fare lui ministro, in quel modo epifanico, della rivelazione di Dio e a fare la sua opera d'arte, in questo stesso modo epifanico, rivelazione di Dio. Ogni volta che la consistenza complessa e non facile di una tale fase iconologica è sfuggito o sfugge, agli artefici artisti o artigiani che siano, ai committenti laici o chierici che siano, ai consulenti che a volte sono impari alla portata del compito a volte mancano affatto, l'opera, pur d'arte, non è icona e impone anzi d'interrogarsi se è opera d'arte cristiana. Il punto cruciale della deficienza rimproverata dall'Oriente all'Occidente, o pure della inadeguatezza lamentata da noi stessi, in radice è *deficit* d'iconologia rivelativa, sia arte direttamente iconica cioè figurativa *tout court*, ovvero iconica indirettamente quale di architettura, di musica, o d'altro che rechi e manifesti l'impronta immaginativa della Parola. Ogni altra manchevolezza o insufficienza è diagnosi di seconda istanza, e sarebbe buona terapia che nessun'altra manchevolezza o insufficienza facesse d'alibi distraente né per quei rimproveri d'altri né per queste lamentele nostre.

2) L'espressione iconica. È la fase iconografica, fase di *graphie*, "scrittura, disegno, incisione, scultura" oggettuale dell'icona, dove l'artista ne produce la *tabula*, il "riquadro", formando la raffigurazione visiva dell'*aleptos*, "insondabile, incomprensibile"; incomprensibile eppure apprendibile, insondabile eppure commisurato. L'intenzionalità verso la venerazione e la preghiera dalla fase ico-

nologia trascorre alla fase iconografica per via di tecnica che trascriva «la gloria e la luce», cioè la epifania nello spazio-tempo del mistero trascendente lo spazio-tempo. Noi occidentali ripetiamo insistentemente che, di diritto, ogni tecnica e ogni stile sono validi allo scopo (SC 123); ma riusciremo convincenti agli orientali soltanto se la generalità delle nostre immagini extra-verterà di fatto in ogni tecnica e in ogni stile “il carico e l’annuncio” «della gloria e della luce».

In effetti si tratta della “presenza” iconica. L’icone è immagine dell’invisibile. In quanto tale, è serbatoio d’informazioni antropologiche e teologiche utilizzabili; né si fatica ad oltranza nell’acceptare l’affermazione solo a primo impatto mirabolante – “immagini/dell’invisibile” – ma, in fondo, minimalistica nel suo genere. Peraltro, la fanno propria anche non cristiani, ingenerando ovviamente il sospetto di sacralità lontane ed estranee a «la fede e la speranza della Chiesa»; addirittura cronisti d’arte e collezionisti di svariata estrazione, purtroppo rotocalchi illustrati e imbonitori di telemarket, rilanciandola quale un luogo comune vuotato dall’interno d’ogni sua santità di rapporto interpersonale. Il “miracolo” dell’icone è che la sua immagine è di “presenza” dell’Invisibile. Ecco l’affermazione che si addice alla meraviglia insita nella nostra specie d’immagine. In quanto tale, l’icone è luogo e ora in cui sono attingibili le reciprocità indotte dalla teologia di umanazione divina e dalla antropologia di divinizzazione umana. Non è dottrina d’intuizione elementare. È la dottrina che la cultura cristiana orientale ha recepito dal Niceno II, e la cultura cristiana occidentale non ha colto in quel Concilio ecumenico. Anche se una sorta di “connaturalità iconica” ne ha fatto centrare il segno non talmente di rado come si temerebbe per l’Occidente; così, in secoli sospetti cito emblematicamente e senza attardarmi su, il Beato Angelico, sì, ma certi Fiamminghi nel Quattrocento, certo Michelangelo nel Cinquecento, certo Rembrandt nel Seicento, certo Gauguin nell’Ottocento, Rouault o Ciminaghi nel Novecento, ... – non mi dà voce solo il Settecento –.

Tuttavia, per mostrare nelle immagini di ogni tecnica e di ogni stile “il carico e l’annuncio” «della gloria e della luce», in un modo o l’altro bisognerà riuscire a impiegare poeticamente ogni tecnica e ogni stile in funzione di questa paradossale struttura estetica. Eccone la formulazione dell’Oriente: «La tradizione orientale ... riguardo alla espressione estetica della divina Incarnazione insegna il valore teologico dell’icone ponendola in servizio della divina economia; cioè riconoscendo alla icone una funzione propria nella struttura dei rapporti trascendenti tra Dio e l’uomo... L’icone esprime una persona santa non nelle sue proporzioni naturali, non in proiezione simbolica ma neppure nei suoi tratti somatici; la raffigura con il suo sembiante nella gloria e nella luce ... L’icone del Cristo testimonia la sua presenza stessa. L’icone non è il Cristo al modo

con cui, per l'Eucaristia, nel pane abbiamo il Corpo nel vino abbiamo il Sangue del Signore; nell'icona che non cambia né modifica affatto la materia, i colori o i pennelli o i disegni e le forme corrispondenti ai disegni, abbiamo la presenza della sua ipostasi per i tratti della sua propria identità quali in essa sono raffigurati – è la speciale caratteristica d'ogni icona di Lui –. Il mistero dell'icona sta nella somiglianza dinamica che conduce al prototipo, cioè all'essere divino-umano del Signore» (ET 12.14.19). In altri termini, riconoscendo nella icona la intenzionalità rivolta all'essere stesso dell'iconizzato non quale occasione di ricordo ma quale virtualità di epifania, con ciò in essa si riconosce, mistericamente, quella presenza del supporto entitativo suo proprio che questo Iconizzato, esso stesso Icona di valenza teologica e valenza antropologica, «icona di Dio e icona dell'uomo» (ET 16) comporta per sé in un irradiazione adeguata alla sua «ammirabile *syn-katabasis, at-temperatio*, “con-discendenza”» (DV 13)<sup>13</sup>. Per esprimerlo con ottimizzazione l'arte iconica delle Chiese orientali, poieticamente, ha fatto ricorso a certe proporzioni, ha escluso certa prospettiva, ha incluso colori in fondi d'oro, ha preferito lo stacciato ed ha rimosso il tutto tondo, ... Ma, esteticamente, è un'irradiazione esprimibile *sic et non*, “così e non così” – come anche in opere d'arte iconica delle Chiese occidentali è rilevabile –; a condizione, però, di coscientizzare senza complessi né di superiorità né di inferiorità «il mistero dell'icona» e di impegnarsi sapienzialmente no dilettantisticamente, genialmente no oleograficamente.

3) La comunicazione iconica. Ripassando linguisticamente la costruzione del “segno” iconico, ne individuiamo iconologicamente il significato, ed è rappresentazione; iconograficamente il significante, ed è espressione; compitivamente la significazione, ed è finalmente comunicazione: contatto di efficacia ultimativa della dinamica dal locutore all'interlocutore. Il nostro testo di riferimento entitativo propone il versetto della lettera paolina ai Corinti con cui l'apostolo conclude la rievocazione di Mosè, il quale si velava la faccia affinché l'irradiare del suo contatto con Dio non intimorisse gli Israeliti e se ne toglieva il velo ogni volta che entrava davanti al Signore a parlare con lui (Esodo 34, 29-36 / 2 Corinti 3, 7-18): «Non facciamo come Mosè che poneva un velo sulla sua faccia ... In Cristo esso è inutile ... E noi tutti a faccia scoperta, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Corinti 3, 13.14.18). «A faccia scoperta», cioè riflettendo in modo permanente, non effimero al modo di Mosè, la

<sup>13</sup> Cf. SC 7; Paolo VI, *Mysterium fidei* (4 post Proemium); ID, *Eucharisticum mysterium* 9 – «i fedeli siano istruiti riguardo ai diversi modi di presenza del Signore alla sua Chiesa» –.

gloria del Signore « che rifugge nel volto di Cristo» (2 Corinti 4,6); «di gloria in gloria», cioè nella dinamica dello Spirito del Signore che conforma «all'immagine del Figlio perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Romani 8,29).

Sia il papa di Roma sia il patriarca di Costantinopoli si preoccupano di tale contatto efficace che nella comunicazione iconica è incontro di reciprocità a suo modo interpersonale – questa comunicazione che è l'icona realizza veramente quel contatto da *internet* spacciato illusoriamente quale relazione interpersonale ... ( infatti, percorso il giro per cui in mezzo secolo i mezzi di comunicazione sociale sono riusciti « a raggiungere e muovere non soltanto gli uomini singolarmente ma pure la società umana in intero» (IM 1) adesso *internet*, in ciò “post-mediatica”, mordendo la coda del serpente riesce a raggiungere e muovere mediaticamente non soltanto la società in intero ma pure gli uomini singolarmente ...) –.

In una parola, noi abbiamo in questione la validità di comunicazione che è l'icona e la validità dell'icona nella sequenza di divinizzazione dell'uomo. Il patriarca: « È l'ipostasi del Signore raffigurata e compresa in ogni icone del Cristo a irradiare al suo esterno mediante l'icona stessa. Ed è in virtù dell'irradiazione (dell'ipostasi del Cristo) e dell'attrazione (suscitata dallo stesso irradiamen- to) che attestando e proclamando la presenza del prototipo, l'icona diventa il mezzo di contatto con lo stesso prototipo .. Creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è icone di Dio ... e nonostante il suo offuscamento conserva la virtualità d'essere trasfigurato nella luce e nella gloria dell'ipostasi divina ... secondo che ha scritto Gregorio di Nissa (*Commento al Cantico dei Cantici* 5): Accostandosi alla luce diventa anch'egli luce ... Assume forma cristiana, plasmandosi in lui il Cristo (cf. *Galati* 4,19) icone di Dio invisibile (*Colossesi* 1,15)» (ET 20.29). E il papa: «L'arte è in grado di raffigurare la forma e i tratti del Volto umano di Dio e condurre chi ne guarda l'icona al mistero ineffabile di Dio stesso fatto uomo per la nostra salvezza. Scrisse papa Adriano I (*Agli imperatori Costantino e Irene*)<sup>14</sup>: Tramite il volto visibile, in virtù della contemplazione dell'icona raffigurativa della Carne che il Figlio di Dio si è degnato assumere per la nostra salvezza, la nostra mente sia rapita per attrazione spirituale, noi adoriamo il nostro Salvatore e magnificando lo lodiamo nello spirito; infatti noi adoriamo la sua divinità spiritualmente, secondo che è scritto (*Giovanni* 4,24): Dio è Spirito» (DS 9). Ad analizzare l'efficacia della comunicazione iconica, riprendendo la lettera di papa Adriano I per il Concilio Niceno II, papa Giovanni Paolo si pone dalla prospettiva soggettuale del fedele davanti all'icona e ribadisce, con la validità della retta arte, una reciprocità tra la contemplazione dell'icona e l'attrazione spirituale verso la dosso-

<sup>14</sup> MANSI 12, 1061.1062

logia orante; mentre, riprendendo Gregorio di Nissa dottore ascoltato nel Concilio Niceno II, il patriarca Dimitrios si pone dalla prospettiva oggettuale dell'icona in se stessa e ribadisce, con la validità della sua attrazione verso il prototipo, una reciprocità tra la presenza ipostatica del Signore e la virtualità dell'uomo icona di Dio a trasfigurarsi in icona del suo Cristo per l'azione del suo Spirito. Però, confidenti entrambi nella forza d'attrazione dell'icona, tutt'e due insegnano una medesima dottrina ecclesiale sulla comunicazione che è l'icona. Rappresentazione iconologica della Parola epifanica *veluti speculum in quo Ecclesia in terris peregrinans contemplatur Deum, a quo omnia accipit, usquedum ad eum videndum facie ad facies sicuti est perducantur*, "così come specchio nel quale la Chiesa pellegrina sulla terra contempla Dio, da cui tutto riceve, sinché sia condotta a vederlo faccia a faccia quale egli è" (DV 7); ed espressione iconografica dell'aleptos divino nel suo assomigliarsi umano *sicut aeterni Patris Verbum humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est*, "così come il Verbo dell'eterno Padre assunta la carne dell'umana debolezza, si è fatto simile agli uomini" (DV 13); l'icona è professata in Oriente e in Occidente comunicazione speculare teandrica *in sensu plenior* e campo privilegiato per "gli occhi della fede".

Perché, allora, se non per incompetenza da bloccare, è inconcludente un'ermeneuta delle nostre ammirabili opere iconiche che annaspa in una ragnatela di curiosità tangenziali, ci parli in una chiesa in una mostra in un museo (non diciamo di una guida turistica affannata ai suoi intruppati) o ce ne scriva in un libro in un fascicolo in un foglio (non diciamo dello storico o del critico d'arte intento alle sue pubblicazioni) con la pretesa confessata o inconfessata d'introdurci al messaggio "pieno" dell'icona? Non è perché la nostra cultura ecclesiale non traduce a udito comunicato i suoi occhi di fede?

## 2. La comunicazione tramite l'icona

Il "privilegio" dell'icona per gli occhi della fede ci sostiene a non ridurre la struttura della sua comunicazione speculare teandrica a funzione noetica. Ovviamente non neghiamo le valenze cognitive dell'icona ma rifuggiamo dai misconoscimenti delle sua plenarietà in ordine alla epifania del Signore Dio nel mondo degli uomini. Plenarietà per cui essa di natura sua provoca la mistagogia e fa invece docenza per ridondanza.

Il "Rito d'iniziazione cristiana degli adulti" (OICA) espone circa i sacramenti il senso della mistagogia indicando: «È con l'esperienza ... che si acquisisce effettivamente la più piena e più fruttuosa intelligenza dei misteri ... Dalla esperienza propria del cristiano e incrementata dal vissuto si attinge una nuova percezione

della fede, della Chiesa, e del mondo ..., e la frequentazione dei sacramenti come illumina l'intelligenza delle Scritture così accresce la conoscenza degli uomini sino a debordare nella esperienza della comunità» (OICA 38-39). L'OICA sta adattando ai sacramenti il senso di "mistagogia", *mystou-agogia*, "guida dell'iniziato"; senso di conduzione esperienziale ai misteri, no di istruzione dottrina circa i misteri – istruzione che si presuppone ed è ripetibile –. Al modo, ad esempio naturale, della musica, per il cui gusto si può istruire e tornare ad istruire ma si deve far ascoltarla e riascoltarla affinché la si gusti. La frequentazione dell'icona così come la celebrazione della liturgia: l'una e l'altra, di qualità mistagogica; esperienziale, frequentativa e celebrativa in Spirito e Verità. In tale senso mistagogico la comunicazione tramite l'icona coincide con la comunicazione che è l'icona.

Ma stabilita debitamente la comunicazione in assoluto adeguata all'icona, è poi possibile formularne l'uso istruttivo al riparo di rischi e riduttivismi gnostici. In epoca di pseudo catecumenati che, riguardo ai sacramenti e alla iniziazione cristiana, mettono facilmente in parentesi il battesimo ricevuto "nella fede della Chiesa" e superapprezzano una conoscenza *passé-par-tout*, l'avvertenza non è superflua, e l'analogia riguardo all'icona si suggerisce, appunto, per la consistenza speculare teandrica dell'immagine iconica a "gli occhi della fede". Di "didattica" dell'icona si è usato: cosa legittima, pur a condizione di non esaurirla e di rispettare le integrità; e si è abusato: cosa illegittima per i suddetti rischi riduttivi, per le conseguenze depauperanti nel codificarla e nel decodificarla, e per il degrado culturale in cui fatalmente sfocia l'abuso. La didattica è, però, scienza dell'arte d'insegnare, e già la polarità della situazione scienza / arte comporta difficoltà. Aggiungendo inoltre che suo compito è l'invenzione di indirizzi per la "didassi", cioè per l'"azione didattica", si scorge facilmente in aggiunta l'agguato d'indirizzare la bellezza dell'iconografia, fatta o da farsi, innanzitutto a segno prestabilito, ideologico e non rettamente iconologico. L'immaginario collettivo, soprattutto in epoche decadenti, ha accusato malamente gli insulti del genere, sia in artefici d'arte pseudo iconica sia in loro più o meno sprovveduti fruitori. È così che, riduzione su riduzione, la Trasfigurazione del Salvatore o persino la sua Risurrezione sono andate eclissandosi nel repertorio degli artisti, i programmi iconografici son venuti scomparendo nelle chiese dei committenti, la Passione a Morte del Signore e la sua Crocifissione di Nuova Alleanza si sono mutate in benemerito manifesto contro la violenza; è così che il popolare nobile Presepio di Gesù da un'iconologia desunta estensivamente negli Apocrifi dell'Infanzia sia decaduto nella *kermesse* di una globalizzazione etnica o di un *party-star's* da *new-age*. Finalmente, la comunicazione non mistagogica della iconografia cristiana come la comunicazione dei recenti indi-



rizzi espositivi di didattica nei musei, la guida pastorale alla iconologia direttiva come la cartellonistica per le visite scolastiche alle mostre occasionali. Si risalirebbe con profitto al fenomeno per il quale (esemplifichiamo con opere di tranquilla neutralità) in quell'accento d'iconismo in questo affresco, l'Universo Teologico poietizzato da Raffaello mediante l'assemblea dei teologi cristiani davanti alla narrazione immaginale delle realtà divine è finito sotto la denominazione didattica "Disputa del Santissimo Sacramento"<sup>15</sup>. Probabilmente fraintendendo le approssimazioni del Vasari, certo obliterando comunque la contestualità che nella Stanza della Segnatura fu programmata per l'esperienza estetica di tutto un universo culturale teoretico e pratico!

Nel vasto campo della evangelizzazione, la scienza didattica ha una delle sue preziosissime punte di diamante nell'arte catechetica, l'arte di «chiarificare e irrobustire la fede, nutrire la vita secondo lo spirito del Cristo, rivolgere alla consapevole partecipazione attiva del mistero liturgico, e stimolare all'azione apostolica» (GE 4). Sono noti i fondativi documenti post conciliari della catechesi, dal Direttorio catechistico generale (1971) "A norma del Decreto *Christus Dominus* 44" (AN) al Messaggio del Sinodo generale dei Vescovi sulla catechesi nel nostro tempo (1977) "Nel concludere la quarta assemblea" (CI) e alla Esortazione apostolica post sinodale (1979) *Catechesi Tradendae* (CT). In nessuno di essi si accenna a catechesi tramite l'icone. Il Direttorio si limita a ricordare: «Nel nostro secolo i catechisti hanno approfondito le questioni metodologiche poste dalle scienze psicologiche, didattiche, e pedagogiche. È stato intrapreso lo studio circa il metodo della lezione di catechismo, sono state indicate le parti del metodo attivo nel fare catechesi, è stata investigata l'azione catechistica circa le leggi che regolano l'approfondimento – esperienza, immaginazione, memoria, intelligenza –; ed è stata elaborata una metodologia differenziale ...» (AN 70); si limita, cioè, all'immaginale eidetico senza spingersi alla immaginazione figurativa. La medesima Congregazione del Clero che emana il Direttorio, nel medesimo giorno (11 aprile 1971) invia ai

<sup>15</sup> Il dipinto è situato sotto l'emblema della Teologia affrescato sulla volta (titolo: *Divina Rerum Notitia*) e sta rimpetto alla Scuola dei Filosofi situata sotto l'emblema della Filosofia affrescato sulla volta (titolo: *Causarum Cognitio*). Alla sua destra sta il Parnaso delle Muse e dei Poeti, e inoltre Alessandro che fa deporre i Libri Omerici nella tomba di Achille e Augusto che impedisce di bruciare l'Eneide Virgiliana, sotto l'emblema della Poesia (titolo: *Numine Afflatur*) e alla sua sinistra sta l'Empireo delle Virtù e delle Azioni, e inoltre Triboniano che consegna le Pandette a Giustiniano e Graziano che presenta le Decretali a Gregorio IX, sotto l'emblema della Giustizia (titolo: *Ius Suum Unicuique Tribuit*). Sulla volta medesima, a X, sono affrescati in giro antiorario, la Cosmogonia Arcaica con riferimento alla Filosofia, il Giudizio di Salomone con riferimento alla Giustizia, Adamo ed Eva con riferimento alla Teologia, Apollo e Marsia con riferimento alla Poesia; i quattro avvenimenti si corrispondono, nel X compositivo, due a due: la Cosmogonia Arcaica con Adamo ed Eva, il Giudizio di Salomone con Apollo e Marsia.

Presidenti delle Conferenze Episcopali una lettera sulla cura del patrimonio storico-artistico della Chiesa, *Opera artis (OA)* senza far cenno della valenza catechetica di tali opere malgrado concluda: «Le opere d'arte sacra siano, dunque, trattate e custodite religiosamente (sancte); e, cercando d'incrementare le opere nuove che siano in consonanza con la cultura dell'epoca, i vescovi usino saggiamente quelle opere (antiche) per la vera attiva ed efficace partecipazione dei fedeli alla sacra liturgia» (*OA finis*). L'Esortazione apostolica neanch'essa accenna all'iconone malgrado elenchi il contributo apportabile alla catechesi pure della «pietà popolare» (*CT 54*). È il Documento pastorale dell'Episcopato italiano (1970) "Il rinnovamento della catechesi" (*RC*) che ha fatto cenno alla bellezza delle opere create da Dio e delle opere dell'uomo «riuscite» sulla medesima formatività per Cristo con Cristo in Cristo, quali «segno e via» – eppure, nessun riferimento esplicito, o diretto, all'iconone –: «Tutto è stato creato in Cristo, per mezzo di Cristo, in vista di Cristo [cf. *Colossesi 1,16*]. Perciò ogni aspetto di verità, di bellezza, di bontà, di dinamismo che si trova nelle cose e in tutto l'universo, nelle istituzioni umane, nelle scienze, nelle arti, in tutte le realtà terrene e in particolare nell'uomo e nella storia: tutto questo è "segno e via" per annunciare il mistero di Cristo.

Cristo, nel servirsi della natura per parlare del Padre provvidente e donatore, insegna che tutte le cose sono rispondenti al disegno di Dio: sono vere e belle, sono opere "riuscite". Egli invita ad ammirare la verità nelle creature e la loro bellezza (cf. *Luca 12,59-55; Matteo 12,13; 6,28; 13,28*). In questa prospettiva, ogni arte ha una sua finalità educativa anche nei riguardi della fede, secondo il costante uso della Chiesa che ne ha fatto espressione di culto e se ne è valsa per parlare di Dio all'uomo in bellezza di forme (*SC 112-121; 122-130; GS 62*). La fede diviene così più consapevole e gioiosa per il dono di Dio, in un ampio respiro che dalla immensità del nostro mondo apre all'uomo sul mondo infinito di Dio» (*RC 118-119*).

Il fatto è che «per annunciare il mistero di Cristo» l'iconone ha valenza assolutamente speciale; in catechesi essa fa problemi speciali e pretende speciale soluzione. Al modo della liturgia: «Sebbene l'azione liturgica non sia per sé una forma di catechesi, essa ha però una logica didattica (cf. *SC 33.59*) rilevabile anche nel Lezionario ...» (*OLM 61*). L'iconone ha analoga logica di sua analoga didattica: al modo, appunto, del libro delle "Lecture" rituali nella celebrazione. L'iconografia cristiana è omelia sulla Parola, e di omelie su un medesimo testo biblico se ne fanno diversissime, di coerenti al testo e di incoerenti o addirittura svianti; come l'omelia stessa, è utilizzabile a modo coerente o incoerente e sviante. Così, l'iconologia cristiana è trascritta o non è trascritta, è trascritta coerentemente o incoerentemente; è utilizzabile in modo inadeguato o addirittura

sviante. La didattica iconica ha di speciale che, per sé, non essendo l'iconografia cristiana una forma di catechesi ma facendo catechesi per ridondanza della propria mistagogia, la sua logica è intenzionale verso la sua propria iconologia direttiva, non verso la genericità della sua raffigurazione. La così detta "catechesi attraverso l'arte" è, pertanto, comunicazione bivalente. Nell'impiego di «ogni arte ... per parlare di Dio all'uomo in bellezza di forme», la catechesi ha campo libero di didattica inventiva e fruitiva in tutte le direzioni. Nell'impiego dell'iconografia iconica, ha campo rivolto per natura sua nella direzione della iconologia propria. In altri termini, salva la pregnanza mistagogica, la catechesi "attraverso" l'icona è didassi obbligata di una pericope biblica, del suo evento nella storia e del suo sacramento nella Chiesa e nello Spirito. Se faccio catechesi sulla Crocifissione (esemplifichiamo con opere di estrema raffinatezza) non impiego il "Santo Volto" di Lucca elaborato su Giovanni 3 e 7, mi rifaccio a un Crocifisso di Cimabue o di Zurbaran o di Sassu elaborati su Matteo 27, Marco 15, Luca 23, Giovanni 19 puntualmente; mi rifaccio al lucchese Volto Santo "di Nicodemo" se la mia catechesi è indirizzata sul Crocifisso "Profeta di Galilea" (Giovanni 7) o "Salvatore dato dal Padre per il mondo" (Giovanni 3) ... L'icona è il messaggio che io amplifico, non è circostanza amplificatrice del mio messaggio. Inutile dire che, pertanto, la catechesi "attraverso" l'icona pretende catechisti esperti di tutto quanto la didassi catechetica postula ed inoltre esperti d'ermeneutica iconica.

Comunicazione tramite l'icona, secondaria relativamente alla comunicazione catechetica ma affatto trascurabile, è il caso particolare della illustrazione. Caso particolare perché, rimanendo l'iconografia elaborazione d'iconologia, l'icona illustrativa è contestuale alla pericope direttiva.

*In-lustrare* è "rischiare in bellezza, danzare attorno in luce"; non a caso illustrazione testuale per eccellenza è la miniatura smaltata sull'oro, circondata dalle parole e circondante le parole, con arte che gli antichi dissero "alluminare"<sup>16</sup>. L'accostamento fisico del testo alla icona influisce una sinergia di "alluminazione" reciproca che ne fa scaturire una particolare intensità del senso in una comunicazione particolarmente celebrativa. Si vedano gli Evangelieri della ritualità eucaristica. L'arte tipografica ha messo in crisi tale illustrazione eminente; tuttavia, a suo modo tutt'altro che accantonabile, essa ha evoluto la contestualità tra il testo e l'icona. Il danno grave è stato arrecato piuttosto dal malefico annodarsi della decadenza iconica nella decadenza liturgica e biblica con la decadenza della stessa arte tipografica nella decadenza di gusto e composizione editoriale. La comunicazione iconica illustrativa è da rivalutare;

<sup>16</sup> Rinvio al mio "Calligrafia di Dio"; C. VALENZIANO, *Scritti di estetica e di poetica. Su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, Bologna 1999, 29-41.

sia per la bellezza della contestualità esponenziale, sia per la ricchezza dell'ermeneutica sinergica; ma facendo particolare attenzione al fatto che la miniatura accostava l'iconografia alla iconologia facendone un'icona adeguatissima alla contestualità, mentre l'accostamento di un'iconografia elaborata, sì, su un'iconologia ma autonoma dalla fisicità del testo a fronte, la "adatta" alla contestualità piuttosto che "adeguargliela".

L'uso illustrativo è perciò da trattare con la competenza e la delicatezza del caso. Le illustrazioni senza retto senso sono innumerevolmente di più delle immagini messe a fronte delle pagine senza buon gusto; al limite sarebbe meglio il contrario, ma fanno comunicazione falsa l'una e l'altra<sup>17</sup>.

Al contrario, ciò che non comunica affatto è l'uso decorativo delle icone; e anzi, se *decor* oltre che "bellezza" è "onore", l'icona usata decorativamente non è decorosa, non è onorevole. Perché non soltanto non se ne attinge nulla di quel che essa è ma se ne prostituisce la qualità in questa smentita permanente. Perciò secondo il patriarca Dimitrios banalizzare le icone usandole quali elementi nudamente decorativi lungo le strade e nelle abitazioni o nelle sale di esposizione, apprezzandole per opere d'arte e valutandole per nient'altro, è modo d'agire "empio" ed è "affronto" al carattere proprio della icona (cf. *ET* 31-32).

### ***Sulla comunicazione mediatica dell'icona: "suggestione bella" della verità***

Chiudiamo il cerchio. Nell'entusiasmo sub-iniziale, il Direttorio catechistico generale affermava: «I così detti *mass-media*, tra l'altro, aggiungono ai fatti, alle istituzioni, alle idee di cui parlano, realtà e attualità; e, viceversa, sottraggono importanza nell'opinione comune alle cose di cui tacciono. Pertanto l'annuncio della salvezza deve avere il suo posto nei mezzi della comunicazione sociale. E per ciò non basta migliorare i mezzi che la Chiesa ha in questo campo, ma è pure necessario promuovere la cooperazione tra i produttori, gli scrittori, gli attori (*scaenicos artifices*; tr. it. "artisti") che lavorano a quegli scopi» (*AN* 123). La *fiction* catechetica auspicata non è esattamente l'immagine di struttura iconica, ma l'osservazione è interessante per la funzione che si assegna all'immagine nella tipologia di comunicazione mediatica ipotizzata: «Gli audiovisivi si utilizzano principalmente:

a) come documenti per dotare l'istruzione catechistica di elementi oggettivi;

b) come immagini (images; tr. it. "simboli") educative della sensibilità e della immaginazione; e in questo senso debbono com-

<sup>17</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* "L'ottavo Comandamento", 2500-2503.

portare caratteristiche di bellezza e di suggestione (efficaciae in animis commovendis; tr. it. “forza di suggestione”) ...» (AN 122). Immagine-“documento”, e immagine che il traduttore italiano (mes- so in allarme ma impreparato all’impatto) ha detto “simbolo”.

In effetti, immagine tecnica e immagine estetica; se si preferisce: gli audiovisivi si utilizzano:

- a) per linguaggio denotativo;
- b) per linguaggio connotativo;

d’istruzione documentaria l’uno, di commozione poetica l’altro. No, per ciò, di fermezza della verità l’uno, di emozione della bellezza l’altro; tranne che si coltivi una concezione dualistica della realtà, vera per oggettività >-< bella per soggettività, invece di culturale la “suggestione bella” della verità e la “energia vera” della bellezza in chiasmo.

Nella prima ipotesi, di linguaggio iconico denotativo, la comunicazione mediatica è cifra di pubblicità e, malgrado tutto, di nulla più. «Sono ben noti i tratti caratteristici dell’immagine, legati alla sua potenza di *choc*, ai suoi agganci con il sogno e l’immaginario, e – curiosamente – a uno straordinario livello di realismo: una fotografia appare sempre oggettiva. I pubblicitari, non meno dei sociologi, danno molta importanza all’immagine e alla sua modalità non verbale di comunicazione. Un secondo messaggio, stavolta poetico, si sovrappone al primo sovraccaricando l’atto comunicativo. Legato generalmente agli elementi estetici dell’immagine – colori, forme, ... – questo messaggio poetico rompe l’ordine semantico iniziale e favorisce nel ricettore una dissociazione seguita da un riordinamento intorno ai poli della sua mitologia personale o collettiva. Questa potenza di *choc* dell’immagine, che alcuni dicono “sortilegio”, crea tutto all’intorno della nostra società industrializzata un paesaggio colorato e insinua una nuova forma d’arte. L’importanza di tale funzione poetica dei messaggi visivi non sfugge al sociologo; in effetti essa costituisce una luminosa riserva d’immaginario e contribuisce a realizzare l’affresco della mentalità nella nostra società. I teorici dell’informazione non l’ignorano neanche loro: “Ad ogni informazione strettamente intesa [informazione tecnica] si sovrappone, ha scritto A. Moles, una serie d’informazioni interpretative del ricettore”. Percepite intuitivamente, esse elaborano altro messaggio largamente indipendente dal suo supposto. La sfera “connotativa” o estetica della comunicazione si fa essenzialmente per esperienza vicaria, con l’apporto di simulacri. I quali sono spesso oggetti sacralizzati, promossi al rango di feticci. H. Wallon ha osservato che al cinema non c’è natura morta; e non ce n’è nell’immagine pubblicitaria, il cui oggetto non è mai ciò a cui essa serve perché essa si fa sempre segno di una diversa realtà a cui rinvia: il tappo della bottiglia di *champagne* e le bollicine rinviano alla festa e all’eterna giovinez-

za ...»<sup>18</sup>. È proprio uno *choc*; dico di questa ricostruzione della immagine-linguaggio “entro i limiti della pura ragione”. Ne risulta il sintomaticissimo contro-specchio della dottrina ecclesiale sull’icone e, insieme, il pungente avvertimento per la comunicazione mediatica del nostro caso a non fare uso delle immagini “incanalato” su pur larvati dualismi della realtà, vera per oggettività / bella per soggettività; cioè a non scambiare il linguaggio iconico per linguaggio denotativo.

Nella seconda ipotesi, di linguaggio iconico connotativo, la comunicazione mediatica è cifra della nostra biologia cristiana. L’immagine-“icone” della cultura ecclesiale, per chi non ne fa esperienza di vissuto in fede-speranza, può ridursi a una tale cartellonistica emotiva e « mitologia personale o collettiva»; ma deve pure considerarsi che facendone esperienza non riduttiva, secondo quanto abbiamo riferito del suo atteggiarsi nelle diverse modalità della sua comunicazione, essa “rinvia a una diversa realtà” non per associazionismi psico-sociologici ma in virtù del suo chiasmo radicale tra bellezza e verità – tra Immagine e Parola –. E la “suggerione bella” della Verità / la “energia vera” della Bellezza, nella biologia cristiana è operazione in Spirito Santo. Perciò papa Giovanni Paolo: «La pressoché nuova riscoperta [nelle Chiese occidentali] dell’icone cristiana aiuterà pure a che gli uomini prendano coscienza della grande necessità di reagire contro gli effetti spersonalizzanti, e spesso degradanti, di quelle molte immagini che condizionano la nostra vita nelle informazioni dei mezzi di comunicazione sociale. Infatti questa (l’icone) è immagine che rivolge su di noi il Volto dell’Autore invisibile ... La nostra tradizione autentica, che condividiamo pienamente con i fratelli ortodossi, ci insegna ottimamente che il linguaggio della bellezza destinato al ministero della fede tocca il cuore degli uomini e ottiene la conoscenza interiore di Gesù Cristo Figlio di Dio fatto uomo che noi osiamo delineare con immagini esteriori ...» (DS 11.12). Io sono sbalordito che non si riesca a programmare una organica comunicazione dell’icone; anzi, che non si riesca a farne neppure sporadicamente, e che certi maldestri interventi “incanalino” (malgrado le buone intenzioni) informazioni lontane ed estranee all’icone spacciandole per oro zecchino – per luce d’icone –.

È chiaro, il discorso si allarga oltre gli intenti del Direttorio catechistico generale, sino alla radicalità del linguaggio iconico connotativo quale comunicazione mediatica della nostra biologia cristiana. E referente ne è “la presenza”. Per cui, prima con la celebrazione liturgica alla quale l’Icone, analogamente alla Parola, si ri-

<sup>18</sup> A. M. THIBAUT-LAILAN, *Image et langage* in *Le langage* cit, 191-193 *passim*. Si leggono utilmente R. BERGER, *Il nuovo Golem. Televisione e media tra simulacri e simulazione*, Milano 1992; T. MALDONADO, *Critica della ragione informatica*, Milano 1997.

connette per natura sua, e poi con la catechesi alla quale si riconnette per ridondanza, la sua comunicazione mediatica è da comporre. D'altra parte, la comunicazione mediatica della celebrazione liturgica, frequentissima al contrario della icone, è "personaggio", certamente d'importanza probabilmente d'urgenza, che permane in "cerca d'autore" ottimizzante. Ma riflettiamo comparativamente con la trasmissione televisiva della celebrazione eucaristica.

Tommaso d'Aquino ha decisamente accentato il suo celebre *rhythmus* eucaristico *Adoro Te* con la "latitanza" del Cristo per il "velarsi" del suo Volto "estetico" nelle «figure» (o «segni»<sup>19</sup>) del pane e del vino eucaristici:

«Adoro te, o *latens* Dio  
che in queste figure *latitas* davvero ...  
Sulla croce *latebat* la divinità  
qui *latet* pure la tua umanità ...  
O Gesù che *velatum* ora guardo  
fa che scorgendoti in Volto *revelatum*  
io sia beato vedendo la tua gloria» (1. 3. 7);

ed ha giustamente escluso dalla percezione sensibile della Eucaristia ogni estetica che non sia l'udito:

« Vista tatto gusto non ti colgono  
soltanto ti si crede per l'ascolto ... » (2).

Tuttavia, a noi che abbiamo la stessa fede di Tommaso d'Aquino capita d'imbatterci nel piccolo schermo con la proiezione fissa dell'ostia dentro alla raggera di un ostensorio mentre, pessimizzando, si fa scorrere il testo di qualche versetto da Giovanni 6 e si deregistra una sonata d'organo a distrarre dalle incolmabili assenze! La "figura" del pane eucaristico non è la figura di un'icone, il modo di presenza nel "segno" eucaristico non è il modo di presenza nel segno iconico. Le estetiche assenti nella percezione della presenza eucaristica impongono perciò per la sua eventuale comunicazione mediatica la poietica della sua celebrazione in atto, cioè del complesso totale di segni e di figure che rendono "visibile" il costituirsi sacramentale della Parola – è il numero aureo per la trasmissione televisiva dell'Eucaristia –. L'estetica fondativa nella percezione della presenza iconica è, invece, la trascrizione del testo in visione, e perciò per la sua eventuale trasmissione televisiva occorrerà captare e far captare in atto appunto la poietica della Parola che l'ha costituita "ipostaticamente" – è il canone-quadro per la comunicazione mediatica dell'icone –.

Nel 1952 Chiara d'Assisi fu proclamata patrona della televisione<sup>20</sup>, perché nella notte di Natale del 1252, l'ultima della sua vita, impedita di recarsi in coro a causa della malattia che s'aggravava,

<sup>19</sup> Cf. S. Th 3, 75, 1.

<sup>20</sup> Pio XII, *Clarius explendescit*.

“partecipò” dal suo giaciglio in San Damiano alla celebrazione liturgica nella basilica di San Francesco. Ci è istruttivo ripassare gli avvenimenti. Al processo di canonizzazione nel 1253 «sora Filippa, figliola già del messere Leonardo de Gislerio, monaca del monasterio de Santo Damiano, giurando disse che ... narrava la preditta madonna Chiara come ne la notte de la Natività del Signore prossimamente passata non potendo essa per la grave infermità levarse del letto le sore andaro tutte al Mattutino lassando lei sola ... Allora essa madonna suspirando disse: O Signore Dio, ecco che so lassata sola ad te in questo loco. Allora subitamente cominciò a udire li organi e responsori e tutto lo officio delli frati nella chiesa de santo Francesco come se fosse stata lì presente». E «sora Balvina de messere Martino da Coccorano, monaca del monasterio de Santo Damiano, giurando disse che ... udì da la preditta madonna Chiara che nella notte de la Natività del Signore prossimamente passata lei udì el Mattutino et l'altri divini offizi che se facevano in quella notte nella chiesa de santo Francesco come se essa fosse stata lì presente ...»<sup>21</sup>. Le due testimonianze riferiscono di ascolto; ma un'altra riferisce anche di visione: «Sora Amata de messere Martino da Coccorano [sorella di Balvina] ... del miraculo de la notte de la Natività del Signore disse quello medesimo che sora Filippa. Ma ce aggiunse che essa udì da la preditta madonna Chiara che in quella notte de la Natività del Signore vide anche el presepio del Signore nostro Iesu Cristo»<sup>22</sup>. Nel 1256 la *Legenda di Santa Chiara* raccoglie la notizia di entrambe le percezioni annotando: «Udiva i frati salmeggiare nel giubilo, seguiva l'armonia dei cantori e le giungeva il suono degli strumenti. Il luogo non era affatto così vicino da consentire umanamente quell'ascolto; dunque, o quella celebrazione solenne fu resa divinamente sonora in modo da raggiungerla ovvero il suo udito fu potenziato oltre ogni umana capacità. Anzi, cosa che supera pure questo prodigio di udito, ella fu degna pure di vedere il presepio del Signore»<sup>23</sup>. L'autore della *Legenda* osserva che “vedere il presepio supera questo prodigio di udito”; egli mostra d'accorgersi del crescendo partecipativo che la comunicazione visiva ottiene sulla comunicazione soltanto uditiva. Ma è all'autore dei *Fioretti di San Francesco* che nel secolo XIV riuscirà “spontaneo” unificare le percezioni e riferire di vera e propria partecipazione fisica sino alla comunione eucaristica nella celebrazione:

«Vegnendo la solennità della Natività di Cristo, tutte l'altre andaro al Mattutino. Ella si rimase nel letto mal contenta ch'ella insieme con l'altre non potea andare. Ma Gesù Cristo suo sposo, non volendola lasciare sconsolata, sì la fece miracolosamente portare

<sup>21</sup> *Fonti Francescane*, Assisi 1977, 2967.2996; 3041.3049.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 2999.3014.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 3212.



alla chiesa di Santo Francesco et essere a tutto l'ufficio del Mattutino e della Messa della notte, e oltre questo ricevere la santa comunione, e poi riportarla al letto suo ...»<sup>24</sup>. Chiara d'Assisi è patrona della televisione per avere “partecipato” alla solennità del Natale udendone la celebrazione liturgica in San Francesco quasi “colonna sonora” alla visione della icone presepiale dal suo giaciglio in San Damiano; ma la sequenza narrativa ed ermeneutica degli avvenimenti ci istruisce suggestivamente sulla intenzionalità presenziale della comunicazione uditivo-visiva nell'intervallo fisico.

Così, altro che “affinità selettiva” tra iconismo cristiano e linguaggio, se ci limitassimo all'assioma sulla “icone immagine dell'invisibile” saremmo tentati di tacere l'icone e di tacere il mistero. Ma realizziamo che la sua immagine è “presenza” dell'invisibile, la “suggestione bella” della verità ci spinge a realizzare ugualmente come la comunicazione mediatica dell'icone sia una buona scommessa da giocare e da vincere.

Un'opinione. Sarebbe utile da non procrastinare il bilancio critico su ogni tipo di comunicazione iconica che abbiamo elencato ripercorrendo i tornanti decisivi; infatti, e sulla comunicazione che è l'icone e sulla comunicazione tramite l'icone e sulla comunicazione mediatica dell'icone si sono giocate e si giocano molte cause determinanti nella culturazione cristiana ed ecclesiale – la constatazione è immediata –.

Un'ipotesi. Sulla “carta” della comunicazione in sé e per sé sulla quale ci interrogavamo iniziando, ci domandiamo concludendo se non sia il caso di formulare e stabilire una vera e propria “carta” della comunicazione mediatica dell'icone – e della celebrazione liturgica –.

E un auspicio. La comunicazione iconica del mistero cristiano è “Scala di Giacobbe”, a motivo dell'*ascensus-descensus* per cui quella di Betel (cf. *Genesi* 28) è stata ritenuta tradizionalmente dai cristiani segno prolettico del Verbo di Dio fatto Carne: ad ogni gradino di questa scala di comunicazione ci sia, che sale e discende, un inviato non casuale e sapiente annunciatore nella “progenie universale di Giacobbe” ...

<sup>25</sup> *Ibidem*, 1869.



# I profumo della musica sacra. Appunti di viaggio

Don LUIGI GARBINI - Compositore

A pochi mesi dalla *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II<sup>1</sup>, l'apertura a Milano della seconda sessione del LMCSL (Laboratorio di Musica contemporanea al servizio della Liturgia) mi offre l'occasione di cimentarmi in un viaggio di fine millennio nel mondo della musica sacra, che per non entrare nel merito di un'accesa querelle terminologica chiamerò 'musica per il rito', intendendo con essa quella che ha abitato e/o abita le liturgie della chiesa cattolica. Per quanto mi riguarda farò un tratto di strada con un'opera che è stata spesso evocata in contesti differenti, ma ancora necessaria per «informare non soltanto l'attività degli scrittori, ma ogni gesto della nostra troppo sciatta, svagata esistenza»<sup>2</sup>.

Cercherò, infatti, di leggere le sei proposte per il prossimo millennio di Italo Calvino applicandole alla musica per il rito.

## I. Leggerezza

Quasi tutti abbiamo partecipato a riti della chiesa cattolica che, a tratti, rivelavano un'evidente pesantezza. Forse le nostre attese erano così alte nei confronti di quell'incontro rituale, che l'essere gettati inesorabilmente nella pesantezza terrena, ci ha fatto sentire quel momento come denso di gravità.

Non è però questo il sentimento che proviamo quando partecipiamo alla liturgia della chiesa ortodossa, seppur lunga. Intanto non ne siamo abituali frequentatori, inoltre, pur avvertendo la gravità del mistero che si sta celebrando, avvertiamo quel rito come diffuso nell'aria, persino sospeso in un atto di leggerezza. Ciò che è proprio degli angeli. Essi mostrano di sé un tragitto che reagisce al peso del vivere. Abitano le volte delle chiese e si levano dal inondo. Nel loro volo la gravità contiene il segreto della leggerezza.

Il canto e la musica, ecco due elementi di lievità nella ritualità. Eppure essi, purtroppo, contribuiscono spesso alla pesantezza dell'azione liturgica. Come possiamo, dunque, provare a sollevarci, se anche l'arte, nella forma più leggera, collabora all'affermazione di asserti carichi di oppressione, soffocanti. Cosa occorre per volare?

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli artisti*, Edizioni Paoline, 1999.

<sup>2</sup> ITALO CALVINO, *Lezioni americane*, Mondadori, 1993.

Gli ottimisti sanno che ciò che bisogna prescrivere al rito è una cura contro l'opulenza, cominciando dal termine tanto dilazionato di 'partecipazione': essa è determinante in termini qualitativi e non quantitativi. Nella vita prendiamo parte ad eventi carichi di coinvolgimento emotivo, nostri e degli altri, senza poter, a volte, commentare con parole sensate; eppure ciò non ci fa sentire privati di una partecipazione attiva. Così nell'azione liturgica dovrebbe regnare una leggerezza del rito in grado di coinvolgerci attraverso un esercizio della musica e del canto estremamente calibrato. Equilibrio e sapienza musicale dei registri messi in campo, è quel che si richiede per ottenere un effetto che risulti semplice, agile, persino disteso, che, almeno un po', si avvicini al volo degli angeli. Non si tratta con ciò di vanificare il prezioso orientamento conciliare, si tratta però di non perdere la memoria, non si deve correre il rischio di ritenersi senza origini, senza storia, buona o cattiva che sia.

Nella letteratura della musica destinata al culto vi sono opere che mantengono una leggerezza perenne. Non giova escluderle dalla referenzialità liturgica per il solo fatto che non prevedono, dato il tempo in cui sono state scritte, l'intervento assembleare. Intervento contemplato, invece, dalla liturgia rinnovata, in un diverso rapporto tra forma e funzione.

*Missa Choralis* (1865) di Franz Liszt: una luminosità rarefatta costruita sulla leggerezza del movimento e della stasi, sulla spogliazione della propria complessità personale in funzione di uno stile che diventa semplicità imprevedibile. L'ascolto produce una reazione di disarmo a questa 'riduzione' compositiva. Eppure al Concorso Internazionale di Musica Sacra del 1866, in Belgio, fu il compositore Silas a vincere il primo premio col *Missa in C*, affermazione di un genere, a dir poco, opposto a quello della poetica di Liszt.

Un'analoga sensazione a quella provata di fronte al lavoro lizztiano è comune solo al canto gregoriano, quest'ultimo più simile, però, a un discorso parlato; mentre la Missa è un'operazione costruita attorno alle funzioni espresse dal testo. Entrambe le espressioni compositive appartengono a un altro universo, rispetto a quello del vivere quotidiano. Sono inequivocabilmente dotate di leggerezza e non avranno mai nulla a che fare con la musica di consumo, ma solo con la musica rituale.

Spesso la pesantezza del canto è determinata dal testo, che si impone o per la sua ridondanza, o per la sua povertà poetica.

Per contro è bene osservare come il canto gregoriano stia lì a ricordarci la sua insostituibile funzione esegetica della Parola. Esso ci spinge a riflettere, da una parte sulla verbosità delle azioni rituali, spesso determinate da un'urgenza didascalica; dall'altra sull' ammonimento dell'istruzione *Musicam Sacram* del 1967, per cui l'uso degli strumenti musicali per accompagnare il canto non deve coprire le voci, in modo da non rendere difficile la comprensione del testo.

L'esperienza del LMCSL ha prodotto una reazione a questa verbosità, comprimendo, forse, gli spazi assembleari, ma non escludendoli a priori, come invece sarebbe stato indubbiamente più facile fare: molti, ancora oggi, investono energie per produrre della nuova musica per il rito, ignorando volutamente la presenza 'scomoda' dell'assemblea, ma questo non è più accettabile.

Il LMCSL, per raggiungere questo complesso obiettivo, considerando l'intervento assembleare un limite costruttivo per la riorganizzazione del proprio materiale, non ha ceduto alla tentazione di confezionare un materiale che riduca al minimo i tempi di fruizione, perdendo la leggerezza di cui si parla. Ha, invece, tentato di raggiungere quel tipo di leggerezza che alcuni ravvisano, magicamente, solo nella 'musica leggera', attraverso l'adozione di un linguaggio in grado di guardare con aspetto sufficientemente critico alle lusinghe della modernità. Quella modernità che vorrebbe, invece, ridurre l'ambito delle figure retoriche sino al raggiungimento di un discorso musicale di tipo propagandistico. Questo stile fa leva sullo stupore e quindi su una reazione passiva, consumata una volta per tutte.

Leggerezza può esservi anche in certo tipo di musica leggera che trova affinità espressiva con la musica colta. Tale conferimento risiede ad esempio in quella via media tra la tonalità e la modalità, visitata attraverso un sapiente uso dei mezzi elettroacustici, che Alice nel *Kyrie* (1999) di *God is my D.J.* rende modulo musicale in grado di giungere alla mente, come al cuore.

Sono ancora provocatorie le parole di Ferdinand Hiller<sup>3</sup>, che in *Aus dem Tonleben unserer Zeit* (1871), criticando il libro di Gervinius *Händel e Shakespeare* offre alcune considerazioni degne di nota:

Sia che noi ascoltiamo la più ingenua canzone popolare, o l'Halleluja di Händel cantato da mille cori, ciò che ci affascina sarà nel primo caso la grazia di uno spunto melodico appena abbozzato, nel secondo la forza e la magnificenza degli elementi uniti di tutto il mondo sonoro. Il fatto che lì si parli dell'amata, e qui del regno celeste, non contribuisce per nulla a quel primo effetto immediato; questo è di natura puramente musicale e non verrebbe a mancare neppure se non si comprendessero le parole.

## 2. Rapidità

I riti sono lunghi, ma non è della lunghezza che dobbiamo preoccuparci – in altre latitudini è cosa pacifica – piuttosto della lentezza, caratteristica di una disfunzione. Non si vuole qui fare un elogio alla frenesia, ma è evidente che il rito a volte incespica per difetto di ritmo. Una sovradeterminazione del momento omiletico,

<sup>3</sup> In: EDUARD HANSLICK, *Il bello musicale*, Spano, 1945, p. 31.

per esempio, reca squilibrio che porta subito a pensare che quello sia il centro dell'azione liturgica. E non è certo un rito 'rapido', quello che vede la musica e il canto occupare a pie' sospinto ogni spazio lasciato libero dalle parole. Al contrario una buona dose di silenzio può rappresentare un ingrediente fondamentale per ottenere un rito equilibrato.

La natura ripetitiva del rito genera il 'gesto' della musica sacra e ci invita a pensare alla rapidità come a un equilibrio da raggiungere attraverso un'operazione sulla durata, intesa come contrazione e dilatazione degli elementi in gioco. *Missa Brevis* (1993), nella versione per coro e organo 'ad uso degli ostrogoti di Milano' di Niccolò Castiglioni: qui si trova la via per trasformare un fatto di suono, quindi effimero, limitato, in un quid, in un contenuto, in qualcosa che è esattamente ciò che avremmo voluto esprimere e cui, altrimenti, senza quella emozione, non saremmo arrivati. La fortuna della produzione liturgica di Lorenzo Perosi, le cui *Missae* e i cui mottetti trovarono spazio nella liturgia in pieno clima postconciliare, doveva la sua ragione a una tecnica poggiata su un'attitudine anticontrappuntistica. Tale vocazione, unita all'organizzazione in strofe melodiche, offriva la possibilità alla musica liturgica, di esprimersi attraverso un refrain popolare.

Il LMCSL sta lavorando per realizzare un prodotto che vada nell'ottica di questa economia espressiva, nella rapidità del rito, come collocazione delle cose strettamente necessarie da ascoltare, nella capacità di passare da un registro all'altro con la massima coerenza. Ciò può definirsi un'operazione ascetica, che va alla ricerca di un più vero e sostanziale rapporto tra la forma e la funzione dell'azione rituale. Gioverà ricordare quanto Franco Donatoni<sup>4</sup> scriveva riguardo alla difficoltà del comporre:

Il suono è la presenza di un assoluto, la sua annunciazione ne costituisce la rivelazione, l'ascolto non è allora certamente l'atto col quale si giunge ad un apprendimento discorsivo; bensì il momento nel quale la percezione media e congiunge la molteplicità nell'unità della conoscenza formale. L'ascolto è esperienza immediata nella quale la conoscenza coincide con l'atto: l'ascolto è asceti.

### 3. Esattezza

Non c'è niente di più fastidioso di una risposta incompleta, parziale, così come lo è la sensazione che si prova quando abbiamo perso un numero di un'enciclopedia a dispense; analogamente nel rito non deve mancare nessuno degli elementi costitutivi: occorre leggerezza senza perdere la forma. Per ottenere l'esattezza della mu-

<sup>4</sup> FRANCO DONATONI, *Antecedente X. Sulle difficoltà del comporre*, Adelphi, 1980, p. 14.

sica rituale occorre evitare l'approssimazione ed essere in possesso di tutti gli ingredienti, sia liturgico-rituali, sia musicali, culturali.

L'8 dicembre 1965 il Concilio Vaticano II si rivolgeva agli artisti con queste parole:

A voi tutti, adesso, artisti che siete innamorati della bellezza e che per essa lavorate; poeti e uomini di lettere, pittori, architetti, musicisti, gente di teatro e di cinema... A voi tutti la Chiesa del Concilio dice con la nostra voce: se siete gli amici della vera arte, voi siete nostri amici! Da lungo tempo la Chiesa ha fatto alleanza con voi. Voi avete edificato e decorato i suoi templi, celebrato i suoi dogmi, arricchito la sua liturgia. Voi l'avete aiutata a tradurre il suo messaggio divino nel linguaggio delle forme e delle figure, a rendere sensibile il mondo invisibile.

Oggi come ieri, la Chiesa ha bisogno di voi e si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate interrompere un'alleanza feconda fra tutte!

Non rifiutate di mettere il vostro talento al servizio della verità divina! Questo mondo in cui viviamo ha bisogno di bellezza per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette gioia nel cuore degli uomini ed è frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione. E questo grazie alle vostre mani... Ricordatevi che siete i guardiani della bellezza del mondo. Siate sempre e dovunque degni del vostro ideale, e sarete degni della Chiesa, la quale, con la vostra voce vi rivolge oggi il suo messaggio di amicizia, di salute, di grazie e di benedizione.

Queste parole sembrano ancor più vive oggi. La cittadinanza di cui pare godere la musica contemporanea nel panorama culturale attuale ci permetterebbe, finalmente, di considerarla un possibile interlocutore per l'attuazione di quel progetto tanto auspicato dal Concilio Vaticano II, ma abbiamo veramente il desiderio di interrogare correttamente, con esattezza, la grammatica e la sintassi proprie del fare musica oggi, senza dimenticare i traguardi e le contraddizioni culturali?

Il LMCSL ha tentato, nel campo della musica per il rito e non semplicemente del tema religioso, un riavvicinamento della committenza religiosa alla musica colta; sollecitando entrambe le parti a una più assidua frequentazione che rende più chiara la struttura del rito e delinea le specifiche funzioni che competono alla musica e al canto della liturgia rinnovata.

L'aspetto più evidente è rappresentato dalla riorganizzazione della forma Messa, non più attraverso le grandi sezioni del *proprium* e dell'*ordinarium*, ma in virtù dei due momenti dell'eucaristia, la Liturgia della Parola e la Liturgia eucaristica, incorniciati dai riti di introduzione e da quelli di congedo.

Tale riorganizzazione ha introdotto una nuova istanza, legata al fatto che l'esattezza della liturgia rinnovata esige la presenza dell'assemblea, attraverso una partecipazione corale, non più passiva, almeno nei momenti che ne prevedono la reazione.

Oggi, se leggiamo la *Lettera agli Artisti*<sup>5</sup> del 4 aprile scorso, non troviamo un mutamento di prospettiva; anzi un'intensificazione della valenza 'creativa' ed 'evangelizzatrice' dell'apporto artistico al messaggio cristiano.

Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, la Chiesa ha bisogno dell'arte.

La Chiesa ha bisogno altresì dei musicisti.

Quante composizioni sacre sono state elaborate nel corso dei secoli da persone profondamente imbevute dal senso del mistero! Innumerevoli credenti hanno alimentato la loro fede alle melodie sbocciate dal cuore di altri credenti e divenute parte della liturgia o almeno aiuto validissimo al suo decoroso svolgimento. Nel canto la fede si sperimenta come esuberanza di gioia, di amore, di fiduciosa attesa dell'intervento salvifico di Dio.

Sono solo i 'credenti' gli interlocutori per questo compito?

Nei confronti dell'architettura invece sembra esserci un'apertura di prospettiva:

La Chiesa ha bisogno di architetti, perché ha bisogno di spazi per riunire il popolo cristiano e per celebrare i misteri della salvezza. Dopo le terribili distruzioni dell'ultima guerra mondiale e l'espansione delle metropoli, una nuova generazione di architetti si è cimentata con le istanze del culto cristiano, confermando la capacità di ispirazione che il tema religioso possiede anche rispetto ai criteri architettonici del nostro tempo.

Non di rado infatti si sono costruiti templi che sono insieme luoghi di preghiera ed autentiche opere d'arte.

A differenza dei passi compiuti nel campo dell'architettura, la musica liturgica si trova di fronte ad una reale impasse quando deve confrontarsi con la musica del nostro tempo.

#### 4. Visibilità

Gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola – citati da Italo Calvino nelle sue *Lezioni americane* – sono veramente il paradigma dell'immaginazione visiva e ci permettono di introdurre un elemento determinante per la comprensione globale del momento rituale: la 'teatralità' del rito e lo spazio per la necessaria identificazione dell'"attore-spettatore".

Sulla scena rituale vi sono anzitutto degli elementi fissi – il primato della Parola, la sua corretta proclamazione, lo spazio per la reazione ad essa, il silenzio; il gesto della memoria eucaristica, la frazione del pane; la preghiera di Gesù, l'accoglienza di tutti i con-

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *cit.*, pp.24-5.

venuti al rito, il segno della pace. Di tutti questi elementi la visibilità deve essere garantita.

Su questa garanzia la musica e il canto contribuiscono ad amplificare lo spettro di identificazione di colui che interviene al culto comunitario: anzi in alcuni casi questo apporto è semplicemente indispensabile per dare corpo all'azione rituale nella sua visibilità. Josquin Des Prez<sup>6</sup>:

Nelle sue Messe, mottetti, frottole e *chansons* il complesso intreccio di linee logiche scorre in un unico flusso armonico, amplificato per moltiplicazione, rigorosamente costruito, chiaramente organizzato, trasparente e omogeneo. La costruzione è portata al massimo grado di limpidezza mediante il controllo integrale di tutte le coincidenze armoniche, ed è totalmente razionalizzata con l'impiego dell'imitazione pervadente, tendendo tutte le voci ad omogeneizzarsi entrando una dopo l'altra con la stessa melodia (soggetto). Il discorso a sua volta è sempre evidente, inizio e fine della composizione: ogni punto del testo riceve un trattamento melodico che si pone come ideale realizzazione sonora delle parole, e rimane loro vincolato per tutta la composizione.

*Quatuor pour la fin du Temps* (1941) Olivier Messiaen, per esempio, pur non essendo una composizione pensata con una destinazione liturgica, potrebbe benissimo essere uno strumento prezioso per una corretta esegesi all'insegna della visibilità del testo apocalittico.

Per favorire questa visibilità Niccolò Castiglioni, nella sua *Missa Brevis*, fa comparire immagini familiari in un nuovo contesto, trasformando completamente la capacità di prevedere l'evento successivo, senza per questo generare una situazione di panico; analogamente nella *Missa* (1948) di Igor Stravinskij avvertiamo una familiarità di suono che però non riusciamo a definire come confidenza, ed è proprio questo che ci permette – in un ascolto frequente – di parteciparvi poco per volta senza consumarla. c'è il richiamo al canto sillabico del culto della chiesa ortodossa e ci sono le tracce dell'*Ars Nova*.

La visibilità nella musica è espressa con la cifra dell'ascolto, della percezione, pertanto anche nella musica per il rito dovremmo applicare la domanda di Hugo Riemann: come si ascolta la musica per il rito e con quale grado di coinvolgimento?

Si tratta di una 'melodia prosastica' – per usare i termini di Heinrich Bessler – dove l'ascoltatore nella percezione compie un atto intellettuale, al di là della semplice appropriazione sensibile, e dove quindi la visibilità è costruita sullo stretto nesso tra musica e lingua? Oppure è una 'costruzione tematica' dove l'antecedente e il conseguente, costituiscono lo schema sintetico per descrivere l'integrazione di un'incompletezza che conferisce unità di senso al brano musicale?

<sup>6</sup> PAOLO EMILIO CARAPEZZA, *Le Costituzioni della musica*, Flaccovio, 1974, pp. 35-36.



In *Le figure della musica* Salvatore Sciarrino<sup>7</sup> ricorda che

l'uomo contemporaneo forse non è consapevole della molteplicità del punto di vista e della discontinuità della dimensione temporale. Eppure tutti i giorni l'uomo contemporaneo convive con queste idee, ed esse hanno influenzato il suo modo di pensare. Oggi il tempo non scorre come una volta: è divenuto discontinuo, relativo, variabile.

Dal momento che ogni vita è un campionario di stili, dove tutto può essere continuamente rimescolato e riordinato in tutti i modi possibili, il rito deve tenere presente questa molteplicità per non dimenticare nulla e nessuno.

Il rito ha una molteplicità di generi espressivi (lode, richiesta di perdono, invocazione, intercessione), ha anche a che fare con ministri di culto e comunità a volte molto differenti e ha registrato nella storia modi diversi di celebrare lo stesso momento rituale e tuttavia può sopravvivere se mantiene fede proprio a questa paradossale natura.

La molteplicità è quella virtù che permette di non eliminare mai l'opposto della prima affermazione: l'evoluzione storica insegna che la polifonia non annullò mai l'antica monodia, ma trovò la strada per un affiancamento, proporzionale alle energie a disposizione; a sua volta poi, nel campo della creatività polifonica, la semplicità di Isaac convisse con la massima complessità di Ockeghem, così nelle nostre liturgie è importante che non ci sia mai solo un'unica strada da percorrere. Nella musica per il rito si deve rispondere a due esigenze: l'una necessariamente preoccupata del contenuto da veicolare, l'altra invece rivolta all'intimità del dialogo personale con Dio, pertanto caratteristica di una relazionalità unica.

Nella regia del rito, oggi occorre avere a disposizione tutti gli strumenti compositivi indispensabili per garantire questo accesso molteplice. La gestione equilibrata del canto e della musica in un'azione liturgica necessita di investimento culturale, di grande capacità, esperienza e familiarità con 'le cose' che costruiscono un momento rituale, anche dal punto di vista sonoro. I compositori, con un'adeguata preparazione biblica e liturgica, possono contribuire enormemente al raggiungimento di questo fine, se partecipano a questa operazione con l'atteggiamento umile di chi serve un'opera che deve avere molteplici punti di vista, diversi gradi di apprezzamento, pur riconoscendo loro la costrizione di mezzi con cui sono a volte posti a lavorare.

La molteplicità risponde anche all'esigenza di ristabilire verità sull'uso degli strumenti nella liturgia: se ciò che è decisivo è l'equilibrio sostanziale di come deve 'suonare' il momento rituale,

<sup>7</sup> SALVATORE SCIARRINO, *Le figure della musica da Bethoven a oggi*, Ricordi, 1988, p. 97.

sarà importante scegliere il mezzo più adatto per avvicinarsi il più possibile all'effetto desiderato.

Se dunque il fine è per esempio 'sostenere' una massa corale assembleare, una vera alternativa all'organo è difficile da trovare, a meno di essere in possesso di un gruppo di fiati, di un numero proporzionato di archi o di tutte e due le cose insieme, magari senza escludere le percussioni.

È decisivo e inevitabile istituire una corrispondenza tra timbro, colore, materia sonora e funzione liturgica.

Armando Gentilucci<sup>8</sup>, ne *Il suono della nuova musica*, ricordava che

la musica europea ha sempre privilegiato quei procedimenti in grado di dare luogo a sistemi altamente istituzionalizzati, basati su relazioni di note (ossia frequenze determinate organizzate in successione di scala, riproducibili a più ottave), anziché di suoni (che sono assai di più); in altre parole, sulla dialettica delle altezze convenzionalmente definite e selezionate secondo una sistematica più che sulla vita del materiale acustico ( ... )

Con l'affievolirsi dello strutturalismo degli anni '50, ultimo esorcistico tentativo di erigere le fondamenta di una nuova 'lingua' musicale sulle macerie di ogni precedente 'tradizione', anche dell'avanguardia storica, riemerge in tutta la sua importanza l'attenzione al medium dell'opera musicale, ovvero al materiale fisico usato per dare luogo alle forme sonore.

Questo materiale fisico viene studiato, analizzato nelle caratteristiche fondamentali, assecondato.

La struttura non usa violenza al materiale e neanche l'asseconda pedissequamente, ma piuttosto si rapporta ad esso; non si tratta, beninteso, soltanto dell'atteggiamento da assumere nei confronti dei materiali sonori già noti, ma anche della continua invenzione, di nuovi materiali e di ottiche strutturali diverse tramite le quali assicurare una costante ricomposizione complessiva dei fatti sonori.

Grazie all'opera soprattutto di Charles Ives, di Edgard Varese, di Béla Bartók, le ormai logore categorie distinte del suono e del rumore avevano già smesso di essere antagoniste e gli strumenti a percussione acquistano, fin dagli anni '20, un peso crescente e talora determinante. La musica elettronica e quella concreta, a partire dagli ultimi anni '40 e dai primi '50, accentuano l'interesse per la modificazione radicale (...) dello spazio acustico.

Il timbrismo e il materismo riguardano direttamente tutti i compositori di oggi, anche quelli che meno si sono preoccupati di cercare in particolare nuovi suoni e di basare la loro opera sulla fonicità inesplorata. Il già segnalato allontanamento dalla forma musicale intesa quale involucro, presentazione fisica di un'idea fissata nei rigidi contorni, comporta sempre un certo grado di avvicinamento al modo di suonare della musica in sé, come fatto acustico. È comunque certo che per alcuni compositori l'importanza conferita al materiale in quanto tale riveste un peso schiacciante.

<sup>8</sup> ARMANDO GENTILUCCI, *Oltre l'avanguardia. Un invito al molteplice*, Discanto, 1980, pp. 80-83.

Prendiamo ad esempio l'organo, il referente strumentale più prossimo alla musica per il rito: con *Volumina* (1961) di György Ligeti esso ha mostrato una faccia di sé che supponevamo avesse, ma che nessuno prima aveva avuto il coraggio di manifestare, pur tuttavia non ogni esperienza compositiva dettata dall'Istanza 'timbrica', 'materica' ha in sé necessariamente la forza costruttiva di cui anche la musica per il rito deve beneficiare: *Improvisation ajountée* (1961-62) di Mauricio Kagel mutua infatti la propria energia non principalmente dalla ricerca acustica, e – con le parole di Gentilucci –

il virtuosismo 'nero', che impegna l'esecutore in una virtualità altamente gestualizzata a contatto con i più diversi modi di produzione sonora, è stretto parente di quello bussottiano, del quale certo non si negheranno anche seduzioni timbriche; anche se è chiaro che il motore occulto del comporre e del pensare musica e gesto insieme sta altrove, in un'idea totalizzante che si annette la fonicità quasi come secrezione o come suggerimento.

*Principal Sound* (1981) di Morton Feldman illumina la possibile trama di riverberazioni contenuta negli accordi isolati, reiterati, gemmati; ma l'assenza di indicazioni circa la registrazione da distribuire sui tre manuali e sul pedale spinge a concludere che il pensiero si sviluppi attraverso un suono decisamente meditativo e incantatorio, ma interamente prodotto da uno studio sulla durata più che sull'indagine materica.

Caso a sé e di grande interesse *Sieben Sterne* (1970) per organo e due assistenti di Brian Ferneyhough: coerentemente con quanto abbiamo di lui già visto per i brani dedicati al flauto solo, l'estrema difficoltà d'esecuzione obbliga la 'scelta' della modalità interpretativa, gli eventi diventano suggerimenti per l'opera e la ricerca del suono prevale sul gesto, anzi lo informa.

Milko Kelemen, con *Fabliau* (1972), suggerisce un'interazione tra l'organo e lo strumento microfonic, anche se dal punto di vista dell'apprezzabilità materica non conferisce un carattere decisivo: sarà invece Heinz Holliger, con i suoi *Fünf Stücke für Orgel und Tonband* (1980) a suggerire una via di un certo interesse nell'uso dei materiali elettroacustici da sommare alla voce convenzionale dell'organo.

La molteplicità è espressa anche dall'integrazione di fonti musicali eterogenee: il recupero del passato, l'influenza della musica religiosa popolare, le contaminazioni derivate dal contatto con altre forme di ritualità.

La musica prodotta in questa nostra epoca è una minima parte della musica che risuona nel mondo e questo significa prendere coscienza della coesistenza sull'orizzonte della percezione di suoni di ogni civiltà reale o virtuale possibile. Sotto questo profilo *Telemusik* (1966) per nastro magnetico di Karlheinz Stockhausen

rappresenta una sorta di riferimento obbligato: l'autore<sup>9</sup>, l'anno successivo, a Roma esemplifica così il suo lavoro.

Immaginate un prete, la voce di un prete, diciamo di un tempio nahra: una musica che non s'è mossa affatto da mille anni: io faccio una modulazione di questa melodia del prete con il ritmo di una se-villana spagnola; e aggiungo come curva dinamica quella di un canto di una madre indiana (Amazzonia) che ha cantato per il bambino, che ha una curva assai tipica. Aggiungo questa curva o faccio una modulazione con questa curva sovrapposta alla melodia del prete, ritmicizzata con la se-villana. Si va molto avanti. D'un tratto una nuova qualità nasce, che non è più la somma dei differenti componenti. Si arriva ad avvenimenti che hanno senso multiplo ...

La molteplicità risponde quindi in prima battuta al desiderio di rapportarsi in maniera corretta con il patrimonio della tradizione, particolare ed universale: il canto gregoriano per esempio, non sarà sufficiente sentirlo spesso nei concerti, più o meno spirituali, per convincersi che è ancora il canto proprio della liturgia romana, ma occorrerà tenerlo presente come genere compositivo che contiene in sé una straordinaria strategia vocale nell'uso della Parola.

Olivier Messiaen per esempio opera un originale reimpasto di alcuni elementi eterogenei che genereranno una trasformazione nella sua poetica del comporre: il canto gregoriano, non semplicemente usato come citazione o ispirazione, ma come impianto modale; i *ragas* della tradizione indiana e una precedenza per l'organizzazione linguistica del ritmo diventeranno i modelli decisivi per la definizione del proprio lessico generale.

Nel 1950 però la *Messe de la Pentecôte e il Livre d'Orgue* – sostiene Pierre Boulez<sup>10</sup> – mostrano che in Messiaen stanno compa-rendo «inquietudini nuove», dettate dallo sforzo di «radicalizzare i diversi aspetti del proprio linguaggio».

Dopo questo sforzo spettacolare, Messiaen perviene a una sintesi tra elementi nuovi e metodi più tradizionali a cui non voleva rinunciare per esprimersi con maggiore pienezza ( ... )

L'autore che dava e continuerà a dare tanta importanza all'armonia, a una concezione verticale della scrittura, abbandona a poco a poco la scrittura ad accordi che gli è così cara.

Alcun brani, addirittura, sono in maniera scontrosa ed esclusiva 'non armonici'; vi si avverte una preponderanza delle linee orizzontali che – come nelle opere dodecafoniche – non sono controllate dai rapporti armonici, né sono più sottoposte alle loro leggi.

E proprio da questo punto di vista Messiaen rimette in questione ciò che aveva di più personale e probabilmente di più caro. Ecco il sin-

<sup>9</sup> In: ARMANDO GENTILICCI, *Introduzione alla musica elettronica*, Feltrinelli, 1972, pp. 75-76.

<sup>10</sup> PIERRE BOULEZ, *Punti di riferimento*, Einaudi, 1984, pp. 295-299.

tomo più immediato e tangibile del periodo sperimentale che egli attraversava ( ... )

Messiaen condivide la gioia della scoperta e l'angoscia del niente formale, la cui origine, va particolarmente ricercata presso i compositori della Scuola di Vienna, che si conclude con la radicale rimessa in questione nei primi anni cinquanta ( ... )

Malgrado le apparenze, questi pochi anni della creazione di Messiaen su cui mi sono soffermato indicano dunque meno un mutamento radicale che un approfondimento di certe tecniche, una passione a scavare dimensioni ben definite del linguaggio musicale.

La ricerca del linguaggio musicale infatti è il vero impegno della musica per il rito del nuovo millennio e non si può barare, semplicemente con una referenzialità di breve respiro.

È chiaro che la musica contemporanea, nella sua poliedricità e ricchezza, ha una attitudine e un metodo che potremmo dire sperimentalista. Ma questo è diverso dall'avanguardia storica, che era tesa alla demolizione radicale e violenta dei modi stilistici e tecnici precedenti, per installarne di nuovi. Oggi si cercano direzioni, tecniche, sonorità e rivisitazioni possibili, perché si vuole scoprire nuovi ambiti di associazione semantica: la molteplicità e pertanto una emergenza della nuova musica. Più rischiose invece e comunque poco interessanti (e forse ritualmente inesatte) le giustapposizioni eterogenee, le mescolanze gratuite, slegate da un'analisi profonda sulle ragioni dell'accostamento.

La molteplicità è il tratto indispensabile per comporre con estremo equilibrio le esigenze della liturgia rinnovata con le ragioni di sempre in merito all'accesso al rito che hanno segnato la sua storia.

Non dimentichiamo che la prima tappa decisiva della musica polifonica sta quando verso il 1200 gli *organa* di Perotinus riscossero un così grande successo che il vescovo ne richiese l'annua esecuzione.

Così di fitto, circa le forme musicali, nel panorama vocale dell'epoca rinascimentale, la Messa finì per rivestire quel ruolo musicale prestigioso che sarà proprio, in epoca romantica, solo della *sinfonia*. Quando Guillaume de Machaut, Lionel Power, John Dunstable e Guillaume Dufay mettono a punto la tecnica polifonica nell'ordinarium della messa è chiaro che danno avvio ad un lento processo di complessificazione compositiva, cioè di applicazione di un sistema ad un corpus di gesti rituali, ad un pacchetto di gesti che compongono il rito cattolico. Applicazione che generò anche l'inevitabile pluralità dei procedimenti compositivi: con Joseph Haydn, per esempio, grazie al suo lavoro sul tema e sul motivo, nella seconda metà del diciottesimo secolo, si fa strada una nuova forma polifonica che non fa venire più alla mente il gesto della musica antica, ma porta il discorso vocale alla semplicità degli asseriti, alla minimalizzazione del sistema.

Ancora: nell'Ottocento lo spirito teatrale e concertistico del tempo determina fortemente la produzione della musica per il rito fino a suscitare un'urgente ridefinizione dei propri confini. Il movimento ceciliano infatti – con adeguata distinzione tra la produzione ceciliana tedesca e quella italiana – rappresenta in questo senso un ritorno alla polifonia, attraverso la riscoperta dei canoni palestriniani e con la predilezione, per una certa produzione polifonica.

Oggi dobbiamo constatare che la molteplicità dei procedimenti compositivi è dunque la realtà del panorama che ci si dispiega di fronte.

Analogamente occorre non dimenticare che la messa, se è nata per esprimere i gesti dell'unica memoria eucaristica di poche persone, è finita per essere nel tempo il tratto minimo più evidente di un certa appartenenza alla chiesa. Essa è dunque rappresentativa di uno spettro di soggetti che si identificano nel medesimo gesto: ma come e in quale grado di identificazione, di partecipazione più o meno attiva?

## 6. Consistenza

Torniamo un passo indietro e chiediamoci se mai il vero problema del futuro della musica per il rito, cioè della sua consistenza, non stia nella paura che l'eclissi della tonalità, del suo linguaggio familiare, generi nuovi motivi di disorientamento.

Il passaggio dalla musica tonale a quella atonale è verosimilmente la caratteristica più straordinaria della musica del XX secolo, eppure sembra ancora un effetto sgradito, comunque ignorato e per lo più tollerato dalla musica per il rito.

Se nel panorama della musica contemporanea le parole di Pierre Boulez sulla rivista «The Score» suonavano nel 1952 come una liberazione da un peso degenerativo e davano inizio ad un nuovo dibattito sul linguaggio musicale, per la musica del rito Schönberg non solo non morì, ma non nacque neppure.

È evidente che il nodo da sciogliere per la musica dentro il culto cattolico è il rapporto dell'originalità con la tradizione. Immaginiamo di usare la nozione letteraria di intertestualità – così come ce la mostra Marina Polacco<sup>11</sup> – per descrivere analogicamente il fenomeno della musica per il rito: imitazione, codificazione, citazione, allusività e plagio sono i possibili modelli di una inevitabile dialettica tra la considerazione del materiale precedente che si presenta a noi come ostacolo da valicare o come aiuto indispensabile. Ma sono sufficienti per giungere al suono promesso?

Serve una riorganizzazione del materiale che assurga a 'sistema', cioè a principio di unificazione e gerarchizzazione delle rela-

<sup>11</sup> MARINA POLACCO, *L'intertestualità*, Laterza, 1998.

zioni funzionali tra le parti: esso è innanzitutto un imperativo per il compositore.

Sistematizzare significa porsi il problema di far sortire dalla musica per il rito un 'suono' che quando si annuncia fa percepire degli ordini di grandezza, delle relazioni funzionali dentro di sé e in rapporto al suono già annunciato come esatto dalla tradizione.

'Originalità' e 'gesto convenzionale' sono elementi che devono armonizzarsi: prendiamo un atto penitenziale, per quanto possiamo pensare, deve dire delle parole e portare con sé dei gesti che 'suonino' come tali, altrimenti lo troveremmo fuori luogo. La sua consistenza poggia sull'equilibrio tra l'originalità del linguaggio e la sua possibile identificazione convenzionale.

Con queste categorie possiamo leggere ad esempio l'operazione di trasformazione o riscrittura bachiana del corale luterano, dove l'evidenza del riferimento, che garantisce una certa convenzionalità, e portata dentro una sorta di metamorfosi, che non impedisce certo a Bach di utilizzare il proprio linguaggio, assai sistematico. Oppure Béla Bartók: il superamento dell'egemonia convenzionale del sistema maggiore/minore coincide con l'incontro con la musica popolare, ma dove sta l'equilibrio tra continuità e trasformazione, convenzione e originalità?

Da ultimo occorre confrontarsi con la 'percezione' e la 'memoria': il compositore per il rito cattolico si trova al centro di un circuito di retroazione dove il fatto dell'ascolto, proprio della comunità cristiana, pone necessariamente delle importanti condizioni al suo lavoro.

Sono sacerdote e celebrazioni tutti i giorni. Non mi stupisco che l'avvenimento sia prevedibile e ripetitivo, eppure c'è in quell'atto un'emozione così profonda e originale che ogni volta si rinnova in me il desiderio e il piacere di pregare. È il mistero e la bellezza del rito. Così per la musica che quel rito vuole esprimere. Io mi aspetto che essa, seppur sentita e risentita, solleciti ogni volta un tale piacere, un tale desiderio d'ascolto, che nell'anima dell'assemblea scaturisca preghiera dall'emozione ed emozione dalla preghiera.

E in questa armonia di suoni e sentimenti, ognuno, ma proprio ognuno, trovi un suo modo di sospendersi nel volo degli angeli. Di assaporare il profumo della musica. Di dialogare con Dio.



# enigma della Parola nell'effluvio delle parole

Sig. ERRI DE LUCA - Scrittore, saggista

Ci vuole proprio tutta la mia faccia tosta di napoletano per aggiungere le mie chiacchiere a quelle esposizioni che sono state fatte e ascoltate finora, alle quali mi sono sentito come convocato a lezione. Mi posso far perdonare la sproporzione solamente promettendo un passaggio più breve.

La parola che mi sta a cuore e alla quale mi sono affezionato in questi anni è questa parola della Rivelazione, questa parola che precipita da un Dio infinito che decide di ridursi a un linguaggio, a una voce, a una intelleggibilità e a una capacità di comprensione della creatura scombinata di fango e di argilla che ha avuto in mente di creare. Questa parola gigantesca precipita e si restringe dentro l'imbutto di un linguaggio per farsi rivelazione. La lingua che ha ospitato per la prima volta questo sforzo di trasmissione è una lingua che risente della pressione esercitata su di essa per poter cavare senso e trasmissione. Quella parola là dentro è per me direttamente messaggera, è direttamente malach come si dice in ebraico angelo, quella parola non è solo messaggio ma è anche il messaggero.

Prima don Silvano diceva la meraviglia di accorgersi che il creato viene detto e che senza quella parola il creato non è e che il bisogno di dire è direttamente collegato alla possibilità che il creato appaia, è la sua parola che fa venire il mondo dalla luce in poi. Tutta la prima parte, tutti i primi sei giorni della creazione sono scanditi dalla voce, a dimostrazione che solo quella parola contiene la capacità di trasmettere e di diventare creazione compiuta. In ebraico c'è una sola parola, un termine che contiene in sé la parola e il fatto compiuto: il nome "davár" in ebraico è sia parola che cosa avvenuta, fatto compiuto, proprio perché in quella lingua, solo in quella lingua questo è stato possibile. Quella lingua è stata sottoposta alla inaudita pressione dell'opera divina.

L'incandescenza del formato primo e originale della Rivelazione è rimasta confinata lì, non è possibile trasmetterla. Si può risentirla a distanza di tempo e molto più "sbollita" nelle traduzioni. Nel Nuovo Testamento questa "davár", questa parola-fatto compiuto si trasferisce dentro la carne di un Figlio di Dio: Gesù è questo "davár", questa parola che si è fatta direttamente carne, questo fatto compiuto della parola. Lui è parola compiuta nella maniera più



oscena, cioè fino alla morte, fino allo strazio e al supplizio di un corpo giovane che resiste alla condanna a morte, che resiste con tutte le sue fibre alla distruzione e diventa “davár” fino alla insostenibile potenza della resurrezione. La resurrezione è parola e cosa, è “davár” da intendere alla lettera, la resurrezione dell'intero corpo. Nel Nuovo Testamento “davár” si fa carne, morte e resurrezione, una esplosione insomma di potenza incarnata.

Oggi a noi che resta di tutta la potenza di trasmissione di questa parola, “davár”? Siamo in un'epoca alluvionale di parole, le parole non trattengono niente, finiscono tutte nel mare e il mare non ne è pieno come dice Qoélet dei suoi fiumi, “tutti i fiumi vanno al mare e il mare non ne è pieno”. La parola della rivelazione, la parola sacra ha questo compito assurdo, quello di rimontare la corrente, ha il compito del salmone o dell'anguilla, deve risalire la corrente, deve risalire questa discesa precipitosa delle parole verso il niente, deve fare questo sforzo di rimontare e questo sforzo di rimontare è uno sforzo che non riporta indietro, cioè all'origine, alla sorgente, tutte le parole ma solamente un resto, un rimasuglio. C'è una frase del Profeta Amos che faceva disperare Sergio Quinzio e che a me mette invece allegria: “Come salverà il pastore dalla bocca del leone, due zampe o un pezzo d'orecchio, così saranno salvati i figli d'Israele”. Sergio Quinzio si disperava di questo salvataggio di rimasugli insignificanti, non se ne cava nemmeno una polpetta da un pezzo d'orecchio e da due zampette della pecora. Invece a me questo metteva e mette ancora allegria perché vuol dire intanto che non tutto è andato perduto, ma quello che più conta è che lo sforzo del pastore è quello di battersi contro la forza maggiore che gli vuole strappare l'intero animale. Si batte perché deve consegnare quel resto al padrone della pecora, al padrone del gregge, per dire che non l'ha persa per incuria ma ha lottato contro la forza maggiore e ne ha strappato il segno, il segno della sua resistenza, della sua lotta contro la perdita totale. Quel resto, che poi non sono due resti insignificanti: o è un pezzo d'orecchio, cioè un pezzo d'ascolto, un pezzo dello “shemá” (principale preghiera quotidiana ebraica che legge un pezzo del capitolo 6 di Deuteronomio/Devarím), un minimo della possibilità di ascolto, e due zampe, un minimo di possibilità di camminarci sopra, un resto di halakhà (dal verbo ebraico andare, indica la condotta secondo la legge sacra), di un'andatura, di andare lungo la pista tracciata. Questo resto è quello che può rimanere nel viaggio all'indietro della parola della rivelazione contro la corrente delle parole impetuose e vuote che precipitano a mare.

Negli interventi precedenti ho sentito la mancanza di una parola: non è stata detta la parola “bellezza”. Tutti gli argomenti precedenti contenevano l'urgenza della parola bellezza ma è una paro-

la che non è stata spesa. Si tratta invece di questo: la bellezza non è ornamento e non è cipria di questa rivelazione, è il corpo, è la sostanza di questa rivelazione, è la vita, il “bios” di questa rivelazione, questa rivelazione è stata “bella”, per quello è rimasta, aveva questa forza di bellezza dentro di sé. Come era forza di bellezza il fatto di dire “e Dio disse”. Noi leggiamo nelle nostre Bibbie, nelle nostre traduzioni, “e Dio disse”. In ebraico la trasposizione è inversa: “E disse Dio”. C’è una corrente religiosa ebraica che si chiama hassidismo, da “hasidím” che io traduco come dei commossi della fede. Il hasid ballava intorno a questo “E disse Dio”, a questo “vaio-mer” perché il solo fatto che Dio volesse dire conteneva la bellezza, conteneva questa forza di bellezza che era quella di rivolgersi. È inutile pensare che si riporta indietro l’intera pecora, la pecora viene mangiata quasi tutta dal leone, ma nel riscattare a viva forza questi rimasugli, questi centesimi di rivelazione, si scopre che contengono tutta la bellezza del discorso intero.

3<sup>a</sup>

area

## Comunicare la fede nell'era mediatica

- Chiesa e comunicazione:  
nuovi paradigmi di appartenenza e di annuncio?
- Comunicare la fede  
nella complessità dello scenario mediatico
- Fino agli estremi confini:  
la missione nell'era di Internet
- Conclusioni prospettiche alla luce degli Orientamenti Pastorali  
e del Progetto culturale della Chiesa italiana



# Chiesa e comunicazione: nuovi paradigmi di appartenenza e di annuncio?

Prof. GIACOMO CANOBBIO

Docente di Teologia - Presidente della Associazione Teologica Italiana

## Premesse

1. Senza retorica si può dire che l'attuale situazione *impon*e di ripensare i paradigmi di appartenenza alla Chiesa. Ripensare non significa negare il valore di quelli tradizionali, ma attuare una specie di *retractatio*. Se volessimo usare un'espressione invalsa nel linguaggio ecclesiale negli anni '80, potremmo dire che il fenomeno delle 'appartenenze con riserva' si sta dilatando. Con l'espressione si voleva indicare che molti credenti vivono in forma 'finalmente' libera il loro rapporto con la Chiesa. Una delle ragioni è che il 'mercato' delle idee si sta ampliando e i fruitori di esso non sempre hanno elementi per valutare cosa debbano selezionare: la comunicazione facilitata fa giungere messaggi molteplici, a volte contraddittori, i quali producono l'idea che uno valga l'altro, anche all'interno della Chiesa. Se poi si tiene conto che il cammino ecumenico (mediato spesso con semplificazioni rese 'necessarie' dai *media*) ha mostrato caduche posizioni che sembravano precedentemente impreteribili, l'idea di una legittima selezione tra le dottrine e le pratiche si fa più corposa.

2. Per quanto attiene alla concezione 'tradizionale' dell'appartenenza basti ricordare la distinzione più diffusa: *re* e *voto*. Rispetto a questa, il Vaticano II si è differenziato anche per il vocabolario; pienamente incorporati (i cattolici che hanno lo Spirito di Cristo), incorporati (i cattolici 'peccatori') (LG 14), congiunti (i catecumeni e i cristiani delle altre Chiese e comunioni ecclesiali: LG 14-15), ordinati (tutti gli uomini: LG 16). Nella dottrina tradizionale la preoccupazione riguardava la situazione 'oggettiva', anche perché il problema dell'appartenenza si connetteva con quello della salvezza. Non si può più dire la stessa cosa per il Vaticano II, dove il problema dell'appartenenza resta (parzialmente) sganciato da quello della salvezza.

3. Di fronte all'universo mediatico (che come ogni universo è costituito da diversi *media* non equiparabili tra loro né per le ricadute sull'appartenenza né per le conseguenze per l'annuncio) non si potrà ovviamente assumere l'atteggiamento di diffidenza assunto nei confronti dell'invenzione della scrittura di cui dà testimonianza

Platone<sup>1</sup>, nonostante la giustificazione di tale diffidenza contenga elementi di sapienza che non potrebbero essere facilmente dichiarati 'retrogradi': si tratta di rendersi conto che i mezzi non sono 'neutri' dal punto di vista antropologico (e quindi ecclesiologico). Si deve dare ragione a Umberto Galimberti<sup>2</sup> quando nella sua critica a Nicholas Negroponte<sup>3</sup> sostiene che l'uomo non può usare la tecnica come qualcosa di neutrale rispetto alla sua natura: «L'uomo, infatti, non è qualcosa che prescinde dal modo con cui manipola il mondo, e trascurare questa relazione significa non rendersi conto che a trasformarsi non saranno solo i mezzi di comunicazione, ma l'uomo stesso». La pretesa di dominare il mondo e la possibilità di creare le proprie idee nel dialogo con persone che mai si incontreranno, struttura una concezione antropologica e, per quel che ci riguarda, ecclesiologica che poco ha a che fare con l'accoglienza di una verità e la condivisione di una grazia<sup>4</sup>. La diffidenza sarebbe comunque segno di una estraneità della Chiesa al mondo e avrebbe come conseguenza la perdita di una eventuale opportunità<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Nel *Fedro* Socrate narra una storia da lui stesso appresa, che racconta la reazione del re egiziano Thamus di fronte al dio Theuth che gli presenta l'invenzione della scrittura come farmaco della memoria e della sapienza e quindi in grado di rendere gli egiziani più sapienti e più capaci di ricordare: «O ingegnossissimo Theuth [...], tu, essendo padre della scrittura, per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: infatti, essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti». Il commento di Socrate alla storia è di plauso alle parole del re: «[...] questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi non» (274E-275E; trad. di G. Reale in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, pp. 579-580).

<sup>2</sup> *La solitudine di internet*, nel Sito del filosofo milanese.

<sup>3</sup> *Essere digitali*, Sperling and Kupfer, Milano 1995.

<sup>4</sup> La mutazione antropologica comporta anche la costruzione di 'nuovo ordine virtuale' «in cui ciò che conta non è più il controllo dello spazio fisico, ma appunto di quello virtuale, del cyberspazio. A questo processo sarà del tutto inutile contrapporre una resistenza fondata sulla riterritorializzazione, ancorarsi a pratiche del corpo che tentino di restaurarne la rigidità e la stabilità, cercare salvezza nel rafforzamento dell'identità e della memoria» (A. CARONIA, *Il corpo virtuale*. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti, Muzzio, Padova 1996, p. 168-169). Di fronte ad affermazioni simili non è difficile avvedersi che i parametri abituali secondo i quali si pensa la Chiesa storica non valgono più.

<sup>5</sup> Il valore 'ecclesiologico' dei media è richiamato anche da alcuni documenti pastorali. Basti citare un breve passo del Documento dell'Episcopato lombardo *Una sfida educativa* (ottobre 1999): «[...] il diffuso 'ambiente telematico' unisce i popoli grazie

Il problema dell'appartenenza ecclesiale si evidenzia in particolare in riferimento alla 'rete'. La comunicazione 'in rete' permette, in effetti, di stabilire legami che, per quanto 'sciolti' siano, dischiudono relazioni, informazioni e quindi mondi inesplorati. A tali mondi il singolo può aderire selezionando le persone e le informazioni che più gli interessano<sup>6</sup> e portando il suo contributo. Se ciò avviene per ogni aspetto della vita e della convivenza, può avvenire anche per la religione. Navigando in rete, infatti, ci si può imbatte- re in siti che invitano a costruire la propria religione e a proporla ad altri. I rapporti 'religiosi' che si instaurano sono, nello stesso tempo, creativi e liberi. La persona che li stabilisce ha la sensazione di avere finalmente un ruolo attivo, non solo nel vivere la sua religione interiore, ma anche nel sentirsi parte di un gruppo 'religioso' che sceglie i suoi riti, le sue credenze e, più in generale, il suo linguaggio. Ciò può avvenire anche selezionando elementi del cristianesimo e perfino continuando a vivere, al di fuori della rete, pratiche cristiane tradizionali. La convinzione che si modella dentro lo spirito di chi vive queste esperienze è che anche l'appartenenza alla Chiesa 'dovrebbe' essere meno normata.

È evidente che in tal caso si assume una concezione di Chiesa come 'prodotto'. Ed è chiaro che in una tale Chiesa non c'è più posto per una gerarchia; tutti i soggetti sono ugualmente comunicatori e recettori; nessuno può arrogarsi il titolo di maestro della verità, in fondo perché il problema della verità è rimosso.

Si tratta indubbiamente della forma estrema di un modello di Chiesa nella quale la comunicazione non è *solo* gerarchica, ma è riconosciuta a tutti. Non va dimenticato, a questo riguardo, quanto

alla crescita dell'integrazione sociale, mette in circolo il pensiero e le culture, fa cadere le barriere dei particolarismi, favorisce nuovi assetti economico-politici: è, quindi, potenzialmente una condizione di maggiore libertà per la persona e per i popoli. Alla Chiesa offre grandi possibilità, non solo per la diffusione dei valori evangelici, ma come ambiente 'spirituale' d'integrazione: può favorire l'incontro tra Chiesa e popoli, nonché la stessa comunione ecclesiale, senza eliminare la comunicazione interpersonale diretta che resta privilegiata per la trasmissione della fede» (n. 4). Una ricerca sui documenti magisteriali relativi a questo tema non fugge l'impressione di ripetitività, quasi sintomo della difficoltà a 'dominare' un mondo che sembra incontrollabile e di fronte al quale l'invito doveroso a rispettare alcune norme etiche (cfr. Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali, *Etica nelle comunicazioni sociali*: 4 giugno 2000) appare inefficace. Per una raccolta dei documenti magisteriali in materia (almeno fino al 1996 per l'episcopato italiano) si veda F.-J. EILERS-R. GIAN- NATELLI (a cura), *Chiesa e comunicazione sociale. I documenti fondamentali*, Elle Di Ci, Leumann 1996.

<sup>6</sup> Peraltro il fatto di lasciare a ogni singolo individuo la libertà di selezionare quello che interessa tra una gamma enorme di dati, può renderlo, alla fine, più indifeso. Egli, infatti, prenderà tale libertà di scelta come fattore di verità, mentre ancora una volta si troverà, anche se in maniera pressoché illimitata, ad acquisire materiale pre-selezionato da un'emittenza, fidandosi di essa. E, ancora una volta, e forse in maniera ancora più subdola, a catturare una interpretazione confondendola con la realtà: cfr. W. LOBINA, *Comunicazione di massa*, in M. SODI-A. M. TRIACCA, *Dizionario di Omiletica*, Elle Di Ci - Velar, Leumann - Gorle 1998, p. 274.

scriveva l'Istruzione della Pontificia Commissione per le comunicazioni sociali, *Communio et progressio* (23 maggio 1971) dopo aver richiamato la necessità che «i cattolici siano pienamente coscienti di avere quella libertà di parola e di espressione che si fonda sul “senso della fede” e sulla carità»: «Chi ha responsabilità nella Chiesa procuri d'intensificare nella comunità il libero scambio di parola e le legittime opinioni ed emani pertanto norme che favoriscano le condizioni necessarie per questo scopo» (n. 116)<sup>7</sup>. L'indicazione è sintomatica di un possibile uso non evangelico (da dominatori) dei *media* (anche se al tempo dell'Istruzione il problema della 'rete' non si poneva ancora), e quindi del rischio di una trasformazione ecclesiale dipendente da tale uso: si evidenzia almeno la consapevolezza che le prassi 'mediatiche' possono indurre modelli di Chiesa non coerenti con l'ecclesiologia dichiarata dottrinalmente normativa.

Nella comunicazione 'in rete' il rischio di trasformazione dei modelli ecclesiali è davanti agli occhi di tutti: i soggetti operano con la convinzione che la loro partecipazione abbia 'virtualmente' il medesimo valore di quella di altri. Va poi notato che alla 'Chiesa virtuale' si appartiene in modo estremamente fluido: si aderisce fino a quando dura il volto che si è deciso di costruire. Si tratta sicuramente di una 'Chiesa' nella quale è facile identificarsi perché è lo specchio della propria persona. Ma è ovvio che una tale Chiesa non è più la Chiesa che può richiamarsi a Gesù; è piuttosto un club nell'identità del quale *possono* entrare anche riferimenti a Gesù, ma semplicemente perché così si decide.

Se questo è ovvio (una Chiesa digitale è puramente virtuale) e probabilmente non deve preoccupare più di tanto, merita attenzione la conseguenza che induce in chi continua a voler appartenere alla Chiesa. L'unità che si costruisce attraverso questi mezzi è troppo fragile proprio perché troppo in balia della decisione delle persone di costruirla. Certo anche tale unità, per quanto provvisoria, può essere segno di una ricerca di unità più profonda e stabile. Tuttavia non costituisce la base sufficiente per la 'edificazione' della Chiesa e può diventare forza disgregatrice della Chiesa non virtuale alla quale si vuol continuare ad appartenere. È indiscutibile che l'appartenenza alla Chiesa comporti una decisione; questa però è

<sup>7</sup> L'idea che i mezzi di comunicazione possano servire alla comunione nella Chiesa è ripresa dall'Istruzione Pastorale del medesimo Pontificio Consiglio per le comunicazioni sociali, *Aetatis novae* (22 febbraio 1992) al n. 10. Per una riflessione sul modello di Chiesa implicato nelle diverse forme di comunicazione cfr. A. DULLES, *Il Vaticano II e le comunicazioni*, in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo: 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 1507-1523; si veda anche W. BARTHOLOMÄUS, *La comunicazione nella Chiesa. Aspetti di un tema teologico*, in «Concilium» 14 (1978), pp. 165-187, che sviluppa il tema del rapporto tra comunicazione 'libera dal potere' e istituzione ecclesiale.

frutto dell'azione dello Spirito, che si rende visibile nell'accoglienza e nella confessione della medesima fede, nella partecipazione alla medesima eucaristia, e nella fraternità. Né si può obiettare che non sono i vincoli 'esterni', bensì l'unione 'spirituale' che lega tra loro i fedeli della Chiesa. Infatti, proprio l'unione 'spirituale' produce vincoli esterni stabili, i quali hanno lo scopo di rendere possibile e visibile appunto l'unione spirituale. Per questo nella tradizione della Chiesa, senza negare la dimensione 'invisibile', si è sempre posto l'accento (a volte eccessivo, nella teologia cattolica) sulla dimensione visibile<sup>8</sup>.

Forse si potrebbe vedere nei mezzi di comunicazione sociale (oltre la 'rete') un'opportunità per rinsaldare i vincoli visibili e quindi alimentare il senso di appartenenza alla Chiesa (visibile). Basterebbe pensare alla funzione che svolgono per molte persone le celebrazioni pontificie trasmesse via etere o via cavo: rendendo possibile potenzialmente a tutti la 'partecipazione' a tali celebrazioni<sup>9</sup>, aumenta il senso di appartenenza a una Chiesa a dimensioni mondiali. In effetti, la consapevolezza di essere parte di un popolo universale permette di superare le angustie delle esperienze ecclesiali che rischiano di coincidere con esperienze 'psichiche' o con esperienze legate a una cultura o condizione sociale.

Si tratta però di verificare il tipo di 'partecipazione' alla Chiesa universale.

Per quanto riguarda la partecipazione ad avvenimenti ecclesiali e alle conoscenze che mediante essa si acquisiscono, nonostante si debba riconoscere che queste sono in grado di suscitare 'sentimenti' di vicinanza, va detto che detta partecipazione non è diversa da quella relativa a qualsiasi altro avvenimento: di esso si viene a conoscenza ma come di una realtà lontana, che paradossalmente il mezzo rende 'vicina', ma come avvenuta altrove e quindi lontano dal proprio ambiente vitale. Se sta questo tipo di esperien-

<sup>8</sup> È questa l'istanza che si può vedere nella polemica controriformista a proposito dell'appartenenza alla Chiesa: cfr. G. CANOBBIO, *Le forme di appartenenza alla Chiesa nell'ecclesiologia cattolica successiva alla Riforma*, in G. CANOBBIO-F. DALLA VECCHIA-G. MONTINI, *L'appartenenza alla Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 17-42.

<sup>9</sup> Può essere ritenuto sintomatico che il Documento del Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali, *Etica nelle comunicazioni sociali*, tra i benefici religiosi delle comunicazioni sociali metta in evidenza l'arricchimento spirituale che deriva dalle trasmissioni che hanno come 'oggetto' le celebrazioni o i viaggi pontifici: «A volte i mezzi di comunicazione sociale contribuiscono all'arricchimento spirituale delle persone in modo eccezionale. Per esempio, grandi platee in tutto il mondo assistono e in un certo senso partecipano a eventi importanti nella vita della Chiesa che vengono regolarmente trasmessi via satellite da Roma. Nel corso degli anni, i mezzi di comunicazione sociale hanno portato le parole e le immagini delle visite pastorali del Santo Padre a milioni di persone» (n. 11). L'affermazione sembra far eco all'interve-  
to di Mons. Eugenio D'Souza, a nome di altri dieci Padri, durante il Vaticano II: «*televisio magis prodest ad enthusiasticum amorem Summi Pontificis fovendum, quam acta quorundam dicasteriorum*» (AS II/4, 637).



za, si deve affermare che, data la natura della Chiesa, vivono maggiormente l'appartenenza alla Chiesa universale i pochi fedeli che si trovano a pregare dopo aver ascoltato la Parola di Dio o celebrano l'eucaristia, che non i milioni che partecipano via etere ad avvenimenti ecclesiali. Certo qui è in gioco il concetto stesso di realtà e di esperienza: se si ritiene che la virtualità (e l'esperienza che essa è in grado di produrre) «non aumenta, ma riduce la dimensione di precarietà del reale» e «fa passare l'uomo dall'epoca della rappresentazione a quella della disponibilità», dato che «le cose virtuali sono costantemente a nostra disposizione»<sup>10</sup>, ci si deve domandare in che cosa consista in ultima analisi l'esperienza ecclesiale. Ma nella prospettiva ricordata, forse, neppure la domanda ha senso: tutto è in movimento e non ci sono più parametri in grado di fissare un'identità<sup>11</sup>.

Per quanto attiene alla celebrazioni liturgiche, la partecipazione è passiva, libera al punto da poter essere sospesa in ogni momento, tendenzialmente solitaria. Una tale partecipazione non differisce molto da quella che si attua nella visione di uno spettacolo. Certo, il contenuto è diverso, ma va messo in conto che anche tale contenuto è mediato da una regia che seleziona le immagini e da un commentatore che introduce notazioni di ogni genere per catturare l'attenzione. Si tratta in ogni caso di una partecipazione virtuale e, ancora una volta, si deve dire che essa non corrisponde a quella che la celebrazione liturgica richiederebbe ai fini di rendere visibile ed edificare la Chiesa. Non pare, infatti, si possa dire che ci si trova di fronte a un'assemblea convocata dal Signore. Non si vuole certo demonizzare una tale partecipazione, ma ridimensionarla sì. Forse potrebbe valere il principio del rapporto tra intensità ed estensione.

Indiscutibilmente la diffusione rapida della 'notizia' degli avvenimenti e degli interventi dottrinali facilita le scelte dei credenti, ma solo in termini di rapidità, non ancora di adesione 'pensata'. Peraltro si dovrebbe mettere in conto l'effetto 'trascinamento' che la rapidità della comunicazione produce: la moltiplicazione degli interventi, resa 'necessaria' dal desiderio di rincorrere gli avvenimenti e le mutazioni culturali, fa nascere l'attesa di un prossimo pronunciamento, più adeguato ai tempi e svaluta

<sup>10</sup> M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino, p. 39.

<sup>11</sup> Appaiono sintomatiche al riguardo le espressioni del già citato A. CARONIA: «Il corpo disseminato è [...] un corpo fluttuante, che perde sempre di più la sua dimensione sacrale, il suo riferimento a un'origine immutabile e fondativa, che nella sua crescente disponibilità al travestimento, alla disseminazione funzionale e finzionale, alla manipolabilità, accentua [...] il suo carattere di 'vestito'. Un corpo del genere, va da sé, non è più adatto a sostenere un'identità forte e stabile, a segnare con la sua unicità e intangibilità il confine tra esterno e interno, a corroborare un mito originario di fondazione» (*Il corpo virtuale*, cit., p. 167).

quindi quello attuale oltre a quello precedente. Nella comunicazione frettolosa dei pronunciamenti va poi dato per scontato che si sottolineino gli aspetti più marginali purché ‘curiosi’. E ciò va considerato insieme al fatto che alla rapida diffusione degli avvenimenti e degli interventi ecclesiali si accompagna l’altrettanto rapida la diffusione dei commenti, non sempre di consenso. E non ci si potrà lamentare di questo fatto una volta che si usino gli stessi mezzi. A questo riguardo si potrebbe verificare se e quanto sia aumentato il numero dei credenti che accolgono con adesione libera gli insegnamenti del Magistero, dopo che questo utilizza i *media*.

In conclusione, è diventato più difficile valutare i livelli di appartenenza alla Chiesa quando questa assume una dimensione anche virtuale. Forse si potrebbe pensare che solo Dio sarebbe in grado di stabilire chi appartenga alla Chiesa. Qualora però si sostenesse una tale ipotesi, ci si dovrebbe domandare come essa si concili con la tradizionale dottrina cattolica che, ancora al Vaticano II, ha voluto fissare criteri che permettessero di delineare un’appartenenza visibile e quindi verificabile, ‘contro’ la dottrina protestante (almeno secondo il modo comune di intendere da parte cattolica l’articolo sette della *Confessio Augustana*). Non è in gioco il problema della salvezza, ma quello della configurazione della Chiesa: quando si potrà dire che una persona o un gruppo di persone appartiene alla Chiesa? Per attenerci al criterio della fede, quali elementi dottrinali si dovranno condividere per verificare se si è pienamente incorporati alla Chiesa? In tempo di accentuata ‘concupiscenza gnoseologica’ chi potrebbe dire di essere in grado di possedere tutti i dati dottrinali necessari?

## 2. Nuovi paradigmi di annuncio?

Il secondo aspetto che si può considerare è l’uso dei *media* per annunciare il Vangelo. Nel tentativo di dare fondamento teologico all’uso dei *media* nella missione ecclesiale, l’Istruzione pastorale della Pontificia Commissione per le comunicazioni sociali, *Communio et progressio* (23 maggio 1971) si richiamava alla prassi di Cristo, detto con una certa enfasi retorica (almeno dato il contesto) «il perfetto “Comunicatore”», e degli apostoli, i quali, per realizzare il comando del loro Maestro di andare ad ammaestrare tutti i popoli e a proclamare il Vangelo senza confini di tempo e di luogo, hanno usato le tecniche di comunicazione che avevano a disposizione (n. 126). La constatazione diventa invito a comprendere la necessità dell’uso dei moderni mezzi di comunicazione, fino a denun-

ciare la colpevolezza della Chiesa qualora questa non se ne servisse<sup>12</sup>. Dalla capacità della Chiesa di far uso delle forme di comunicazione dominanti, in effetti, sarebbe dipesa e dipenderebbe in gran parte l'efficacia dell'apostolato. Sarebbe tuttavia troppo poco usare i mass-media al fine di moltiplicare e ampliare l'annuncio: la sfida è più profonda, si tratta di capire bene questa cultura per poterla evangelizzare. Così avvertiva Giovanni Paolo II, parlando dei mezzi di comunicazione: «non basta usarli per diffondere il messaggio cristiano, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna»<sup>13</sup>. Cosa questo significhi appare però difficile da precisare. Si può solo convenire che qui si colloca una delle sfide (Giovanni Paolo II la denomina il «primo areopago<sup>14</sup>») più provocanti dell'attuale cultura nei confronti della Chiesa. E pensare di poter semplicemente usare questi mezzi senza rendersi conto della trasformazione antropologica che inducono significa essere ingenui. La comunicazione del Vangelo non può, in realtà, fare un uso indifferenziato di tali mezzi senza perdere la sua singolarità: «non tutto quello che è congeniale ai mass-media è consono al Vangelo di Cristo»<sup>15</sup>. Pur nella consapevolezza che si tratta di mezzi, non si può negare che le regole da essi imposte alla comunicazione della fede non permettono i processi di maturazione ponderata, esigiti dalla decisione personale. Per questi mezzi l'informazione deve essere tempestiva e dire ciò che colpisce. Su questo si potrebbe forse trovare un collegamento con lo stile kerygmatico e allocutivo: la parola che impressiona, capace di richiamare l'attenzione, potrebbe trovare un riscontro nell'annuncio cristiano delle origini<sup>16</sup>. Va però osservato che là, insieme con lo stile, era il contenuto della parola a provocare.

Per quanto, quindi, tali mezzi possano servire, non si può non convenire con quanto faceva notare Pierangelo Sequeri e cioè che la

12 Si allude a quanto scrive Paolo VI nella Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, dove dopo aver dichiarato che il primo annuncio, la catechesi o l'approfondimento ulteriore della fede non possono fare a meno di questi mezzi: «Posti al servizio del Vangelo, essi sono capaci di estendere quasi all'infinito il campo di ascolto della parola di Dio, e fanno giungere la buona novella a milioni e milioni di persone. La Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al suo Signore se non adoperasse questi potenti mezzi che l'intelligenza umana rende ogni giorno più perfezionati; servendosi di essi la Chiesa “predica sui tetti” (cfr. Mt 10, 27; Lc 12, 3) il messaggio di cui è depositaria; in loro essa trova una versione moderna ed efficace del pulpito. Grazie ad essi riesce a parlare alle moltitudini» (n. 45). Sul valore dell'Esortazione in relazione alla comunicazione cfr. G. BETTINI, *Lo stile comunicativo della «Evangelii nuntiandi»*, in Istituto Paolo VI, *L'esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi»*. Storia, contenuti, ricezione, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia – Roma 1998, pp. 278-283.

13 Enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 37.

14 *Ibidem*.

15 A. DULLES, *Il Vaticano II e le comunicazioni*, cit., p. 1523.

16 Cfr. F. MONTAGNINI, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 23-36.

Chiesa deve rimanere lucidamente consapevole del limite intrinseco della integrazione della fede evangelica con la trasmissione mediatica, dato che anche nelle condizioni migliori, il suo specifico effetto di distorsione e di alleggerimento della verità ha uno spessore insuperabile<sup>17</sup>. Non ci si può nascondere che questo rischio è iscritto in ogni forma di comunicazione. Resta però innegabile che quella mediatica è particolarmente esposta a un tale rischio. La sfida proposta da questi mezzi alla Chiesa si vince se si riesce ad usarli secondo natura, cioè secondo la loro natura di parabole capaci di incidere nell'immaginario collettivo degli uomini del nostro tempo e portarlo a conversione. E, poiché trovano accesso alla diffusione e acquistano carattere di notiziabilità solo quei messaggi che rientrano nei criteri di chi ha la proprietà dei media, ne viene di conseguenza che la sfida si gioca, come sempre, in radice, attraverso una preparazione seria e un'autodisciplina da parte degli evangelizzatori, così che i vantaggi potenziali dei nuovi media possano essere assicurati e possano essere evitati i pericoli della passione cieca, della tendenza a fuggire dalla realtà e dallo sfruttamento.

Ne deriva la necessità di renderci avveduti per entrare da protagonisti nell'ambito della nuova cultura, con una competenza non ingenua e senza abdicare al senso critico che ci consente di stabilire, a riguardo della fede, ciò che può essere esposto all'effetto mediatico e ciò che non lo può essere, consegnando, con candore di colomba e astuzia di serpente, solo quei tratti del cristianesimo suscettibili di ricevere un danno limitato dall'inevitabile effetto di distorsione e di alleggerimento<sup>18</sup>.

Senza, ovviamente, demonizzare l'uso dei *media* per l'annuncio, ci si potrebbe domandare se l'enfaticizzazione di esso non rischi di far dimenticare una modalità imprescindibile della comunicazione della fede: la relazione interpersonale, nella quale il locutore e il recettore sono coinvolti direttamente. La comunicazione della fede comporta una *manuductio* all'interno di una comunità concreta nella quale sia possibile condividere esperienze di relazioni umane nuove fondate nella celebrazione eucaristica. Un annuncio compiuto mediante i *media* che non portasse a un'esperienza di vita in comunità non potrebbe più dirsi annuncio del Vangelo di Gesù. Se l'annuncio non generasse una comunione visibile, capace di simbolizzare la riconciliazione dell'umanità attuata da Cristo, non potrebbe più essere considerato annuncio di salvezza. Forse non sarebbe fuori luogo riprendere quanto scriveva Lessing a proposito della differenza tra i miracoli e le notizie di miracoli: le notizie su Gesù e sulla Chiesa non sono ancora la presenza di Gesù e della Chiesa. L'una e l'altra hanno bisogno di – e si esprimono in – una

<sup>17</sup> *Comunicazione, fede, cultura*, in «Rassegna di teologia» 40 (1999), pp. 836-837.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 838.

trasformazione antropologica di persone concrete in luoghi concreti. E tale trasformazione va nella direzione che non appare immediatamente omogenea a quella richiesta dai *new media*. Il problema che si evidenzia, alla fine, è appunto quello antropologico: si può assumere la visione antropologica inscritta nei moderni mezzi, raffrontarla con la quella del cristianesimo e non sentirsi costretti a una scelta?

---

## Conclusione

Il breve percorso compiuto ci permette di concludere che, come di fronte a ogni altro fenomeno culturale, anche di fronte al mondo mediatico la Chiesa non può pensare di porsi come osservatrice e ancora meno come 'dominatrice' etica. L'ingresso in questo mondo è già avvenuto, e tale ingresso sta già trasformando la Chiesa e la coscienza ecclesiale. Quale sarà il futuro volto storico della Chiesa in conseguenza delle trasformazioni ricordate non è possibile dirlo in forma precisa. Si può solo prevedere che diventerà più difficile 'regolare' l'appartenenza ecclesiale e quindi anche la 'comunione' sarà vissuta secondo nuovi paradigmi. Probabilmente ci si renderà conto che, se è vero che la Chiesa può e deve trasformare il mondo dall'interno, essa non può stare nel mondo senza che questo la determini nella sua figura storica. D'altra parte, soggiacere alla tentazione di ritrarsi dal mondo per non farsi da esso cambiare significherebbe per la stessa Chiesa impedirsi di annunciare il Vangelo e quindi di venire meno alla sua missione, che è sempre rischiosa, come la storia sta a dimostrare.



# Comunicare la fede nella complessità dello scenario mediatico

Prof. GIANNI AMBROSIO

Docente di sociologia - Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale

## Introduzione

La comunicazione pubblica è tra le questioni più importanti dell'odierna realtà sociale. Ed è ovvio che sia pure tra le questioni più centrali della comunicazione della fede, della missione della Chiesa in questo nostro tempo.

Alla comunicazione pubblica si possono applicare le parole di Giovanni Paolo II: "qui sono in gioco scelte da cui potrebbe essere compromesso gravemente il carattere umanistico della nostra civiltà"<sup>1</sup>. In verità il Papa si riferiva alle "delicatissime questioni attinenti alla bioetica". Ma è possibile applicare la considerazione del Papa alla questione della comunicazione pubblica. Sempre meno i media sono solo 'mezzi' o strumenti e sempre più sono fra i principali artefici della nostra vita, del nostro mondo sociale. Essi sono un 'mondo', un universo, con le sue leggi e i suoi codici<sup>2</sup>, e permeano lo spazio e il tempo sociale creando essi stessi nuovi spazi, nuovi tempi, nuovi ambienti, nuovi linguaggi. Estendono in tal modo, con le loro leggi e i loro codici<sup>3</sup>, il loro dominio al di là dell'ambito propriamente comunicativo.

Cambiano così anche le coordinate della comunicazione della fede, o più precisamente della presenza della Chiesa nella società. La tradizionale immagine sociale della Chiesa era costituita dalla rete di rapporti di fatto vissuti dalla Chiesa nello scambio con la realtà sociale ambiente. Ora lo spazio pubblico è quello mediale che dilata e scompone l'antico spazio pubblico, fino ad inventarne un altro, basato sulla rappresentazione.

È chiaro che l'opera pedagogica della Chiesa non può restare fuori dal contesto di vita continuamente esposto alla realtà mediale. E a quest'opera pedagogica è dedicata l'attenzione della Chiesa. La specificità del linguaggio mediale incide nella presentazione e nella formulazione stessa del messaggio cristiano e si ripercuote

<sup>1</sup> Discorso di Giovanni Paolo II ai Vescovi italiani, in «Avvenire», venerdì 21 maggio 1999, p. 3.

<sup>2</sup> Cf. A. MATTELART, *La comunicazione mondo*, Il Saggiatore, Milano 1994.

<sup>3</sup> Cf. A. MATTELART, *La comunicazione mondo*, Il Saggiatore, Milano 1994.

sulla questione dell'appartenenza ecclesiale, soprattutto per coloro che partecipano alla vita della Chiesa quasi esclusivamente attraverso i media.

Non intendo soffermarmi su questi aspetti pur importanti e meritevoli di approfondimento. Vorrei invece accennare ad un aspetto particolare ma essenziale per il senso della comunicazione pubblica e cioè sul rischio insito nell'invenzione del nuovo spazio pubblico. L'incidenza sulla visione del mondo e sui comportamenti delle persone da parte della comunicazione pubblica impegna ad esplicitare le risonanze antropologiche della trasformazione mediale del mondo, anche per l'evidente risvolto sulla comunicazione della verità del Vangelo di Gesù Cristo.

Non è il caso di scomodare filosofi o sociologi 'apocalittici', con le loro sentenze senza appello, per rendersi conto che con i media, i multimedia o gli ipermedia sono in gioco scelte che possono compromettere il carattere umanistico della nostra civiltà. Per restare ai professionisti dell'informazione, citiamo l'autore di *Jurassic Park*, Michael Crichton: egli non esita a parlare, dall'alto della sua esperienza di dinosauri disegnati al computer, di 'mediasauri' a proposito dell'attuale sistema massmediale statunitense. Citiamo ancora Dan Rather, il popolare *anchorman* della CBS: in modo ancora più duro, e senza far ricorso alla metafora di animali preistorici, egli non esita a dire che i telegiornali americani rincorrono il sensazionale e il pittoresco vendendo fumo e calpestando tutti i principi democratici di una stampa che fino all'altro ieri amava definirsi come 'quarto potere'<sup>4</sup>.

Se i giudizi, certamente sommari, sono riferiti al contesto americano, è a tutti noto che ciò che è americano non è solo americano, soprattutto nel settore dei media, sia come stile sia come mezzi. D'altronde, secondo i dati diffusi dall'Unesco nel 1991, su 300 società che dominano il mercato della comunicazione e dell'informazione, 144 sono americane (Stati Uniti e Canada), 80 europee, 49 giapponesi; solo 27 appartengono ad altre aree geografiche<sup>6</sup>. D'altronde, il peso dell'economia è fin troppo evidente: il sistema dei media riproduce, su larga scala, i rapporti di forza che regolano gli scambi economici tra i paesi, industrializzati e non. Così,

<sup>4</sup> Ci riferiamo al noto saggio di U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1964.

<sup>5</sup> P. PISARRA, *Segnali di fumo. Guida all'uso critico di giornali e Tv*, Supplemento a «Nuova responsabilità», n. 6, giugno 1994, p. 35.

<sup>6</sup> J. DECORNOY, *Aux ordres du Nord*, *Le Monde diplomatique*, maggio 1991, ora in *Médias, mensonges et démocratie* (Le Monde diplomatique, coll. Manière de voir, n. 14), febbraio 1992, pp. 42-45.

“accanto a grandi aree di super-informazione, esistono aree di sotto-informazione. Non solo: le aree di super-informazione hanno un’egemonia doppia. Informano molto se stesse e poco gli altri. Inoltre, controllano tutta l’informazione che viene fornita ai sotto-informati”<sup>7</sup>. Tale squilibrio ha come conseguenza non secondaria la strategia di ‘standardizzazione’ e di ‘serializzazione’ dei messaggi: l’industria dei media, che si regge in gran parte sull’internazionale pubblicitaria, vuole “vendere, con uno stesso slogan e una stessa immagine, uno stesso prodotto, nello stesso imballaggio, nel mondo intero”<sup>8</sup>.

Al di là, dunque, dei giudizi perentori e, per quanto possibile, al di là della polemica tra apocalittici o integrati, tra gli inguaribili catastrofisti e gli ottimisti ad oltranza, è opportuno mettere a fuoco la possibile deriva dell’attuale sistema massmediale. In termini sbrigativi, la deriva sembra consistere in una sorta di comunicazione pubblica che potrebbe essere qualificata post-sociale. Si tratta del pericolo incombente di una comunicazione apparentemente cosmopolita, per un verso riflesso della società e per altro e più importante verso artefice di un mondo post-sociale. Il paesaggio mediatico appare sempre più un mondo senza storia, senza dinamiche sociali, senza esperienze: un mondo pieno solo di fiori di plastica. Questo tipo di comunicazione favorisce l’idea di una società che non ha nulla a che vedere con l’antica *societas*.

Ma in questo modo la comunicazione massmediale non svolge più il suo compito, precisamente quello di comunicare.

Uno studioso della comunicazione, Lucien Sfez, in un interessante saggio critico sulla comunicazione pubblica, ha inventato uno strano neologismo per indicare in modo forse drastico, la tendenza dell’attuale sistema massmediale: il “tautismo”. Il neologismo risulta dalla fusione di “tautologia”, di “autismo” e di “totalitarismo”. Secondo questo studioso, il tautismo sarebbe il pericolo incombente sui media, specie sui nuovi media, orientati verso la gratificazione narcisistica di chi ripete sempre le stesse parole e gli stessi gesti, di chi si accontenta degli stessi giochi e giochini sempre più sofisticati, di chi non cerca interlocutori con cui dialogare<sup>9</sup>.

Al di là del neologismo più o meno felice, la possibile deriva dei media è quella di cessare di essere mezzi o strumenti di comunicazione nel senso pieno del termine ‘comunicare’, che fa riferimento, come l’etimologia ricorda, a ciò che è comune e a comunità: *communis*, *communitas*. Comunicazione e comunità hanno una ra-

<sup>7</sup> A. CAVALLARI, *La fabbrica del presente. Lezioni d’informazione pubblica*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 214.

<sup>8</sup> A. MATTELART-M. PALMER, *Sous la pression publicitaire*, *Le Monde diplomatique*, gennaio 1990, ora in *Médias, mensonges et démocratie* (*Le Monde diplomatique*, coll. Manière de voir, n. 14), febbraio 1992, pp. 76-81.

<sup>9</sup> L. SFEZ, *Critique de la communication*, Seuil, Paris 1990.



dice di senso che le assimila: entrambe partono dal concetto di mettere insieme, mettere in comune, usare un patrimonio intersoggettivo, uno spazio condiviso all'interno del quale avvengono gli scambi e si instaurano i legami. Il comunicare è proprio ciò che ci consente di fare comunità e di essere comunità. Ma questo tipo di comunicazione che è relazione, scambio, arricchimento reciproco, ha bisogno di tutto il calore umano, di un confronto vero, di relazioni personali.

I mezzi di comunicazione da tempo non sono più solo 'mezzi', come si diceva sopra; ora tendono a non essere più 'comunicazione'. Sono solo un sistema che si regge su regole strettamente commerciali e che veicola messaggi, sono sempre più standardizzati e serializzati che circolano fra i grattacieli delle città opulente e le *bidonvilles* del Terzo mondo in una lingua franca che tutto appiattisce e livella.

Se si vuole ancora ricorrere all'antiquato termine 'comunicare', si potrebbe dire che la comunicazione dei media tende a diventare post-sociale sia in quanto è priva di socialità sia in quanto trascura l'uso sociale dei mezzi tecnici usati.

Questa tendenza rientra in una certa visione post-moderna della società, in cui si accetta passivamente la drastica separazione tra il mercato e la comunità, tra il calcolo economico e l'identità culturale, tra la rappresentazione della realtà e l'esperienza degli attori sociali. Una separazione che è a scapito dell'esperienza, dell'identità culturale, della comunità; per cui alla fine diventa persino improprio parlare di attori sociali e di cittadini, ma si dovrà parlare solo di spettatori o di consumatori. O, se si vuole, di individui, ma non di persone, prescindendo dal contesto vitale in cui sono inseriti, dalle loro esperienze, dalle loro storie<sup>10</sup>.

Se si è convinti che vi è qualche differenza tra un cittadino e uno spettatore-*voyeur*, e che, comunque, deve esserci una certa differenza, come deve esserci tra un progetto di società e il lancio di un detergente, tra il consiglio dei ministri e il consiglio di amministrazione, questa drastica separazione è da giudicare patologica.

---

Ridare voce  
alla comunicazione  
'sociale'

Su questo sfondo problematico si colloca la comunicazione della fede cristiana che non sopporta la estrinsecità tra fede ed esperienza. Ciò significa che nella comunicazione della fede, e quindi nel parlare a Dio e di Dio, bisogna assicurare costantemente la possibilità di una relazione che sia conveniente al contenuto stesso, al messaggio, nel senso che il contenuto informa la maniera di comunicarlo, con la possibilità di una reciprocità, di uno scambio rever-

<sup>10</sup> Cf. A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Est, Milano 1998.

sibile, suscitando le domande, accogliendo le risposte, narrando ed annunciando. Nella comunicazione della fede, tutti siamo interlocutori, e non solo emittenti e recettori. La comunicazione della fede non può essere una comunicazione fredda ma deve essere una comunicazione coinvolgente che crea lo spazio per la libera adesione. In questo modo tutti stiamo di fronte a Dio, invocandolo ed accogliendolo come Colui si comunica in Cristo incarnato, crocifisso e risorto<sup>11</sup>.

Il nuovo sistema massmediale, oltre a porre seri problemi relativi alla figura della religione e di carattere etico<sup>12</sup>, solleva la questione di una effettiva comunicazione sociale e, quindi, stimola a pensare alla possibilità di recuperare la prospettiva umanistica della comunicazione pubblica. È possibile ridare voce, slancio e vigore a ciò che è dimenticato, e cioè al sociale? La resistenza alla deriva della comunicazione post-sociale non può non fare riferimento alla persona e quindi non può trascurare il rapporto tra la persona, la comunità e il territorio.

Possiamo accennare a questo rapporto partendo dal territorio, in quanto esso appare disatteso sia dalla comunicazione pubblica sia dalle odierne forme di vita associata.

Per territorio si intende non solo l'aspetto topografico, geografico-spaziale, ma anche l'aspetto sociale-culturale. Non si tratta, certo, di enfatizzarne il significato con una retorica romantica – ogni luogo ha il suo *Geist*, il suo spirito, dicevano i romantici –, ma di considerare il territorio come luogo o ambiente di vita, come forma storico-civile di relazione sociale che fonda le sue radici nella tradizione e che si esprime nei rapporti di vicinato, attraverso una prossimità umana primaria, assegnata a monte rispetto alle proprie scelte.

In questa accezione ampia del territorio, si saldano insieme l'aspetto antropologico e quello locale-geografico. Perché il territorio è una realtà concreta ma è pure un riferimento ideale, affettivo, simbolico: è un'istanza primaria, un *habitat*, che ogni forma di società e di comunicazione deve tenere presente, insieme ad altre istanze.

Può essere utile esplicitare alcuni possibili motivi della scarsa attenzione al territorio da parte della cultura e dei media.

Un primo banale motivo può essere dovuto alla consapevolezza della varietà dei territori. Ogni luogo, ogni zona, ogni *habitat* ha una sua particolare fisionomia. Si va dai contesti urbani, peraltro assai diversificati al loro interno, ai contesti rurali, anch'essi diversificati.

<sup>11</sup> Si vedano gli interessanti contributi su "Parlare di Dio" in Servizio della Parola, xxx, settembre 1998.

<sup>12</sup> S. M. HOOVER-K. LUNDBY (a cura di), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Sage, London 1997.

Ma la realtà territoriale non può essere dimenticata solo perché complessa e diversificata. Anzi, dimenticarla significa cadere in una semplificazione pericolosa. Ciò avviene quando il sistema massmediale non scorge le obiettive opportunità di prossimità umana che i rapporti locali e di vicinato offrono, anche in una civiltà urbanizzata, quando dimentica il patrimonio di esperienze e di evidenze che lì, in quel luogo, sono maturate e maturano. È in questi rapporti di vicinato che la coscienza si determina. In pratica, la dimenticanza del territorio annulla i soggetti, la storia, le tradizioni, gli ambienti di vita.

Inoltre la disattenzione del territorio comporta aree o settori con eccesso di informazione ed aree o zone o ambiti sotto-informati, sia a livelli internazionali, come abbiamo già evidenziato, sia all'interno dello stesso Paese. Con il rischio che il divario cresca in quanto è nota la tendenza dei media a parlarsi tra loro, accentuando l'effetto tam-tam, con le notizie che sono eco di altre notizie, con i commenti che sono postille ad altri commenti. Si pensi solo al peso sproorzionato delle agenzie di stampa: più di 75 notizie su cento tra quelle diffuse oggi dai giornali, provengono dalle agenzie di stampa, da alcune – poche – agenzie di stampa.

Infine la disattenzione al territorio comporta un peso sproorzionato all'internazionale pubblicitaria, interessata agli aspetti economici e quindi a un conformismo che favorisce il consumo dei prodotti commerciali. È l'obiettivo del sistema pubblicitario, da cui molto dipende il sistema massmediale.

Il pregiudizio  
'moderno'  
nei confronti  
della comunità  
locale

Un motivo più serio – in quanto più ideologico – merita una più attenta considerazione. Il territorio è disatteso in base al pregiudizio tipico della modernità nei confronti della comunità locale, un pregiudizio tanto più operante quanto inconsapevolmente presente nel modo di pensare.

Non si dimentichi che la modernità – nelle sue diverse forme – è fondamentalmente anticomunitaria. Più esattamente, la modernità è contro l'idea di una comunità data, basata su uno spazio-luogo, fondata su una tradizione, radicata su un legame di vicinanza che accomuna i membri.

La modernità si costituisce sulla nozione di ragione critica secondo cui ogni individuo è capace di decidere in modo autonomo e sovrano, attraverso l'esercizio del giudizio, ciò che gli conviene fare, quale tipo di relazione instaurare, con chi stabilire le relazioni. Per la modernità l'unica vera ed autentica forma di vita associata è l'adesione volontaria, limitata e settoriale. Anche se si fa ricorso al ter-

mine 'comunità', la modernità vuole una 'società' concepita come prodotto di un atto volontario<sup>13</sup>.

Le stesse filosofie sociali dominanti non prevedono la comunità come realtà primaria: pensiamo solo ai diversi filoni filosofici che esaltano l'individuo e la soggettività. Sono in contrasto con l'idea di comunità anche le filosofie che esaltano l'intersoggettività: in effetti, queste mettono in primo piano il legame tra i soggetti, insistendo così sulla comunicazione e sviluppando una pragmatica del discorso, ma non riconoscono la comunità, se non in quanto costruita dagli atti del discorso, e dunque opera congiunta dei diversi soggetti. Quando il punto di partenza della riflessione è costituito dall'individuo, anche se pensato come relazionale, difficilmente si arriva alla comunità.

Questa mentalità individualistica è esaltata dai mass media e dai progetti di gestione e sviluppo del sistema massmediale. In netto contrasto con l'idea stessa di comunicazione, che si riferisce alla condizione umana e si precisa in rapporto all'esistenza quotidiana nella sua concretezza storica. La comunicazione è tale se è riferita all'uomo e a tutto ciò che lo concerne, nella sua storicità che fa riferimento ad un ambiente, ad un territorio, ad una comunità.

Appare quanto mai necessario evidenziare che nella questione del rapporto tra le forme di comunicazione e il territorio si gioca il volto, l'immagine, la figura complessiva della società. Le forme della società e i modi della comunicazione procedono di pari passo. Così è stato storicamente.

La realtà sociale viene percepita a questo concreto livello di base, connesso all'essere situato del vivere umano: una percezione quasi spontanea che ha fatto della comunità la struttura di base, il polo di identificazione della vita sociale. Soprattutto nei paesi europei, e ancor più nei paesi mediterranei, è stata la comunità a disegnare l'immagine complessiva della società, è stata la comunità ad offrire il cammino di vita sociale e a garantire il senso di appartenenza. Una comunità, peraltro, con una struttura assai flessibile e dinamica, capace, sia pur con fatica, di rispondere alle trasformazioni societarie e alle innovazioni tecnologiche.

Si potrebbe dire che la scarsa attenzione alla realtà territoriale orienta verso un nuovo tipo di società, una società senza 'terra', una società senza legami, non più formata da un popolo cui si appartiene ma costituita da un sistema cui si aderisce per motivi di opportunismo. Solo occasionalmente, in momenti fortemente emotivi, possono nascere legami di solidarietà, presto abbandonati. D'altronde, anche per il pesante influsso della comunicazione pubblica, è forte la tendenza ad ignorare la storia e a non considerare il

<sup>13</sup> Cf. A. CLAIR, *Existence, norme et communauté*, in «Revue d'éthique et de théologie morale, Le Supplément», n. 200, marzo 1997, pp. 141-157.

futuro. La comunicazione è riferita all'oggi, passato e futuro sono assorbiti dal presente.

Proprio l'attenzione al territorio, come luogo in cui prende senso la vita con i riferimenti affettivi e assiologici della comunità locale, consente alla comunicazione di recuperare la sua dimensione effettivamente comunicativa, senza peraltro restringersi o limitarsi alla sola comunità locale. Se la particolarità-singularità della comunità, con la sua tradizione e con la sua memoria, viene intesa come una totalità – per cui la storia di una comunità locale è più che la storia di quella comunità -, la comunicazione che parte da questo vissuto si apre ad una visione più ampia, sia verso altre comunità sia verso il futuro. La dinamica di cambiamento in una prospettiva di invenzione di nuove modalità di rapporti non può non partire dall' 'orto', ma non deve restare legata all' 'orto'. Tra l'altro l'apertura verso forme più ampie di comunità si realizza attraverso atteggiamenti e comportamenti concreti – e quindi vicini, locali – che accomunano e uniscono, al di là delle diffidenze e dei sospetti. È a partire dal concreto, dal territorio, dalla vitalità locale che si crea e si rinnova il senso di appartenenza. Solo un'appartenenza motivata da una storia locale, da una memoria che configura le persone come membri di una comunità vissuta, stimola a diventare membri di una comunità più vasta. Perché il territorio non è una pura espressione topografica, ma uno spazio nel quale si sono addensati attraverso i secoli rapporti ed eventi che hanno segnato la popolazione che vi risiede, con un profilo culturale ed un'identità spirituale: da qui si può partire per un orizzonte più ampio e per un'appartenenza più vasta.

La comunicazione pubblica non può disattendere questo livello della comunità locale che ha una indubbia valenza culturale, in quanto qualifica l'appartenenza e fornisce i riferimenti simbolici che definiscono l'identità personale e collettiva. Proprio tale disattenzione crea una crescente disaffezione nei confronti della comunicazione pubblica: si tratta di un campanello d'allarme che non può essere facilmente trascurato.

---

## Conclusioni

Probabilmente gli accenni problematici sul nuovo spazio pubblico creato dall'odierno sistema comunicativo possono apparire remoti rispetto alla comunicazione della fede. Si riflette più facilmente sul tipo di religione indotto da queste nuove forme di comunicazione oppure si valutano i problemi etici e spirituali sollevati dal sistema comunicativo. Sono temi importanti e meritevoli di approfondimento. Tuttavia la riflessione pastorale non può ignorare la questione radicale della comunicazione post-sociale e sollecitare il ricupero di una comunicazione in prospettiva umanistica. È in gioco

una certa idea di persona e il suo inserimento nella comunità: la comunicazione della fede si riferisce alla condizione umana e si precisa in rapporto all'esistenza nella sua concretezza storica. Possono variare i riferimenti al territorio, può mutare il modo di vivere i rapporti nella comunità ma resta fondamentale per la fede cristiana il riferimento all'uomo e a tutto ciò che lo concerne e lo caratterizza. Non scorgere le obiettive opportunità di prossimità umana che i rapporti di vicinato offrono anche nella civiltà massmediale significa dimenticare il patrimonio di esperienze e di evidenze che lì, in quel contesto, sono maturate e maturano e alla base di una scelta libera e responsabile della fede. Perché è in questi rapporti che la coscienza si determina. Perché è attraverso questi rapporti che si configura il senso della comunità e si delinea l'atteggiamento di appartenenza alla Chiesa, locale-particolare ed universale.

Se si osserva la dinamica della comunicazione della fede, non si può non constatare che vi è una connessione stretta tra la capacità di comunicare la fede e l'attenzione agli aspetti comunitari-ecclesiali della stessa fede. Va dato atto ai diversi 'gruppi' ecclesiali che hanno evidenziato la 'socialità' e curato la socializzazione – dalle parrocchie alle associazioni e ai movimenti – di aver saputo comunicare la fede cristiana sottolineando l'insostituibilità della dimensione comunitaria e, insieme, religiosa della vita. In tal modo hanno difeso l'esperienza della comunità come spazio di ricerca e di crescita della identità personale. Senza per questo trascurare la comunicazione pubblica, ma ricordando che le persone non solo non sono recipienti passivi dei messaggi mediatici che provengono da lontano. Anzi questi 'gruppi' hanno saputo intercettare il bisogno di socialità oggi presente, un bisogno disatteso dalla comunicazione massmediale fortemente individualistica e troppo incentrata sulla produzione e sul consumo.

Se è possibile ricavare qualche spunto conclusivo dalla dinamica della comunicazione della fede esemplificata dai gruppi ecclesiali intesi in senso ampio, si potrebbe suggerire una sorta di metodologia kerygmatica e dialogica, capace di intrecciare l'esperienza umana e l'esperienza di fede in un cammino comunitario che introduce alla verità e guida verso la pienezza della vita di fede. Si tratta di una metodologia comunicativa e coinvolgente che è segno di quella comunicazione di Dio che suscita ed accompagna la libertà e la responsabilità dell'uomo.



# Fino agli estremi confini: la missione nell'era di Internet

P. GIULIO ALBANESE - Direttore dell'agenzia missionaria Misna

L'avvento di Internet rappresenta innegabilmente una delle grandi sfide missionarie del terzo millennio. La Missione infatti è un "evento comunicativo" che consiste nell'annunciare e testimoniare la Parola di Dio. A questo riguardo, oggi, la rete digitale rappresenta una di quelle piste che i missionari devono percorrere per "dare voce ai senza voce", per trasmettere la speranza dalle periferie del mondo. In particolare, alla luce dell'esperienza della MISNA (l'agenzia d'informazione delle congregazioni missionarie), Internet si è dimostrato uno strumento prezioso per raccontare la vita delle giovani Chiese e della società civile di molti Paesi del Sud del Mondo.

**Alcune  
considerazioni  
preliminari**

Nostante i traguardi consentiti dalle moderne tecnologie, la geografia del cosiddetto "cyberspazio", e più in generale della comunicazione, rispecchiano fedelmente, i criteri della geografia economica. Ciò significa che quanto affermato dai fautori del mondo "villaggio globale" sia vero solo in parte. Nel 1995, ad esempio il 15% della popolazione mondiale possedeva il 75% delle linee telefoniche e oltre il 50% non aveva mai fatto una telefonata. In Sierra Leone (Africa Occidentale) si contano 233 radio, 10 televisori ogni 1.000 abitanti; mentre, negli Stati Uniti, per lo stesso campione di popolazione, ci sono 2.122 radio, 850 televisori e 602 linee telefoniche. In sostanza, la tecnologia non è mai neutra, ma porta con sé le implicazioni dell'iniquo rapporto tra Nord e Sud del mondo.

**Quando un fatto  
non diventa notizia**

La questione non riguarda soltanto l'areopago della comunicazione, ma, anche il settore 'strategico' dell'informazione. In questo ambito, il fenomeno della colonizzazione culturale è tale da determinare un'interpretazione univoca della realtà, quella dei detentori del potere massmediale.

La vita nel Sud del mondo è costituita da una sovrabbondanza di accadimenti. E il giornalismo è proprio questo: individuare l'evento meritevole di notizia. Nel giornalismo anglosassone la disposizione di ogni evento ad essere trasformato in una informazione giornalistica è chiamata newsworthiness, mentre il selezionare in-

formazioni altrui è denominato gatekeeping. In realtà soltanto in piccola parte il fatto è la fonte diretta della notizia perché tra la fonte primaria, ossia l'insieme inesauribile degli accadimenti, e chi deve compiere l'operazione inesauribile di selezione e codifica, l'industrializzazione del processo produttivo dell'informazione ha frapposto una rete organizzata di strutture denominate agenzie di stampa. Sono loro le vere "signore dell'informazione" che dettano le regole del gioco.

Oggi non sono i giornalisti che cercano le notizie, ma, quasi sempre, sono le notizie che cercano i giornalisti; e le notizie delle agenzie li raggiungono fino sui tavoli di redazione ricoprendoli di chili di carta, sicché la produzione dell'informazione si trasforma, in larga misura, in una elaborazione semipassiva di notizie. Se a Kinshasa, nell'ex Zaire scoppia una bomba al mercato di Limete, sarà nel 99% dei casi lo stringer della Reuters o dell'Associated Press a darne notizia. La sproporzione tra Nord e Sud del mondo non riguarda, infatti, solo le tecnologie, ma innanzitutto e soprattutto la dislocazione e il numero delle redazioni giornalistiche internazionali. Quelle dei Paesi industrializzati (soprattutto Usa e Europa) sono disseminate capillarmente in tutto il Nord del mondo, mentre nel Sud, particolarmente in Africa, i giornalisti delle testate estere scarseggiano. Basti pensare che la rete televisiva statunitense Cnn dispone per l'Africa di sole tre redazioni, come anche l'agenzia italiana Ansa. Non solo. La quasi totalità dei desk (redazioni) internazionali presenti nel Sud del mondo sono delle agenzie di stampa. La regione è soprattutto di ordine economico. Il direttore di una testata europea trova più conveniente pagare annualmente il servizio delle "wires" (agenzie), piuttosto che mantenere una redazione a Nairobi. Qualora ce ne fosse bisogno invierà un reporter sul posto, ma per un breve periodo.

Non che in Africa manchino giornalisti autoctoni. Anzi, spesso sono di valore. Purtroppo molti di loro, come Pius Njawé, direttore del Messenger, il più importante giornale indipendente del Camerun, hanno subito vessazioni d'ogni genere per difendere il diritto sacrosanto della libertà di stampa. Una cosa è certa. Scarsa quantità e pessima qualità sembrano caratterizzare le notizie provenienti dai Paesi in via di sviluppo, condannati ad essere periferici nel contesto più generale dei circuiti informativi internazionali.

Sulla stampa occidentale – è inutile nasconderselo – si parla di Sud del mondo solo per fatti eclatanti come lo sbarco dei Marines in Somalia, o eccezionalmente cruenti: il genocidio ruandese del '94. Altrimenti, potrà interessare la cronaca rosa di qualche attrice o personaggio in safari o l'informazione sul ritrovamento di un bimbo vissuto nella foresta con le scimmie. E dire che in Africa, ad esempio, di avvenimenti culturali di notevole spessore se ne segnalano non pochi. Quando mai sulle testate occidentali si legge qual-



cosa del Festival Panafricano del Cinema e della televisione di Ouagadougou in Burkina Faso? (L'ultima edizione si è svolta dal 24 febbraio al 3 marzo del 2001, ma anche quest'anno è stata in gran parte ignorata dai media occidentali). Mentre invece, tanto interesse ha suscitato, nel marzo del 2000 il suicidio di massa di Kanungu in Uganda. Un fatto macabro che peraltro i giornalisti occidentali hanno raccontato con grande imprecisione, secondo parametri culturali che con l'Africa hanno ben poco a che spartire.

I criteri di selezione delle notizie, dopo tutto, non hanno purtroppo nulla a che vedere con i valori sociali, culturali e professionali dei singoli giornalisti. Così, ad esempio, quanto maggiore è la distanza di un paese rispetto al lettore, tanto più gli eventi che vi accadono devono essere rapidi (ecco perché i lenti progressi dello sviluppo nel Sud non interessano quotidiani e telegiornali del Nord) e corrispondenti a certe aspettative ("L'Africa ha sempre fame"); oppure quanto minore è l'importanza di un paese, tanto più gli eventi devono essere negativi, stereotipati e riguardare Vip.

---

### Una voce controcorrente

Di fronte a questo scenario, segnato da pesanti squilibri dei flussi di notizie, occorre decisamente identificare le possibili alternative per far parlare il Sud del mondo, per dare voce ai senza voce. Se lo scenario degli anni '80 e '90 è avvenuto sul campo di battaglia della televisione, è ormai scontato che la partita del nuovo millennio si stia già giocando sul terreno delle tecnologie digitali, Internet in testa.

È per questo che la Fesmi (Federazione Stampa Missionaria Italiana) e la Sermis (Servizio Missionario Italiano), in collaborazione con tutte le forze vive del mondo missionario hanno dato vita nel dicembre del 1997 alla MISNA (Missionary Service News Agency), un'agenzia d'informazione specializzata sul Sud del mondo e sulle giovani chiese. Si tratta di un'esperienza che, partita con pochi mezzi, ma con uno strumento tecnologico innovativo quale Internet, è riuscita in tre anni e mezzo d'attività a diventare un punto di riferimento per molta stampa e televisione italiana e internazionale. Carta vincente della MISNA sono le migliaia di missionari(e) e volontari(e) disseminati in Africa, Asia, America Latina ed Oceania. Si tratta di fonti privilegiate che testimoniano con la vita il servizio alla verità del Vangelo. Sono proprio loro i punti di riferimento di un'informazione alternativa che, fuori dai facili schematismi occidentali, dalle logiche di potere che condizionano l'interpretazione della realtà, dal catastrofismo e dal sensazionalismo che accomunano la stampa nostrana, si impegnano ad essere voce dei senza voce. La MISNA è una realtà giovane e ha ancora molta strada da fare. Al momento, vi lavorano un direttore,

sette giornalisti laici e una segretaria di redazione che confezionano un notiziario giornaliero in tre lingue (Inglese, Francese e Italiano). C'è da augurarsi che questa esperienza, con il sostegno della Chiesa Missionaria possa crescere per servire la causa dell'uomo immagine di Dio.

**Incredibile,  
ma vero**

Come mai tanto interesse intorno ad una piccolissima agenzia, specializzata nel Sud del mondo, in quelle zone, cioè, che fino alla sua comparsa non avevano vetrine? Come è riuscita addirittura ad influenzare un capo di Stato europeo come Jacques Chirac, che nel '99 cercò di smentire una sua news, che dava la Francia coinvolta militarmente in Guinea Bissau? A portare alla ribalta la Misna sono stati proprio i tanti scoop come questo, che in due anni di attività è riuscita a proporre. La storia dell'agenzia dei missionari è indubbiamente affascinante, perché, pur disponendo ancora a tutt'oggi su scarsissime risorse umane, finanziarie e tecnologiche, può contare su decine di migliaia di testimoni diretti dei fatti che racconta. I suoi "potenziali" collaboratori sono i 14.000 missionari italiani (di 40 circa congregazioni diverse) presenti in quelle zone, che diventano facilmente 200.000 se si aggiungono quelli stranieri e la società civile laica (associazioni, gruppi e movimenti per i diritti civili), con cui la Misna è perennemente in contatto. Controcorrente rispetto alla globalizzazione del sapere, il potenziale informativo di cui è dotata è enorme, basta collegarlo. Questo il primo punto di forza dell'agenzia, che è riuscita a sfruttare le presenze capillari sul territorio e che comunicano costantemente tra loro con qualsiasi mezzo: fax, telefoni tradizionali, satellitari, Pc e modem. Ma ciò che ha reso possibile il raggiungimento dei suoi obiettivi è la natura indipendente della testata. Una testata libera, religiosa, espressione della civiltà civile e non una voce istituzionale, che ha potuto denunciare, in tempo reale, massacri e crimini di guerra, anche solo annunciati, di qualsiasi matrice. Il suo servizio, on line e free per tutti, ha circa 300.000 accessi/mese. Ne esce fuori un aggiornamento di venti/trenta notizie (news update) giornaliero, oltre a 30 speciali di approfondimento mensili, in tre lingue. L'accesso alle notizie del giorno è gratuito, mentre è a pagamento la consultazione dell'archivio e del motore di ricerca.



# Conclusioni prospettiche alla luce degli Orientamenti pastorali e del Progetto culturale della Chiesa italiana

a cura di S. E. Mons. FRANCESCO CACUCCI - Arcivescovo di Bari-Bitonto,  
Presidente Commissione Episcopale per la Cultura e le Comunicazioni Sociali

Ringrazio l'Ufficio Nazionale per le Comunicazioni Sociali e l'Università Lateranense per questo convegno che propone non tanto delle soluzioni, ma pone con evidenza una sorta di *status quaestionis*. Si tratta di due saperi, quello legato agli strumenti della comunicazione sociale e il sapere teologico che necessitano di un incontro. Parto da una osservazione: uno dei risultati più interessanti della riflessione sul rapporto tra teologia e comunicazione consiste nel rilevare come nel campo della comunicazione la teologia sia implicata in tutta la sua globalità. Anche se in modo non sempre esplicito è emerso in questo convegno come dalla teologia della rivelazione all'ecclesiologia, all'approfondimento teologico sulle realtà create, all'incarnazione, dalla teologia della grazia alla sacramentaria e all'escatologia, dalla teologia morale alla teologia ascetica, tutti questi ambiti abbiano agito da sfondo, benché non siano stati affrontati direttamente. Il tutto verrebbe inserito in un'ampia visione di teologia pastorale, dove la valenza prioritaria dell'annuncio evangelico è evidente. Questo mi è sembrato il quadro più completo nella prospettiva teologica. Ciò è interessante anche in riferimento agli *Orientamenti Pastorali* per la Chiesa in Italia che affronteranno il tema del *comunicare la fede in un mondo che cambia*.

Mi permetto di suggerire un ulteriore approfondimento. Se già a livello specialistico incontriamo difficoltà per un dialogo proficuo, consideriamone le conseguenze sul piano pastorale.

Aspetto ontologico  
e aspetto  
linguistico

L'approfondimento dei contenuti di questo incontro raccoglie le indicazioni che derivano sia dall'*Inter Mirifica* che dai documenti seguenti, come la *Communio et Progressio*, la *Redemptoris Missio*, l'*Aetatis Novae*. Mi riferisco soprattutto all'*Inter Mirifica* e alla *Redemptoris Missio*. Non v'è dubbio che si tratta ancora di tentativi: la sacra scrittura, la teologia sono stimulate dalla prepotenza con cui i

mass media si sono inseriti nella vita contemporanea; ma emerge difficoltosa la distinzione tra le varie prospettive secondo cui si può considerare la comunicazione. Cerco di spiegarmi: accenno a una distinzione fondamentale tra *aspetto ontologico e aspetto linguistico*. Non si può parlare della teologia dei mass media pensando alla comunicazione mediale come a una comunicazione che possa “viaggiare” indipendentemente dal rapporto tra le persone. Dio si comunica, si rivela agli uomini attraverso una dinamica che è ontologica. Per esempio nei sacramenti, una Grazia che possa viaggiare attraverso un cavo non sarebbe lontana dalla magia. Allora molte delle riflessioni teologiche riguardano più l’aspetto ontologico che non l’aspetto specificamente linguistico. Su di un piano ontologico una teologia della creazione implica certamente una teologia della comunicazione: l’uomo è ad immagine di Dio sul piano naturale come sul piano soprannaturale e di gloria. Cristo è il perfetto Comunicatore, ma non in riferimento diretto alla comunicazione mass mediale. È perfetto Comunicatore del Padre, in quanto è il rivelatore del Padre, la Sua perfettissima Immagine (S. Tommaso d’Aquino)<sup>1</sup>.

Facciamo un ulteriore passaggio. Sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento aspetto ontologico e aspetto linguistico si intersecano. Il linguaggio della Bibbia si dice che sia un linguaggio dell’immagine, ma dell’immagine verbale. Non si tratta di un linguaggio dell’immagine inteso nel senso massmediale, cioè dell’immagine “tecnica”. A volte il passaggio tra il linguaggio della Bibbia e il linguaggio dei moderni mezzi della comunicazione sociale mi sembra improprio. Quindi non si può parlare di un linguaggio dell’immagine inteso indiscriminatamente nel senso dell’immagine tecnica massmediale. Consideriamone l’applicazione alla liturgia. Essa non si serve dei mass media, ma è opera di comunicazione che adopera un linguaggio dell’immagine. È un linguaggio di segni che andrebbe approfondito. Si è giustamente parlato del segno performativo del linguaggio liturgico, cioè di una comunicazione produttore<sup>2</sup>. Ma è altra cosa dalla comunicazione massmediale. Quando ci rifacciamo al linguaggio della liturgia è chiaro che dobbiamo tener presente la distinzione tra linguaggio dell’immagine in senso ontologico e in senso linguistico. D’altro canto dobbiamo tener presente l’influsso che il linguaggio della comunicazione massmediale ha su coloro che partecipano alla liturgia. Il canone della ripetitività, il canone dell’emozione, per esempio, sono dei canoni massmediali che devono essere tenuti presenti nel linguaggio liturgico, anche se il linguaggio liturgico non può essere considerato un linguaggio della comunicazione massmediale.

<sup>1</sup> Cfr. il mio studio *Teologia dell’immagine: prospettive attuali*, Roma, 1971.

<sup>2</sup> Cfr. le mie riflessioni: *Il senso della liturgia come segno*, in *Communio* 18 (1974), pp. 16-23.

Se la Chiesa ha il diritto nativo di servirsi degli strumenti della comunicazione sociale (*Inter Mirifica*), la *Redemptoris Missio* richiama non solo la necessità dell'uso degli strumenti della comunicazione, ma invita a integrare il messaggio cristiano in questa nuova cultura<sup>3</sup>. A questo invito dovrebbe rispondere l'incontro fra i saperi, fra il sapere teologico e il sapere massmediale: come integrare il messaggio cristiano in questa nuova cultura. Ritengo che questo convegno abbia messo in rilievo le difficoltà di tale integrazione. Dobbiamo prenderne atto, per evitare un discorso in parte incomprensibile tra coloro che, come il prof. De Kerchove, si esprime in un linguaggio specialistico, presenta una relazione specialistica sul mondo dei media e i teologi che riflettono forse prescindendo dalla prospettiva del prof. De Kerchove, e sviluppano un discorso sulla liturgia o sulla comunicazione di grazia che riguarda l'aspetto ontologico della teologia della comunicazione.

Se invece ci riferiamo alla catechesi e alla predicazione, trattiamo di un ambito nel quale l'uso dei mass media dovrebbe essere valorizzato. Nella predicazione catechetica dovremmo tener presente il linguaggio massmediale, non soltanto usando gli strumenti della comunicazione come sussidi, ma anche attraverso un'adeguata educazione alla lettura dei segni della nuova cultura. Va quindi distinto l'uso dei mass media dall'educazione al loro linguaggio. *Annunciare il Vangelo nella cultura dei media* implica per la Chiesa l'impegno per l'educazione al linguaggio massmediale e per l'uso stesso dei mass media. Si tratta di problemi ancora aperti e da approfondire, ai quali il convegno ha offerto un contributo, anche mettendo in rilievo le difficoltà di linguaggio e di integrazione dei due saperi.

Per concludere: la cultura massmediale è zona di frontiera. Il confronto con la teologia potrebbe costituire un utile contributo per precisare un ambito del progetto culturale, orientato in senso cristiano, ed elaborare un'integrazione più decisa tra fede e cultura.

<sup>3</sup> Cfr. n. 37.



Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali  
Servizio informatico

# INTERNET: NUOVO AMBIENTE EDUCATIVO?

*Pontificia Università Lateranense  
31 marzo 2001*







# Introduzione

Don CLAUDIO GIULIODORI

Direttore dell'Ufficio Nazionale Comunicazioni Sociali della CEI

Chiesa in rete un anno dopo! A che punto siamo? Dove andiamo? Sono le domande che ci accompagnano all'inizio di questa giornata. Ci ritroviamo dopo il Convegno di Assisi per riprendere la riflessione e fare il punto del cammino fatto. Al ritmo dei bit il tempo subisce una fenomenale accelerazione. È passato appena un anno, ma sembra un'eternità per la quantità delle cose che sono cambiate.

Il Convegno di Assisi ha segnato una tappa importante per una prima messa a fuoco delle problematiche legate al rapporto tra le nuove tecnologie e la missione della Chiesa. Di quell'appuntamento conserviamo le suggestioni legate alla ricchezza dei contributi e ai molteplici aspetti affrontati. Non abbiamo ancora fatto in tempo a prendere coscienza della vastità delle sfide che ci attendono che già lo scenario è profondamente cambiato.

Basta pensare che esattamente un anno fa le Borse di tutto il mondo erano nell'euforia trascinate dalla new economy. Il mondo sembrava percorso da un fremito di novità non diverso da quello che aveva accompagnato i primi passi dell'uomo sulla Luna. Grandi progetti, massicce assunzioni, fusioni e acquisizioni societarie di colossi multinazionali, rivoluzioni in molti settori della vita sociale. Oggi assistiamo al desolante crollo delle Borse trascinate al ribasso dall'involuzione dei titoli tecnologici. Anche le società più accreditate stanno pianificando impressionanti ridimensionamenti di progetti e personale. L'euforia del marzo scorso ha lasciato il campo alle incertezze e alle disillusioni dei nostri giorni.

Ma per fortuna non siamo operatori economici e il nostro osservatorio non è quello delle Borse. Il nostro punto di vista è ben diverso e riguarda l'impatto delle nuove tecnologie e in particolare di Internet che continua, nonostante le disavventure economiche del mercato, la sua marcia di penetrazione nel sistema sociale, nelle amministrazioni, nelle famiglie e nella vita delle persone. Il ritmo di diffusione dei PC e dell'utilizzo di Internet è tuttora elevato. In pochissimo tempo Internet sta diventando l'interfaccia primaria per la comunicazione sociale e per quella interpersonale. A fronte del cedimento delle aspettative commerciali cresce l'interesse sociale. Questo allentamento della presa da parte del mercato forse non è un male, anzi potrebbe essere il segnale che conferma Internet come uno strumento di così ampia valenza sociale da sfuggire al tentativo di una compressione sul versante puramente economico e commerciale. Internet è prima di tutto bene sociale e come tale deve essere considerato.

Il valore di Internet sembra essere sempre più riconosciuto anche in ambito ecclesiale. Ha destato interesse l'attenzione dedicata dal Santo Padre ad Internet in occasione del Messaggio per la 35a Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. Siamo stati invitati a guardare con attenzione "alla capacità positiva di Internet di trasmettere informazioni e insegnamenti di carattere religioso oltre le barriere e le frontiere. Quanti hanno predicato il Vangelo prima di noi – ha scritto ancora il Santo Padre –, non avrebbero mai potuto immaginare un pubblico così vasto. Nella nostra epoca è necessario un utilizzo attivo e creativo dei mezzi di comunicazione sociale da parte della Chiesa".

Sulle nuove opportunità offerte da Internet si è soffermato anche il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali nella riunione Plenaria svoltasi dal 12 al 16 marzo in Vaticano. Abbiamo con noi il Presidente, S.E. Mons. John Patrick Foley, che ringraziamo vivamente per la presenza e per l'attenzione che costantemente presta alle nostre attività. Nel suo intervento potrà comunicarci anche alcuni degli esiti di questi lavori. Concludendo i lavori il Santo Padre ha nuovamente ricordato che: "La Chiesa non può essere mera spettatrice dell'impatto sociale dei progressi tecnologici, che hanno effetti tanto determinanti sulla vita delle persone" (in *L'Osservatore Romano*, 17 marzo 2001, p. 5). Facciamo nostra questa sollecitazione che può essere assunta come chiave ermeneutica della nostra giornata di studio incentrata sulla dimensione educativa di Internet. È sotto questo profilo infatti che può emergere la funzione più significativa di Internet in ordine al bene e allo sviluppo dell'umanità.

Mentre vacilla l'impianto commerciale della new economy, si rafforza per fortuna l'utilizzo di Internet nell'ambito tipicamente educativo, famiglia, scuola, luoghi di cultura e di intrattenimento, trovano in Internet un supporto sempre più qualificato e indispensabile per i loro programmi di formazione. È una nuova frontiera educativa e pedagogica che ci trova forse impreparati. La preoccupazione per i rischi connessi con l'accesso incontrollato alla rete rischia di far perdere di vista le opportunità che vengono offerte all'educazione. Sono molti gli interrogativi che accompagnano, soprattutto sul versante educativo, il rapido diffondersi di Internet.

Con questa giornata di studio intendiamo fare il punto della situazione e per questo abbiamo chiesto l'intervento di esperti che possano aiutarci a capire, valutare ed agire nel modo più adeguato. Siamo grati al Prof. Derrick De Kerchove dell'Università di Toronto, alla Prof.ssa El St. John, responsabile del progetto "E- kids Internet" della Silvertex e al Prof. Pier Cesare Rivoltella, Docente all'Università Cattolica di Milano, per aver accettato di intervenire a questo Convegno. Ringrazio anche il Dott. Francesco Ognibene che modererà gli interventi e il dibattito e, attraverso lui, Avvenire e gli altri

media di area cattolica che seguono con puntualità le riflessioni e il dibattito sulle nuove tecnologie.

I nostri lavori proseguiranno nel pomeriggio, coordinati da Don Franco Mazza, vice direttore dell'Ufficio Nazionale per le comunicazioni sociali, con una serie di interventi su progetti ed esperienze che stanno crescendo nella realtà ecclesiale Italiana. Sono già oltre 4.500, come sapete, i siti riconducibili a realtà ecclesiali, segno di una grande vivacità che dobbiamo saper valorizzare e, per quanto possibile, coordinare e far crescere in sintonia con il cammino complessivo della Chiesa italiana. Sono certo che questa giornata, come già avvenuto per il Convegno di Assisi, ci aiuterà a sviluppare una riflessione puntuale e ad individuare alcune linee essenziali di impegno comune.

Dott. GIOVANNI SILVESTRI  
Responsabile del Servizio Informatico della CEI

Come rappresentante del Servizio Informatico della CEI che da oltre 10 anni ha tra i suoi obiettivi la diffusione delle nuove tecnologie nelle diocesi italiane, citerò alcune prospettive concrete di cui le Diocesi e la CEI potrebbero farsi promotori nei prossimi mesi, con il possibile coinvolgimento di tutti i soggetti che operano nelle realtà ecclesiali.

Rispetto all'incontro di Assisi di circa un anno fa, dal titolo significativo "chiesainrete", lo scenario tecnologico si è già sensibilmente evoluto.

Riguardo alle connessioni Internet, assistiamo alla diffusione della tecnologia adsl, che ha reso economicamente accessibili servizi di connessione permanente: da un lato questa è una grande opportunità di passare da un uso sporadico ad un uso continuo e sistematico del servizio, dall'altro aumenta l'esigenza di sicurezza, nel senso di protezione da accessi esterni "indesiderati" ai propri sistemi.

È nostra intenzione proporre un maggiore impegno in tale direzione, anche per le stesse diocesi. In tema di protezione dei dati, sono pronte soluzioni di cifratura e di firma elettronica, in grado di consentire un uso della Rete anche per dati a carattere altamente riservato.

Già da tempo, poi, si parla di Internet via satellite ad alta velocità e basso costo; finora è solo un servizio complementare alla connessione via cavo, solo per ricezione dati ad alta velocità; si prevede invece una prossima evoluzione verso la possibilità di comunicazione bidirezionale da e verso satellite, che consenta di fare a meno della connessione terrestre.

Ancora in termini di infrastruttura di connessione, si è spesso parlato in passato di una cosiddetta "rete per la chiesa in Italia". Se è scontata l'opportunità di predisporre strumenti e soluzioni per una più stretta cooperazione tra le realtà ecclesiali, soprattutto appartenenti a medesime organizzazioni ed istituzioni, appare tuttavia evidente come tale rete vada intesa e realizzata in modo "virtuale", senza un'onerosa infrastruttura specifica: utenti che usano le generiche connessioni ad Internet riescono a comunicare tra loro in modo "privilegiato" grazie a sistemi di protezione che creano una "rete privata virtuale" utilizzando le medesime risorse della "Rete pubblica".

Sul versante della predisposizione dei cosiddetti "servizi a valore aggiunto", è nostra intenzione lavorare in particolare nelle direzioni seguenti:

- la formazione e il “lavoro di gruppo” a distanza;
- la “web conference” ossia “conferenze a distanza tramite web”;
- la predisposizione di contenuti multimediali (ad esempio per ottenere indifferentemente testi+audio+video a fronte di ricerche tematiche o libere);
- l'integrazione e interoperabilità avanzate tra servizi realizzati e curati da soggetti distinti, indipendenti e fisicamente distanti (ad esempio con l'uso del linguaggio XML e di modelli concettuali standard).

Nel campo della formazione a distanza, in attesa di un'introduzione ad alcuni casi esemplari prevista per il pomeriggio, mi limito a citare alcune potenzialità: gli strumenti oggi adottabili sul web consentono tale attività in modo efficace: in modalità “sincrona” (ovvero con interazione diretta tra alunni e docenti) oppure “asincrona” (ovvero lavorando su corsi interattivi disponibili continuamente su web ma senza un'interazione diretta con il docente).

Nella nostra attività ordinaria e quotidiana ci capita spessissimo di organizzare corsi per utenti provenienti da tutta Italia, con non poca fatica da parte di tutti: è evidente quindi la portata di grande rilievo che può avere una simile prospettiva.

Con il ricorso a strumenti della stessa tipologia, è attuabile anche un servizio di “teleconferenza”: interazione tra persone in diretta via audio, desktop, eventualmente video (solo se si dispone di ottime connessioni).

Si sta anche valutando una maggiore diffusione della videoconferenza ad alta qualità, con connessione diretta e non tramite Internet. Qui il problema non è certo quello di sperimentare la soluzione tecnologica, ormai ragionevolmente matura, quanto elaborare un progetto sui contenuti. In altre parole: introdurre lo strumento tecnologico (che in questo caso avrebbe anche un costo relativamente elevato) solo dopo averne realisticamente previsto un uso efficace.

Si ha l'impressione che a volte progetti di innovazione tecnologica si arenano proprio purché si risolvono nell'adottare nuovi strumenti, apparecchiature, mentre è prioritaria la progettazione del loro impiego efficace e realmente utile, soprattutto con scelte di carattere formativo ed organizzativo. La nostra esperienza con le Diocesi è costellata di casi significativi a riguardo.

Particolare attenzione vorremmo porre inoltre all'evoluzione dei servizi documentali. All'interno dei siti web, ad esempio, è auspicabile che si preveda una più precisa organizzazione e strutturazione dei contenuti, in forma di database. Oltre ad una più rapida e facile reperibilità dei contenuti, si agevolerebbe anche la ricerca trasversale rispetto a siti diversi. A titolo di esempio cito la ricerca tra i documenti pubblicati nei siti delle diocesi italiane, su un determi-

nato tema, di cui esiste già un esempio significativo nel sito chiesa-cattolica.it.

Gli stessi contenuti informativi andrebbero elaborati e quindi resi disponibili in modo nuovo, capace di cogliere le potenzialità dello strumento Internet. Mi riferisco alla possibilità di offrire in modo integrato contenuti di tipo testuale, audio, video; una multimedialità quindi riferita alla elaborazione ed organizzazione dei contenuti. Individuato un tema, sarà possibile approfondirlo con contenuti o oggetti di varia natura. Ancora oggi si è abituati ad ordinare e separare i contenuti in base alla natura tecnologica in cui vengono elaborati: esiste una base dati di testi, una di video, una di prodotti audio, una di immagini. L'evoluzione che ci accingiamo a proporre anche sui siti web è una maggiore integrazione tra queste sezioni che riguardano oggetti eterogenei.

In questo senso possiamo dire che un progetto tecnologico non si limita a far transitare l'informazione tradizionale verso i nuovi strumenti, ma permette di arricchire l'informazione stessa e i contenuti della comunicazione.

Una frontiera di grande potenzialità è infine quella della integrazione dei servizi diversi e distinti e della loro interoperabilità: nonostante i numerosi motori di ricerca sorti negli ultimi tempi, anche specializzati su contenuti religiosi ed ecclesiali, il reperimento delle informazioni su web risulta ancora tutt'altro che facile ed immediato. Sul piano tecnico vengono incontro nuovi standard di linguaggi che rispetto a quelli tradizionali agevolano l'intercomunicazione e la sintesi tra servizi distinti (mi riferisco in particolare al XML).

Ma oltre all'uso di nuovi linguaggi, per conseguire un più alto grado di integrazione e di sintesi tra siti diversi, può essere utile definire modelli concettuali comuni, il più possibile standardizzati: abbiamo i casi ben avviati degli archivi storici, delle biblioteche.

Sarebbe di grande interesse estendere questi progetti alla produzione documentale, ad esempio delle diocesi o altri enti di rilievo della Chiesa in Italia.

Si favorirebbe la ricerca di contenuti in modo trasversale a più siti, si consentirebbe a ciascuno di specializzarsi sulla pubblicazione dei propri contenuti specifici, invece di quanto spesso oggi avviene: la replica degli stessi contenuti e dei medesimi servizi su siti diversi.

Facciamo un esempio concreto: nell'effettuare una ricerca su un tema, poter reperire in modo efficace testi di varia provenienza: dai documenti della CEI alle lettere pastorali di singoli vescovi, a documenti di studio prodotti da associazioni o movimenti ecclesiali, università teologiche, fino ai testi del Magistero della Santa Sede. Oggi questo è possibile solo in teoria, perché gli strumenti tecnici sono facilmente accessibili; in realtà mancano iniziative di raccordo e coordinamento che producano un risultato effettivo in tal senso.

Il raccordo, il coordinamento, l'integrazione tra iniziative diverse, già affermate o del tutto nuove, sono sempre stati tra gli obiettivi dei progetti di nuove tecnologie promossi dalla CEI nel sostegno all'azione delle diocesi, che a loro volta sono stimolo e riferimento per chi "opera sul campo" nella pastorale.

Appare quindi importante realizzare i propri servizi Internet in modo che riescano più facilmente a comunicare ed integrarsi con quelli di altri.

L'integrazione dei contenuti può estendersi in tanti casi anche alla condivisione delle soluzioni e degli strumenti.

Si è riusciti in tanti casi a conseguire tali condivisioni, con ovvie economie ed arricchimenti reciproci: parrocchie o diocesi che condividono le competenze e gli strumenti oppure, come nel caso del progetto RIIAL (Red Informatica Iglesia Latino Americana) promosso dal Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, la Conferenza Episcopale Italiana che condivide risorse tecniche, progetti, competenze e soluzioni con le Conferenze Episcopali Latino-Americane.

Al momento di valutare nuove opportunità offerte dalla tecnologia, vorrei tuttavia richiamare una cosa forse per i più scontata, apparentemente banale ma realmente "rivoluzionaria" se si traducesse in un impegno sistematico e concreto: non è tanto importante essere i primi ad adottare l'ultimo ritrovato tecnologico. Sarebbe invece molto più significativo imparare ad usare in modo efficace e consapevole i servizi relativamente "maturi".

Sembrerà un paradosso, ma ancora oggi, sebbene si attui la trasmissione audio-video su Internet (come di questo convegno trasmesso in diretta), non è scontato che la CEI riesca a comunicare con gli uffici delle Curie diocesane per posta elettronica, ciò più per ragioni organizzative che per impedimenti di tipo tecnico, operativo o economico.

A volte si enfatizza il ruolo dello strumento e si trascura forse quello del metodo necessario: oggi si parla di formazione tramite Internet, ma certamente Internet è di per sé una realtà che impone una capacità di costante formazione e maturazione di una nuova cultura, per se stessi e nell'ambito dell'organizzazione in cui si è inseriti.

Infine, quale piccola anticipazione di ciò che verrà ripreso al pomeriggio, vorrei citare un progetto promosso dalla CEI, insieme a tutte le diocesi italiane, di pubblicazione in Rete di una banca dati dei beni artistici della Chiesa. È solo l'inizio di un processo, che vedrà protagoniste, con il coordinamento dell'Ufficio Nazionale Beni Culturali della CEI, tutte le diocesi italiane.

L'iniziativa nasce anche in un contesto di collaborazione con il Ministero Beni Culturali e con diverse istituzioni scientifiche. Certamente rappresenta una straordinaria opportunità di formazio-

ne, non solo, come vedremo, in campo storico-artistico, ma anche in ambito teologico, catechetico, liturgico.

Non è una semplice banca dati di beni artistici, ma una Banca dati dei beni storico artistici di tutte le diocesi e parrocchie italiane. Oltre al potenziale culturale legato agli oggetti, non è difficile cogliere lo straordinario significato di questo *essere insieme* in rete.

Nel campo della valorizzazione dei beni culturali tramite le nuove tecnologie, cito infine un progetto che vede la CEI tra i partner e che verrà sviluppato da alcune aziende, Università ed istituti di ricerca.

Si tratta di un progetto, nato nell'ambito dei progetti denominati PARNASO del Ministero per la Ricerca Scientifica, che si propone tra gli altri i seguenti obiettivi:

- la predisposizione di strumenti di facile accesso per la realizzazione di “musei virtuali” (ad esempio per i musei diocesani);
- la definizione di strumenti per gli archivi storici, nella prospettiva di una integrazione degli inventari tramite rete (una sorta di archivio virtuale unico a livello nazionale);
- l'integrazione di database attualmente distinti, relativi a beni archivistici, storico-artistici, architettonici;
- la predisposizione di strumenti per un alto grado di protezione e controllo dei dati riservati o sensibili riguardanti i beni culturali, che ne consentano una fruizione avanzata ma al contempo controllata attraverso Internet.





# Internet: un ambiente per nuovi percorsi educativi

Prof. DERRICK DE KERCHOVE - Università di Toronto - Canada

La mia prima osservazione che intendo sviluppare è sul cosiddetto terzo spazio, quello che si crea nella rete: i primi due spazi sono quello fisico, comune a tutti, e quello mentale; esiste poi un'organizzazione interspaziale tra questi primi due che avviene attraverso lo schermo. Questa relazione con lo schermo dà una condizione pedagogica nuova.

In tutti i modi di comunicare che si sono succeduti nella nostra storia ci sono state strategie e attitudini pedagogiche specifiche ed in questa sede vorrei cercare di metterle in correlazione tra loro, in modo da verificare la parte teorica con quella pratica. Quindi dopo aver esaminato i tre livelli educativi che abbiamo fin qui individuato in tre condizioni differenti, e che risultano aver avuto successo, il mio scopo è adesso quello di teorizzare un nuovo modello pedagogico dove le varie strategie ed attitudini convergono in un'attitudine pedagogica, che possa risultare anche migliore di quella di Montaigne o di Rabelais.

Tre tipi di spazio:  
fisico, mentale,  
tecnologico

Veniamo adesso a specificare i tre tipi di spazio. Il primo: fisico, naturale, materiale, molecolare è quello che è alla base dell'organizzazione quotidiana di ognuno di noi. Noi trattiamo e conosciamo molto bene questo spazio fisico che è stato secolarizzato da un approccio scientifico, non solo nella storia dell'Occidente, e che, ancora oggi è oggetto di discussione.

Lo spazio mentale, invece, è organico, psicologico, interiore ed è suscettibile di molte variazioni che dipendono dal contesto culturale e storico. Anche di questo abbiamo un'esperienza specifica ed è data per esempio dal pensiero di Montaigne, il quale sostiene che sia possibile sviluppare il contenuto di ciò che è nella testa dell'allievo.

Il problema si pone per il terzo spazio: il cyberspazio, tecnologico ed elettronico e che è uno spazio che si può considerare tra gli altri due. La prima definizione fu data ancora prima della creazione del web da Michael Benedict nel '91, "Nel cyberspazio il mondo reale non diventa etereo, meno largo, meno reale, e il mondo mentale non diventa concreto, meno mentale o spirituale, però con il cyberspazio

c'è un nuovo spazio che si apre attraverso la complessità della vita sulla terra. Un nuovo mondo per una dimensione che sta tra i due mondi. Il cyberspazio è un'altra condizione della coscienza”.

Anna Cicognani, un'architetta italiana che vive in Australia, ha individuato cinque qualità che definiscono chiaramente questo spazio. Innanzitutto la possibilità di occuparlo. Ciò è molto importante perché il cyberspace si occupa non solo in modo letterale ma anche attraverso l'occupabilità dello spazio dello schermo: la posizione della mano sullo schermo vuol dire la posizione più o meno della testa, mettere la mano sull'idea, è questa l'occupabilità dello schermo. Secondo: la creazione di comunità, la possibilità cioè, di creare nella rete forme di associazione specifiche molto precise e che hanno un rapporto pedagogico di grande qualità. Terzo: la gestione del tempo. Il tempo è gestito molto precisamente sia sulla rete che nel cyberspazio. A questi tre criteri corrispondono tre tipi di mentalità e forme di comunicazione che creano le associazioni tra la gente.

La tv è stata oggetto di grande attenzione in Canada per l'educazione e mi sorprende ancora il fatto che il Canada sia uno dei pochi paesi che ha fatto un'esperienza pedagogica con la tv. Ci sono stati tentativi educativi anche nella tv italiana e in quella francese (c'era un discorso interminabile del governo francese per creare la sua tv educativa), ma non si è mai parlato veramente di “teleducazione”. Eppure la tv dà la vera coscienza collettiva e crea la *public mind*, la mente pubblica. Questa definizione non è mia ma di Bill Moyers che ha fatto nel '89 quattro puntate sul ruolo della tv come riproposta dell'attitudine collettiva in America, dimostrando come la retorica della tv crei un consenso più o meno automatico, il ruolo dell'immagine sulla tv. Tutta la teoria delle quattro puntate si chiamava “Tv, the public mind”. È una definizione di grande qualità.

I bambini quando vanno sul computer all'inizio lo fanno per giocare con il cd-rom, iniziano più o meno tutti così, ed in quel momento avvengono due cose: primo, l'accelerazione e l'esteriorizzazione di tutte le forme accelerabili che sono nella mente, interiori. La funzione della storia della scrittura è di internalizzare le funzioni mentali, come fosse un teatro interiore, un disegno. Con l'immaginario pensiamo alle cose che creiamo nella nostra testa. Con il computer invece, le cose vengono messe sullo schermo, le esternalizziamo.

L'altra cosa importantissima che avviene davanti al computer è l'inversione dell'asse dell'orientazione mentale: quando leggo l'asse è verso di me, quando sono rivolto al computer l'asse va verso l'esterno. È un'inversione dell'organizzazione mentale ma anche della dinamica mentale, inversione che non è innocente perché è la con-

dizione della connettività, di questo cambiamento. Qui a Roma, nel luogo delle origini dello sviluppo della scrittura manoscritta, prima della stampa, si inventa una sorta di bivio che è il dio Janus che guarda dentro e fuori la città, la doppia faccia di Janus. Quando noi pensiamo all'organizzazione mentale siamo tutti più o meno nella condizione del dio Janus, cioè in quella di avere un'orientazione verso l'interno e una valorizzazione verso l'esterno. La dominanza della scrittura sostiene una costruzione verso l'interno, la dominanza dello schermo è una costante proposta di esternalizzazione.

L'ultima forma della mente è la connettività, un elemento che non mi dispiace ma neanche mi piace del tutto. Non so dire, infatti, con precisione come mi sento nei confronti di questa dipendenza tecnologica per una forma tanto intima di organizzazione mentale che per me sono i rapporti con gli altri. Il fatto che oggi per poter comunicare con gli altri debba prendere un computer e debba essere connesso, mi fa pensare che con il libro era molto più facile essere una persona autonoma. Oggi questa autonomia è messa in discussione e questo è un problema che non ho ancora risolto ma avverto e capisco che oggi per completare il nostro percorso psicologico dobbiamo essere dipendenti da tante tecnologie che purtroppo non funzionano mai. Non è solo un problema etico ed estetico, quindi, ma anche un problema sicuramente tecnico, però idealmente – questo è un ideale pedagogico per me – questo percorso è la moltiplicazione della mente per la mente, è l'accelerazione non solo della dinamica dell'interazione con la macchina ma anche una nostra accelerazione. Sappiamo bene che nella conversazione umana c'è già una moltiplicazione della mente per la mente, ma la problematica pedagogica per me è quella di realizzare una forma di disciplina più o meno efficace per assicurare questa moltiplicazione.

Considerando che nel cyberspazio avviene un passaggio della mente dalla testa al computer, vorrei porre in esame il fatto che lo schermo è quel luogo dove ci sono tutti e tre gli spazi insieme: lo spazio fisico, lo spazio mentale e il cyberspace si legano nello stesso posto, un luogo veramente ipnotizzante.

Al momento del potere della tv non c'era controllo sullo schermo, poi con la videocam, con la tastiera, con il mouse abbiamo riscoperto questo controllo sullo schermo e questa forma crea una nuova generazione di bambini che non vuole guardare la tv ma vuole giocare con la tv, vuole manipolare e gestire le immagini della tv. Questa riscoperta del controllo sullo schermo è una storia progressiva che oggi trova un punto di maturazione, chiaramente però una gran parte della disciplina mentale e dei talenti mentali arrivano sullo schermo aiutandosi con i database e con alcuni sistemi software. Adesso possiamo dire che invece del tempo della tv siamo a patteggiare la responsabilità del senso e della creazione del senso con macchine e con altre persone.

Parliamo della natura del pensiero che secondo me è connettivo, né collettivo né più privato. Il biologo Francesco Barella ha parlato di alcune condizioni del pensiero che vanno tenute in conto. Il primo è che il pensiero è intersoggettivo: il pensiero, cioè, non è veramente isolato nel contesto della persona autonoma ma si crea ogni volta in un contesto che è fuori dal corpo della persona che pensa. È anche “embody”, vuol dire che è incorporato, non è solo una cosa virtuale o immateriale ma il pensiero ha una fisicalità incorporata nel corpo del pensatore. Sembra banale però vale la pena di pensarci.

Quando ho fatto il lavoro sull’alfabeto, la prima cosa che ho pensato è che la funzione dell’alfabeto fosse quella di internalizzare il linguaggio su forme di pensiero e che il pensiero fosse naturalmente una cosa silenziosa, privata e interna. Oggi ho cambiato questo punto di vista e incomincio a pensare che potrebbe essere il pensiero una cosa esteriore e il linguaggio orale il pensiero connettivo.

Parlavo delle tre condizioni comunicative a cui corrispondono tre attitudini pedagogiche nell’Occidente. La prima è l’educazione formale dell’antichità. L’alfabeto si insegnava in Grecia in due momenti: le consonanti da un lato e le vocali dall’altro. I greci nel III secolo a.C. avevano creato una scienza molto precisa del linguaggio, dal momento che il linguaggio era fuori dall’uso quotidiano era diventato un oggetto di contemplazione e di analisi, un sentire, uno strumento di lavoro.

La pedagogia del Medioevo era di insegnare le cose “*par coeur*” e oggi si trovano paesi interi che continuano questo sistema: è molto difficile fare una conversazione con studenti in Giappone o in Cina perché loro non hanno l’abitudine di discutere niente con il professore, non fanno domande, non dicono assolutamente niente, hanno paura di parlare.

Con Montaigne avviene un altro cambiamento, che Ray Ascott illustra riportando la discussione tra il dio Theuth e il re degli egiziani Thamus nel famoso passaggio di Platone dove Theuth arriva con l’invenzione della lettera e della scrittura e dice: “Questa conoscenza, o re, renderà gli Egizi più sapienti e più capaci di ricordare, poiché con essa è stato trovato il farmaco della memoria e della sapienza”. Thamus, il re degli egiziani, dice: “C’è chi sa partorire le arti e chi sa giudicare quale danno o quale vantaggio sono destinate ad arrecare a chi intende servirsene. Ora tu, padre della scrittura, per benevolenza hai detto il contrario di quello che essa vale. Questa scoperta infatti, per la mancanza di esercizio della memoria, produrrà nell’anima di coloro che la impareranno la dimenticanza, perché fidandosi della scrittura ricorderanno dal di fuori mediante caratteri estranei, non dal di dentro e da se stessi. Perciò tu hai scoperto il farmaco non della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza tu procuri ai tuoi discepoli l’apparenza,

non la verità: ascoltando per tuo tramite molte cose senza insegnamento, crederanno di conoscere molte cose, mentre per lo più le ignorano, e la loro compagnia sarà molesta, poiché sono divenuti portatori di opinione anziché sapienti”.

La risposta di Theuth è quella di Montaigne: “Meraviglioso, i greci non devono perdere tante energie per ricordare le cose e incominciano a usare questa energia per inventare le cose”.

Passiamo da una civilizzazione che si rivolge al passato, alla sua età d'oro a una civilizzazione del progresso che mette nel futuro lo sviluppo generale della sua cultura. Questo è il gran passaggio dell'alfabeto che ci porta da una situazione dove la testa è piena del ricordo del passato, del ritorno al passato e della ripetizione del passato, ad una situazione in cui la testa è più libera e partecipa alla creazione del futuro. Io non parteggio per una parte o per l'altra, ma sono convinto che questo è un periodo di trasformazione fondamentale.

---

Un nuovo modello  
pedagogico:  
il network

Cosa succede oggi con l'attitudine pedagogica? Non ci sono ancora certezze, ma una cosa è sicura ed è stata verificata nel corso di uno studio che ho seguito a Toronto con l'università: l'attitudine pedagogica oggi va verso il *team work*. La nostra educazione classica crea una tendenza catastrofica verso l'iperautonomia e l'isolamento dello studente contro gli altri (in Francia ricordo che quando facevo la mia tesi sul teatro in Biblioteca Nazionale molte volte ho trovato libri dove le pagine erano tagliate non solo perché uno se le portava a casa, ma anche per prevenire la possibilità di un altro studente di aver accesso a queste informazioni). Questo è un modello occidentale fondamentale di cui nessuno mai parla. Questo vuol dire un cambiamento fondamentale della valutazione, un cambiamento dell'attitudine verso il lavoro, ma anche delle attitudini di insegnamento. Per esempio, questa posizione che abbiamo qui in questo congresso è la posizione classica greca, questo è un teatro, ed io sono il performer, il professore è nella storia della nostra pedagogia un performer, ma non dovrebbe essere così. In questo momento abbiamo una situazione fisica, una dinamica mentale a stella, io sono la stella e con voi ho un rapporto in apparenza unico con ogni persona qui, ma non è così che si dovrebbe fare la scuola. La scuola invece dovrebbe essere una struttura in cui i rapporti sono come nella rete, fra tutti. Allora il modello pedagogico, secondo me, dovrebbe cambiare, e ciò vorrebbe dire che si potrebbe passare al *network* come modello pedagogico: decentralizzazione della fisicità dell'imparare, della psicologia dell'imparare e virtualmente la possibilità di decentralizzare la condizione di insegnamento.

La conoscenza è un processo, non un contenuto, ed è veramente una cosa che si sviluppa nell'uso. Anche il passare dall'im-

parare individualizzato all'imparare connesso vuol dire promuovere la connettività e particolarmente, secondo me, mettere in pratica la teoria pura, far capire la gente nell'azione più che nella teoria pura.

## Alcuni progetti

Tento di descrivervi alcuni progetti in atto. Abbiamo un contratto con il governo del Portogallo per accelerare la conoscenza e l'accesso alla rete nelle scuole dell'isola di Madera. Questo lavoro è basato su un software che abbiamo sviluppato al Network Program con una piccola impresa ed è un tipo di software specifico per la collaborazione. Stiamo creando oggi una grande esperienza con i ragazzi di alti livelli di scuola e dei primi due anni di università. Madera è una regione autonoma del Portogallo con 250mila abitanti e 75 scuole, una piccola e giovane università, per 75.000 allievi circa in tutto. Abbiamo creato una forma di pedagogia che si chiama Connected Intelligence Training Development e che è basato su alcuni principi. Abbiamo cominciato nel '98-'99 con 8 scuole pilota, oggi abbiamo 45 scuole, 300 insegnanti e 1500 studenti.

Quali sono i principi che abbiamo applicato a Madera? Primo, evidentemente, connettere fisicamente le scuole. Secondo, creare nella classe piccole équipes di lavoro e tra le scuole gruppi di lavoro, invitando specificamente a non vedersi, perché l'intelligenza connettiva si crea tra tutte le persone anche se non sono presenti. È importante creare un contenuto digitale perché è il più facile da esportare, e dà una quasi professionalità al prodotto finale.

È necessario creare uno spirito di collaborazione e anche di competizione tra le scuole, ed è indispensabile dare al ragazzo, ai professori o al gruppo un ruolo specifico, soprattutto agli studenti, perché ruolo vuol dire responsabilità nella produzione di un progetto. Ruoli specifici che danno la possibilità alla gente di sapere esattamente cosa devono fare, quindi una soluzione reale per problemi reali, ed anche la comproprietà delle soluzioni che si sono trovate su questa forma numerica. E ancora, l'incoraggiamento della competizione tra le scuole. Il successo del nostro processo a Madera è abbastanza grande, sono cose difficili, abbiamo molti problemi però è una bella lotta.

Altro esempio, i software di collaborazione. Ci sono due direzioni nella produzione di software del futuro, che sono fondamentali: la prima è il searching, il motore di ricerca; l'altra è lo sviluppo di strumenti di collaborazione, rivolti all'infanzia, nei quali la collaborazione e la moltiplicazione della mente per la mente non c'è.

Ho fatto un lavoro con un software on line, cercando di far uso del web al di là della pura memoria e verso l'intelligenza, creando uno strumento per connettere e archiviare la condivisione della gente a un processo di pensiero comune. Possiamo navigare nella descrizione, possiamo rivolgere domande, fare commenti e suggerimenti, dare link, possiamo valutare i commenti di altre persone e possiamo fare una ricerca in tutto il contenuto del processo. A destra si trova il testo di base, cioè il testo di insegnamento, il lavoro comune di tutti gli studenti, in questo caso chiamato conference report in rete; a sinistra si trovano dei punti ognuno dei quali contiene un commento.

Tutti suggerimenti e i commenti sono inseriti nel punto di origine. È tutto un piccolo modo di valutare, perché ciò che ho pensato è che quando pensiamo siamo in un processo permanente di autovalutazione. Funzionerà? Non funzionerà? È bene, è pertinente? Questa forma di pensiero significa dare alla gente la possibilità non solo di giudicare ma anche di conoscere il giudizio di tutti quelli che sono nel contesto del lavoro.

Ho fatto un esperimento analogo in un mio libro uscito recentemente che si chiama "The architecture of intelligence", un nuovo esperimento in publishing, di giudizio on line e off line. Il libro è frutto della collaborazione con una ventina di giovani architetti, disegnatori, ingegneri di Toronto, ogni settimana abbiamo un incontro e commentiamo alcuni punti per sviluppare il libro. Il libro è stato scritto in sei mesi, era un piccolo libro, 90 pagine, tutto il resto è on line, il libro uscirà alla fine di aprile e il resto, tutte le cose che non abbiamo potuto inserire (eravamo obbligati a non superare le 90 pagine), verranno inserite su internet come commentari, descrizioni ed altri tipi di testo. Questo vuol dire che abbiamo creato veramente un ipertesto sulla base di un testo classico.

L'ultima esperienza molto importante di connected intelligence che sto seguendo è un programma tuttora in corso e che è fatto per il governo canadese. Il primo ministro ha stanziato 2.5 miliardi di dollari per l'aiuto agli studenti per dieci anni. Questo aiuto agli studenti è normale in ogni Paese avanzato, lui però ha voluto destinare il 5% della somma per scoprire i leader tra i giovani, metterli insieme, far confrontare due generazioni creando piccoli gruppi di lavoro tra la generazione in corso e la generazione passata, per affrontare insieme problemi locali, regionali e nazionali, sotto forma di una connected excellence. Ci sono 300 borse di studio per questi studenti.

Piccoli esempi che hanno come obiettivo di arrivare alla moltiplicazione della mente per la mente.



# Internet, ragazzi, educatori: per non cadere nella rete

Prof.ssa EL. ST. JOHN

Responsabile progetto "E-kids internet" della Silvertech

Eviterò di ripetere quello che è stato già discusso dagli altri docenti anche se potremmo parlare tutto il giorno di Internet, di che cosa è composto e di che cosa avviene su Internet. Sono tutte cose che già conoscete bene, ne avete sentito parlare. Sono venuta qui oggi per parlare del programma E-Kids, un prodotto che abbiamo messo insieme proprio per assicurare la privacy, la riservatezza dei bambini su Internet e per dar loro un posto sicuro e protetto su cui operare.

Privacy e il  
"secondo internet"

Innanzitutto quali sono le mie qualifiche per parlare di privacy su Internet. Ho una Società che ha prodotto quello che noi chiamiamo un "secondo Internet" e che è assolutamente ed esclusivamente per i bambini. Lavoro nell'ambito delle comunicazioni da oltre 30 anni e per me è stato uno sviluppo assolutamente naturale farlo. Quando c'è stato l'avvento di Internet noi abbiamo capito che era l'unico strumento di comunicazione che non avrebbe dovuto avere nessuna codificazione e nessuna privazione di alcun tipo e quindi sapevamo che era importante assicurare ai bambini la segretezza e la riservatezza su Internet. Le informazioni non possono essere tutte messe per strada, per noi Internet è veramente la strada su cui arrivano tutte le informazioni pubbliche. Sapevamo anche che era importante avere un certo grado di privacy e di riservatezza per le transazioni e le operazioni su Internet. Quando si cammina per strada, si passeggia e ci si diverte, anche su Internet si possono fare una quantità di cose simpatiche come cercare, chattare e cliccare ma può capitare anche del materiale che non è assolutamente confacente, la stessa cosa vi potrebbe capitare anche quando camminate per strada e incontrate di tutto, quando siete in uno spazio sicuro avete la garanzia che questi incontri spiacevoli non ci saranno. Non parlo di filtri, non parlo di algoritmi di sicurezza su Internet, parlo piuttosto di uno spazio molto privato, uno spazio in cui si possono portare informazioni, si può dare un contenuto pedagogico ai bambini senza doversi preoccupare della commistione con materiale non confacente e quindi poter dare materiale buono; poter combinare informazioni e studi, elementi di studio che saranno utili per la loro vita e che saranno utili per i loro studi.



La riservatezza è molto importante, ci sono tanti gruppi che possono superare certe linee e molte volte i bambini possono avere degli incidenti, possono andare negli spazi non protetti e la cosa che più mi addolora è che non riusciamo ad assicurare il meglio possibile ai nostri bambini. Con Internet adesso ci si offre veramente l'occasione d'oro perché i bambini, tutti i bambini, in tutto il mondo e in qualunque momento possano essere assistiti e valorizzati al meglio.

Parliamo della presenza di Dio. La presenza di Dio su Internet è veramente molto importante. Internet secondo me è un riflesso, è una manifestazione di Dio e noi abbiamo la responsabilità di valorizzarlo al massimo, di dare il meglio possibile a tutti, e primi fra tutti i nostri bambini, i nostri figli. Internet è uno strumento che verrà utilizzato da gente di ogni tipo e quanto più riusciremo a formare, informare e insegnare il bene su Internet, tanto meglio sarà. Negli Stati Uniti l'Università Cattolica ha lavorato con Papa Giovanni Paolo II per creare un centro, un centro veramente magnifico, che ha Internet come sua componente, ed è un importantissimo strumento di pace. In questo centro ci sono molte cose importanti, alcuni dei temi primari e fondamentali che vogliamo utilizzare sia per i bambini che per gli adulti, sono la gloria di Dio e dell'essere umano. Anche la dignità dell'essere umano è poi altrettanto importante.

Questi sono alcuni dei temi che saranno su Internet e al centro c'è la chiesa come paladina di diritti comuni, l'unità dei cristiani, l'unità del mondo, la comunione dei credenti. Queste sono cose che noi portiamo ai bambini sul nostro programma. Tutte le forme dei diritti dei bambini. I diritti dei bambini sono molteplici: l'amore, la nutrizione, un tetto, e quando parliamo di cibo parliamo di nutrizione sia fisica che spirituale, ambedue importantissimi. Oggi incontriamo cose che prima non incontravamo mai: violenza a scuola, violenza a casa, l'alcool, la droga. I bambini ancora minorenni che rimangono fuori tutta la notte, che passano le loro notti brave, problemi psicologici, depressioni, suicidi, la dipendenza da Internet – la dipendenza da Internet è un'altra sindrome da cui dobbiamo stare in guardia –: patologie sociali di ogni tipo. Veniamo meno e tradiamo i nostri bambini, l'abbiamo fatto e lo stiamo facendo. Ci viene offerta un'occasione d'oro e dobbiamo veramente esserne all'altezza.

Noi siamo sicuri che si può intervenire su Internet e si possono portare contenuti appropriati. Questo è importante per tutti noi. Quando si crea una connessione – questo è il punto chiave – è facile che ci siano delle persone che guardano voi e il vostro pc per qualunque motivo, forse per spiarvi o per ottenere informazioni, quindi

se voi lavorate su Internet o se siete collegati su Internet possono vedere tutto quello che voi fate su Internet, possono vedere anche tutto quello che avete sul computer. Se avete delle informazioni private e riservate sul vostro computer dovete assicurarvi e impegnarvi affinché tutto questo rimanga privato e riservato anche quando vi collegate a Internet. È importantissimo imparare a far sì che il vostro computer sia sempre privato e riservato perché nel momento in cui navigate su Internet questa privacy non è più protetta. Dovete pensare a qualcosa, forse a un piccolo filtro o un algoritmo o una qualche forma di criptazione, ma tutto questo non è necessariamente sicuro, non è a prova di pirata elettronico. Quando lavorate su Internet dovete considerare il pc in maniera particolare, avere un pc per collegarvi con Internet e un pc separato per tutta la vostra attività privata.

La nostra ditta non è l'unica che fa questo ma noi forse siamo una delle poche – se non l'unica – che lavora con i bambini e che è veramente protetta.

All'interno di questo grande programma protetto noi ora con questa rete protetta siamo in grado di fornire degli spazi di chat, di conservazione privata che sono monitorati 24 ore al giorno, e-mail privata, monitorata e controllata 24 ore al giorno, motori di ricerca che sono privati e personalizzati, fatti su misura per i clienti. Abbiamo anche delle chat-room personalizzate in modo che se abbiamo intrattenimento, per esempio, abbiamo il motore di ricerca specializzato per i programmi di intrattenimento, oppure un motore di ricerca specializzato per gli studi, la formazione, un motore di ricerca specializzato per i giochi e un altro specializzato e fatto su misura proprio per il materiale di ricerca. Con questa suddivisione dei motori di ricerca possiamo venire incontro veramente alle esigenze dei bambini anche per diversi gruppi di età, il nostro network è abbastanza grande da consentire questa suddivisione da 4 a 7 anni, da 8 a 13 anni, e dai 14 fino ai 19 anni. Abbiamo quindi reti suddivise per gruppi di età con informazioni personalizzate per i nostri fruitori.

Inoltre questa criptazione è stratificata nel sistema, può avere diversi livelli di criptazione per ogni server in modo che il server possa essere conservato in piena efficienza. Abbiamo anche informazioni personalizzate, dicevo: musica, informazione, formazione, studi e molte informazioni finalizzate alla ricerca.

Sono circa 3 milioni i bambini che usufruiscono di questi servizi, il 40% di questi bambini è qui, vive in Europa e ho saputo ieri sera tardi che il 18% di questi sono bambini italiani. I bambini italiani parlano con tutti, alcuni in inglese, e dato che abbiamo anche

un servizio di traduzione linguistica alcuni comunicano fra inglese e italiano, inoltre i bambini italiani parlano con bambini francesi, i bambini francesi parlano con bambini italiani, i bambini spagnoli parlano con i bambini italiani, parlano tutti insieme e tutto questo dialogo poliglotta viene tradotto, questo si allarga ogni giorno che passa. Anche la traduzione sta migliorando ogni giorno che passa.

Man mano che migliora e si perfeziona la tecnologia anche E-Kids diventerà migliore, con una criptazione migliore, con un video più veloce ancora perché abbiamo ancora dei flash-automation. Flash automation è molto importante, mi spiego: si possono fare delle cose che si muovono molto velocemente con la Flash automation su Internet, è come un piccolo video ed è molto importante per i bambini. Per esempio se vogliamo assumere delle informazioni su video da propagandarle al centro della cattedrale a Washington lo possiamo fare con uno screening video che può essere scaricato con un loading, e tutto questo può essere fatto come un flusso. Quando abbiamo un corso a volte lo facciamo in tempo reale e poi possiamo ripetere questo corso, quindi c'è questa formazione continua e possiamo insegnare con diverse modalità a questi bambini.

---

## Uno spazio per la catechesi

Se potessi realizzare il mio sogno, il mio sogno sarebbe quello di insegnare il catechismo a tutto il mondo, a tutti i bambini che lo desiderano e che non possono ottenerlo in nessun altro modo perché non c'è un posto dove possono imparare il catechismo. Se potessimo farlo con la Chiesa cattolica sarebbe una cosa veramente bella avere un posto speciale non soltanto per i bambini ma anche per i genitori in modo che ci sia una formazione di comunità nella chiesa cattolica, una comunità in cui i bambini e i loro genitori possano apprendere il catechismo insieme. Abbiamo avuto dei contatti con alcuni genitori, soprattutto nei matrimoni misti, voi sapete che nei matrimoni misti il padre non cattolico può decidere di informarsi sulla chiesa cattolica in modo da poter dare un insegnamento adeguato ai suoi figli. Questo è un processo importantissimo, se pensiamo a tutte le suore, i preti e tutti gli ordini religiosi impegnati nella ricerca di questa formazione continua. Questo è possibile ed è fattibile sulla stessa rete perché la rete è abbastanza grande e possiamo suddividere lo spazio della rete in modo che ci siano tutti questi preti e queste suore che vogliono insegnare ai bambini e agli adulti tutto quello che avviene nella chiesa, raccogliere tutte queste informazioni e trasmetterle alla gente. Questo è il mio sogno ed è quello che più vorrei realizzare al mondo: uno spazio controllato e sicuro, questo vuol dire che si può insegnare tutto quello che si ha bisogno di insegnare ma, quel che più conta, nessuno può intervenire e violare il vostro spazio e portarvelo via, non si può interveni-

re e violare il vostro sito e questa è una cosa che ha molta importanza, non c'è questa possibilità di interferenza.

Per darvi un'idea: su Internet, così come la conosciamo la Disney ha un sito web e una domenica mattina voi vi inserite e c'è un pulsantino che vi dice "cliccami", voi cliccate e all'improvviso c'è sempre una pagina che non c'entrava assolutamente niente, una pagina di violenza, voi vi trovate del tutto disarmati e ci sono volute tre ore domenica mattina per toglierla, quanti bambini possono aver cliccato su quella pagina durante quelle tre ore domenica mattina? Se un bambino non volendo si ritrova su una pagina porno, i bambini hanno una reazione riservata, a volte possono avere anche una reazione parziale immediata, ma quello che è più grave è la reazione riservata cinque giorni dopo, una settimana dopo, quando cominciano a sentirsi colpevoli, sentono una perdita di autostima, perdita di fiducia nei genitori, paura. Tutto questo perché a casa loro è successa questa cosa e loro non riescono a capire il perché, come è arrivata là e si rendono conto confusamente che era male. Quindi non si sentono più sicuri neanche tra le pareti di casa e questa è una cosa terribile. Per essere sicuri che i bambini si possano sentire sicuri, così come si sentono amati e protetti, l'insegnamento da dare ai bambini è importantissimo, dare questo senso di sicurezza, e questa è la nostra responsabilità. E-Kids è stato strutturato in modo che i bambini possano sentire questa sicurezza che li circonda continuamente.

La comunicazione  
on line è essenziale  
per la crescita  
dei bambini

Vorrei parlare brevemente di alcuni miei dati statistici. Insegnanti in tutto il mondo vogliono insegnare attraverso Internet per gli studi a distanza. Se parlate con insegnanti cattolici vi diranno anche loro che vogliono partecipare a questo processo e dare tutto l'input possibile ma sanno che c'è un pericolo insito in Internet e quindi sono alla ricerca di uno spazio privato e riservato. I bambini hanno un ruolo attivo, quando la famiglia decide di inserirsi online e se la famiglia clicca e va on line è perché lo vogliono i bambini. I bambini nascono con un chip in testa o da qualche altra parte perché sono loro i primi attori quando una famiglia si collega in Internet: sono intelligenti, svegli e vivaci. Noi dobbiamo lavorare con loro direttamente in modo che possano manifestare e portare alla luce tutti gli aspetti positivi e in maniera giusta.

Quindi la comunicazione on line ormai è essenziale per i bambini in tutte le forme della loro vita, è essenziale che noi siamo lì presenti e che la chiesa sia lì presente in tutte le modalità possibili, anche questo è un elemento centrale. I giovani rimangono connessi per tutti i motivi possibili, non sono necessariamente consapevoli della differenza tra bene e male. Se voi chiedete ai bambini:

“Siete al sicuro su Internet?”, loro sorridono e rispondono “Sì, certo che siamo al sicuro”, ma non sono al sicuro e non lo sanno, siamo noi che lo sappiamo che dobbiamo aiutarli e proteggerli in tutti i modi possibili.

Il futuro di questo collegamento con Internet è molto luminoso e brillante per i giovani perché continueranno ad attingere informazioni su Internet là dove li abbiamo pilotati e indirizzati; i bambini crescono e diventeranno adulti che continuano a passare il tempo on line, se si sono dati loro delle direttive e una formazione buona da bambini continueranno a seguire questa formazione mirata anche crescendo. Crescendo sarà importante che attingano a materiale adeguato, confacente, quindi, sviluppare questo materiale appropriato on line su Internet è indispensabile. Gli insegnanti dicono che Internet è un processo meraviglioso. Ora l'apprendimento è molto più veloce, con Internet è come pensare a voce alta perché c'è una interazione continua, si ha un input di informazioni e subito si ha un feedback di informazioni. Il mondo si manifesta immediatamente, in tempo reale come si dice, quindi Internet è uno strumento di comunicazione fortissimo, particolarmente globale in tutti i sensi e in tutte le accezioni del termine. Bene che pervade ogni aspetto della nostra vita, il materiale su Internet può essere effimero come durata, ma quello che rimane con voi quale che sia il materiale a cui avete potuto attingere è l'impressione che rimane, un'impressione che deriva da una interazione di suoni e immagini e che è particolarmente efficace sui bambini. Quindi giochi, musica e cose del genere per i bambini trasmettono un messaggio buono, positivo, che ha una importanza vitale. Noi vogliamo che ci sia questo contenuto positivo e vogliamo un contenuto buono e positivo su misura, mirato per i bambini.

---

### La presenza e le scelte di E-Kids

Abbiamo un centro E-Kids in ogni paese, ogni paese è rappresentato nella lingua del Paese e con il materiale adeguato, localizzato per quel Paese in modo che questo bambino possa vedere anche la sua cultura, non soltanto la cultura degli altri Paesi. Questo è un lavoro su cui ci stiamo impegnando sempre più a fondo.

I giovani preferiscono chiacchierare e giocare on line più che davanti alla televisione e più che al telefono perché la chat-room è il telefono più divertente che possono avere, e lo sappiamo anche noi adulti. Il 55% dei bambini è collegato on line per la massima parte del giorno, calcolando scuola, casa e biblioteca, chiacchierano on line anche quando i genitori non lo fanno e nel web è molto importante riuscire ad avere una idea di quello che succede e controllarlo. Noi cerchiamo di aiutare i genitori dando loro una forma-

zione e insegnando che è importantissimo osservare i figli quando sono collegati on line. C'è tutto un mercato dell'istruzione in tutto il mondo che si espande continuamente, noi stiamo cercando di aiutare le varie società che si occupano di questo a farlo, altre società che lavorano senza scopo di lucro e diamo il nostro contributo in tutti i Paesi a tutte le società disponibili. Il nostro sistema ovunque inserisce milioni di dollari nel sistema didattico e noi dobbiamo essere in grado di lavorare con loro, di collaborare in modo da costruire informazioni giuste e adatte su Internet e inoltre collaborare con le persone che investono il loro denaro in modo da aiutarli a trasmettere il messaggio giusto. È importantissimo che tutti possano avere voce in capitolo compresa la chiesa cattolica, questa è la mia opinione personale e sono veramente e profondamente convinta di questo nel profondo del cuore. Dobbiamo lavorare con tutti gli uffici e gli enti collegati con l'insegnamento e con la scuola, lavorare con la chiesa, lavorare con i diversi governi e con le varie scuole.

Cos'è il Pda? È una piccola macchina, è un computer palmare, i ragazzini se ne servono ogni giorno di questi, usano anche i loro telefonini ogni giorno e anche il loro orologio-telefono e si mandano messaggi ogni giorno. E-Kids adesso lavorerà sui palmari, sugli orologi e sui messaggi: messaggi degli insegnanti che dicono "puoi vedere i voti adesso", il tuo compito fatto a casa su Internet, quindi anche se sei malato devi comunque fare i compiti perché poi li metti su Internet, ed anche i genitori possono parlare con i bambini e dire "è arrivato il momento che tu vada a vedere la partita di calcio" oppure "è arrivato il momento di fare i compiti a casa". Tutti possono comunicare e parlare gli uni con gli altri ed è una cosa che succede con maggior elasticità di quanto non ci si renda conto.

Ora stiamo lavorando con la Swatch sugli orologi, per poter mettere sugli orologi tutte le informazioni che possono servire e che sono adatte. Tutto quello che potete avere sul palmare può finire dentro l'orologio e questo è straordinario. Le statistiche dimostrano che diventa sempre più ampio come movimento, quello che succederà molto probabilmente è che i cambiamenti continueranno a susseguirsi ai cambiamenti perché tutto cresce e perché la tecnologia ha un ritmo serratissimo di crescita. Noi dobbiamo tenere il passo con questo, dobbiamo seguire e dobbiamo leggere tutto quello che ci occorre per poterci tenere al passo con l'evoluzione tecnologica.

# E

## essere educatori nell'era digitale: profili, sfide e prospettive

Prof. PIER CESARE RIVOLTELLA - Docente all'Università Cattolica di Milano

Maria Ferraris, ricercatrice dell'ITD del Cnr di Genova, in un recente convegno ha esposto i risultati di una ricerca condotta su un campione di insegnanti in ordine alla loro percezione di cosa significhi introdurre le tecnologie didattiche in scuola. Il dato più interessante che emerge, almeno ai fini del nostro discorso, è che la percezione degli insegnanti oscilla tra la rappresentazione della tecnologia come problema e come risorsa, con una nettissima prevalenza per il primo tipo di rappresentazione.

Questo dato costituisce un punto di avvio stimolante per le riflessioni che vorrei organizzare di seguito sul significato dell'educazione nell'era digitale. Infatti vorrei cercare di mostrare:

- cosa implichi il pensare alle tecnologie di comunicazione, a Internet in particolare, come a un problema o a una risorsa;
- che di fatto muovere da una o dall'altra di queste rappresentazioni significa, poi, assumere un diverso atteggiamento educativo.

Il risultato (e la proposta) del breve percorso che andrò descrivendo è la sottolineatura della necessità di passare *dal problema alla risorsa*.

### 1. Internet come problema: il rischio e la sfida

La rappresentazione di Internet come un problema si scandisce, nei diversi ambiti applicativi, in due sotto-rappresentazioni che si aggregano attorno alle due metafore del rischio e della sfida. Qualche esempio.

Il Documento del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali *Etica nelle comunicazioni sociali*, dopo avere ribadito più volte che i media possono essere una forza per il bene come per il male, nella conclusione (§ 27) dice di Internet: "Questa rete è già direttamente accessibile a molte persone nelle proprie case, scuole e luoghi di lavoro, ossia, laddove possono trovarsi. È normale assistere in tempo reale ad eventi che accadono dall'altra parte del mondo, da quelli sportivi a quelli bellici (...). Un individuo può raggiungere le vette del genio e della virtù umani o sprofondare negli

*abissi della degradazione*, semplicemente stando seduto da solo di fronte a un “monitor” e a una tastiera”.

L'anno prima, il documento *Per una pastorale della cultura*, pur riconoscendo “le immense potenzialità di Internet”, osservava: “Come ogni tecnica nuova, neanche quest’ultima manca di *suscitare timori*, purtroppo giustificati da un uso dannoso, e richiede una costante vigilanza e un’informazione seria. Non si tratta soltanto della moralità del suo uso, ma anche delle conseguenze radicalmente nuove che esso determina: perdita del “peso specifico” delle informazioni, assenza di reazioni inerenti ai messaggi della rete da parte di persone responsabili, effetto dissuasivo quanto ai rapporti interpersonali”.

Cambiamo scenario e trasferiamoci dai documenti ecclesiali alla normativa ministeriale. Prendiamo, ad esempio, il *Programma di sviluppo delle tecnologie didattiche nel periodo 1997-2000* del MPI, dove si dice che “la scuola *non può non farsi carico* di assicurare a tutti i livelli ai suoi allievi una formazione generalizzata e approfondita di quelle tecniche e di quelle tecnologie dell’informazione e della comunicazione che coinvolgono oggi trasversalmente, in modo attivo e passivo, qualsiasi impegno operativo e che costituiscono oramai sempre più “requisito di ammissione” alla vita attiva”.

La ricerca non fa eccezione. Io stesso, nel ’97, introducendo il rapporto di Len Masterman sulla Media Education negli anni ’90 in Europa, affermavo di voler fissare “alcuni punti su cui la riflessione di chi si occupa di comunicazione e di educazione *non potrà non appuntarsi* anche nel nostro paese” precisando che “i mass media, la loro cultura, l’ambiente che essi contribuiscono a formare, costituiscono oggi altrettante *interpellazioni* di fronte alle quali l’educazione *non può non interrogarsi*”.

Si potrebbe continuare a lungo, ma questi pochi passaggi sono sufficienti a restituire il senso di quanto intendiamo sostenere:

- i media, le nuove tecnologie, Internet, costituiscono un *rischio* in ottica educativa. I punti di attenzione sono diversi, da questo punto di vista: quello antropologico della crisi della relazione (“effetto dissuasivo quanto ai rapporti interpersonali”), quello cognitivo di una superficializzazione del sapere (“perdita del “peso specifico” delle informazioni”), quello etico di una riconfigurazione della devianza secondo nuove opportunità (far cenno alla possibilità di “sprofondare negli abissi della degradazione” significa alludere, verosimilmente, alla pornografia, alla pedofilia, ecc.);

- d’altra parte, queste tecnologie costituiscono per l’educazione una *sfida*. I punti di attenzione, a questo livello, sono soprattutto due: la necessità di fornire ai soggetti in età evolutiva competenze e abilità che saranno loro richieste per poter interagire con una realtà “fatta” di queste tecnologie (“costituiscono oramai sempre più “requisito di ammissione” alla vita attiva”); la necessità di cogliere



e interpretare la trasformazione che l'ingresso e la diffusione di queste tecnologie sta producendo anche dal punto di vista socio-culturale ("interpellazioni di fronte alle quali l'educazione non può non interrogarsi").

L'aspetto comune alle due istanze – il rischio e la sfida – è di tradurre il senso di una urgenza non aggirabile, di una presa di posizione non rinviabile: lo traducono bene tutte quelle formule ("la scuola *non può non farsi carico*", "alcuni punti su cui la riflessione di chi si occupa di comunicazione e di educazione *non potrà non appuntarsi*") in cui il "non poter fare a meno di" dice dell'importanza del problema. Psicologicamente, emotivamente, il clima che viene costruito è di forte tensione, di preoccupazione: si tratta di un'emergenza. Non solo. Il fatto che questa emergenza venga rilevata come fatto già presente e consolidato nella società e nella cultura evoca subito la sensazione di essere in ritardo, di dover recuperare tempo e terreno perduti. Una sensazione che non è priva di conseguenze sulle misure educative che questo tipo di clima spesso conduce ad assumere.

---

2.  
Far fronte  
al problema:  
modelli pedagogici

Le pedagogie messe in movimento da questo modo di accostare Internet sono due. La prima, preoccupata, si declina in due direzioni che per comodità possiamo definire inoculatoria e critica. La seconda, più fiduciosa, a sua volta si esprime in due posizioni, quella libertaria e integrata. Vediamole più nel dettaglio.

1. Approccio inoculatorio viene definito da Len Masterman il modo di accostarsi all'educazione ai media che si afferma a partire dagli anni Trenta fino agli anni Sessanta, per rimanere presente ancora oggi nel lavoro di molti educatori. La metafora che lo definisce concettualizza l'educazione come un vaccino da iniettare al bambino, al ragazzo, per neutralizzare l'azione dei media (che tra l'altro, negli anni Trenta, viene teorizzata proprio facendo riferimento alla stessa metafora, quella dell'ago ipodermico).

Sullo sfondo di questo approccio, segnato da presupposti comportamentisti, è chiaramente leggibile una precisa idea del bambino e degli effetti dei media su di esso:

- il bambino è pensato come soggetto debole, tendenzialmente ingenuo e passivo, quindi incapace di difendersi da solo dalle insidie del mondo esterno;

- gli effetti dei media, d'altra parte, sono pensati come effetti forti, in grado di esercitare condizionamenti significativi sui comportamenti aggirando le difese dello spettatore.

Ne risulta una pedagogia che pensa l'educazione come tutela del minore, come forza uguale e contraria da opporre a quella dei media.

Nel caso di Internet, l'opzione che questa pedagogia attiva è quella della censura, della "pulizia dei siti", che l'adulto educatore può esercitare attraverso le risorse che i browser in commercio mettono a disposizione o attingendo dalle molte risorse scaricabile freeware dalla rete.

Il menu "Strumenti" di Explorer prevede, ad esempio, nell'area delle "Opzioni Internet", un sottomenu "Protezioni" nel quale è possibile effettuare un settaggio del browser stesso perché risponda ai criteri di selezione dei siti desiderati. Tra le opzioni vi sono la possibilità di stabilire il livello di protezione della navigazione (bassa, normale, media, alta), la possibilità di consentire la stampa e il download di materiali solo previa autorizzazione, l'indicazione al programma dei siti attendibili e di quelli con restrizioni.

Per quanto riguarda, poi, le risorse disponibili in rete, tra le più significative è sicuramente il sito di *Cybersitter*. Il sottotitolo della homepage, funziona anche da pay-off e rende bene il progetto pedagogico soggiacente: "For a Family Friendly Internet", per una rete a misura di famiglia. Tra i servizi disponibili: il download del software per l'Internet Parental Control (*Cybersitter*, appunto; costo: 39.95\$), un'ampia selezione di materiali e risorse educative, l'accesso - libero - a un motore di ricerca dedicato per le famiglie.

2. Una pedagogia critica dei media si colloca agli antipodi rispetto al modello inoculatorio. Di esso rifiuta l'immagine del bambino, dello spettatore in genere, come soggetto debole, incapace di difendersi, e anche l'idea che l'educazione sia in fondo nient'altro che censura preventiva, immunizzazione dai rischi comportati dai media. Questo non significa che questa pedagogia sia meno esigente. Il dispositivo dei media viene da essa smontato facendo punto focale di questa decostruzione la messa in questione della sua presunta trasparenza: i media non sono una finestra sul mondo, ma linguaggi attraverso i quali l'immagine viene costruita sovrapponendosi alla realtà, traducendo iscrizioni ideologiche, portandosi dietro le logiche politiche, economiche e culturali da cui origina. Educativamente parlando, dunque, il rischio e la sfida dei media sono ben presenti anche alla pedagogia critica: è l'ipotesi di intervento a portare molto lontano rispetto all'ipotesi inoculatoria.

L'idea forte, in questo caso, è quella di educare il consumo. In sostanza, se si sarà in grado di costruire uno spettatore autonomo, cioè capace di giudizio critico personale sui testi con cui interagisce, il problema di come controllare i media e di predisporre le difese adeguate per vanificarne gli effetti verrà meno: sarà infatti lo spettatore stesso a "difendersi" con le armi del sospetto e dell'analisi.

Fatta propria dal movimento internazionale della Media Education, quest'idea si traduce in una logica alfabetizzante: studiare il linguaggio dei media significa capire come essi costruiscano significati e, quindi, mettersi in grado di interagire adeguatamente con essi.

In Internet è possibile, ancora una volta, reperire molte risorse riconducibili a questa pedagogia: facciamo solo due esempi tra i tanti.

Yahoo!, uno dei più noti e diffusi motori di ricerca in Internet, offre agli educatori un servizio, Yahoo!igans, che si può ritenere a tutti gli effetti una guida alla rete per minori.

La homepage, molto colorata e graficamente progettata per rivolgersi a un target di giovanissimi, offre servizi di interesse per un pubblico di ragazzi: appuntamenti in chat a tema, newsgroups, categorie di links in analogia con la home page generale di Yahoo!, giochi on line.

Di particolare interesse sono due link pensati appositamente per gli insegnanti e i genitori.

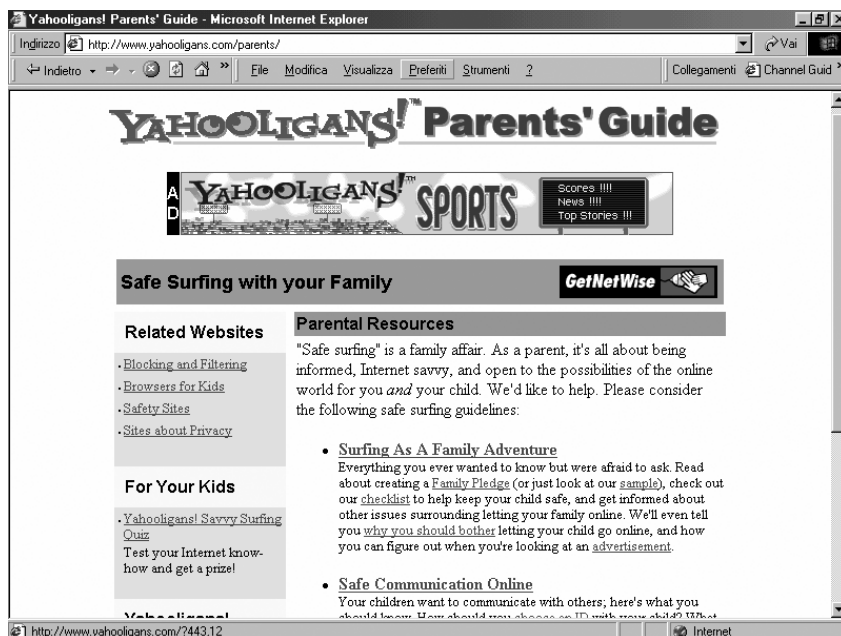


Figura 1 – La guida per i genitori di Yahoo!igans.

Nel caso della *Parent's guide* (figura 1) vengono fornite al genitore tutte le informazioni indispensabili a una corretta impostazione educativa del rapporto del proprio figlio con il web e un'ampia scelta di strumenti e materiali al riguardo. Più tecnica la *Teacher's Guide*, che rispetto agli strumenti di tutela del minore privilegia le risorse per la didattica web-based.

L'altro esempio cui rapidamente vorremmo accennare è quello di *Babonzo*, il primo portale italiano espressamente progettato come accesso al web per i bambini. Voluto dal Comune di Lodi e affidato in realizzazione alla cooperativa "Primaora", il portale fa riferimento nel titolo al personaggio creato dallo scrittore Stefano

Benni. La home page, graficamente efficace, prevede tre percorsi di lettura e una serie di strumenti di navigazione. I tre percorsi sono dedicati rispettivamente:

- a un tutorial sulla navigazione in rete (“babonzoweb”);
- a uno spazio in cui le scuole che dovranno alimentare il sito potranno inserire le loro pagine (“le nostre pagine”);
- a una presentazione dei luoghi visitati dai diversi navigatori (“le nostre gite”).

Il modello pedagogico è lo stesso di Yahoo!igans: educare i bambini a un rapporto corretto con Internet proprio aiutandoli a conoscerne il linguaggio, gli aspetti tecnici, i risvolti problematici (nel mondo anglosassone l’insieme di queste istanze viene indicato come *Cyber Literacy*).



Figura 2 – La home page di Babonzo.

3. Il rischio e la sfida, che nelle prospettive fino a questo momento considerate sono assunti con serietà e tradotti in proposte di intervento educativo, vengono concettualizzati in modo diverso dagli altri due modelli cui facevamo riferimento.

Il primo di questi modelli è sicuramente riconducibile alla posizione esemplare di Nicholas Negroponte. Tra i teorici più entusiasti nel sostenere lo sviluppo della rete come tecnologia e metafora del mondo, Negroponte dichiara il suo ottimismo in relazione all’indubbio potenziamento che Internet garantisce rispetto alla natura: “But more than anything, my optimism comes from *the empowering nature of being digital*. The access, the mobility, and the ability to effect change are what

will make the future so different from the present. The information superhighway may be mostly hype today, but it is an understatement about tomorrow. It will exist beyond people's wildest predictions. As children appropriate a global information resource, and as they discover that only adults need learner's permits, we are bound to find new hope and dignity in places where very little existed before".

L'ipotesi di Negroponte incorpora metabolizzandoli il rischio e la sfida che sono connessi all'"essere digitali". Non vi è nessun rischio, perché Internet offre solo vantaggi. Quanto alla sfida, la posizione di Negroponte rovescia, per così dire, i termini della questione. Non è più Internet a costituire una sfida per l'educazione, ma l'educazione così come Negroponte la pensa a lanciare una sfida ai sistemi tradizionali: nella sua prospettiva Internet consente di reintrodurre in educazione la passione, che invece "viene considerata una cosa maledetta dagli educatori di quei Paesi [Francia, Corea e Giappone, poco prima indicati come sistemi educativi modello -- n.d.a.]; una cosa che va cancellata dall'animo dello studente". Non c'è più un'urgenza cui far fronte per forza, ma un'istanza di cambiamento da orientare contro le vecchie certezze.

Pedagogicamente parlando all'idea della tutela o della costruzione del lettore critico si sostituisce quella della libertà espressiva, della creatività; un anarchismo educativo che confida nella capacità del ragazzo di autoeducarsi ("l'apprendimento è il risultato delle esplorazioni, delle tante, piccole scoperte che facciamo noi stessi") e della rete di offrirgliene la possibilità: in Internet "la voce di un ragazzo non conosce confini".

4. L'ultima prospettiva che prendiamo in considerazione è quella in cui il rischio e la sfida vengono problematizzati, mettendo in discussione l'idea stessa che Internet possa essere associata con la rappresentazione e la percezione di concreti rischi educativi per il minore.

Come negli altri casi considerati, anche in questo si può leggere sullo sfondo la presenza di una ben precisa idea di educazione: un'educazione libertaria in cui la questione non è tanto quella di discutere su ciò che deve o non deve essere accessibile, ma sul limite oltre il quale l'accessibilità lede i diritti altrui. Questo punto di vista è ben rappresentato da un intervento di Gianni Vattimo sulla "Stampa" di qualche anno fa: "in una società laica e liberale - dice Vattimo - tutte le minoranze hanno diritto di esercitare la loro libertà fino a che questo esercizio non leda la pari libertà di tutti gli altri, senza alcuna confusione fra ciò che la maggioranza pensa del bene e del male e ciò che è effettivamente sanzionato dalla legge". La questione è particolarmente avvertibile nel caso di Internet e della facile equazione che è possibile stabilire tra di essa e pratiche come l'adescamento, la pedofilia, ecc. "La preoccupazione della caccia alle streghe, qui, concerne la possibilità che Internet e le reti simili - continua Vattimo - vengano sottopo-

ste a una specie di censura che finirebbe per rappresentare un'altra indebita violazione della privacy, già minacciata da ogni sorta di occhi e orecchi satellitari al servizio dei più svariati "grandi fratelli". È molto probabile che queste preoccupazioni siano fondate; ma anche che dovremo accettare una certa limitazione della nostra libertà, se non vogliamo rinunciare ai grandi vantaggi offerti dalle nuove tecnologie. Succede come nel caso del terrorismo: è l'integrazione alla capillarità delle tecnologie che ci rende così vulnerabili alla violenza terroristica, e che esige la creazione di un'infinità di nuovi controlli". La censura, dunque, come violazione dei diritti supplementare rispetto a quella contro cui intende reagire, e l'autolimitazione della propria libertà come condizione senza la quale le possibilità offerte dalle tecnologie non potranno essere sfruttate. "Una prima conclusione potrebbe essere: meno proibizionismi assoluti e meno tabù, in cambio di una maggiore assunzione di responsabilità, anche rinunciando all'anonimato di Internet. In una società dove non si crede alla caccia alle streghe, sarà più facile per tutti non doversi nascondere, o almeno cominciare a nascondersi un po' meno". In questo senso, la proposta di Vattimo – seppure da una prospettiva molto diverse – si dimostra convergente rispetto alle istanze della pedagogia critica.

Proviamo a riassumere in una tabella quanto siamo andati dicendo.

Tabella 1 – *Internet come problema: modelli pedagogici.*

---

<b>Tipo di approccio</b>
<b>Idea di educazione</b>
<b>Strumenti di intervento</b>
Inoculatorio
Tutela del minore
Parental Control Systems
Critico
Costruzione del lettore responsabile
Cyber Literacy
Tecnologico
Autoformazione creativa
Libera espressività in rete
Libertario
Antiproibizionismo e responsabilizzazione dei soggetti
Autolimitazione della libertà

---

3.  
Internet:  
da problema  
a risorsa

Le pedagogie cui abbiamo fatto riferimento, singolarmente considerate, evidenziano dei limiti che è possibile sinteticamente indicare, più come spunti per un'analisi approfondita che non come intenzione di esaurire il problema.

1. *L'approccio inoculatorio*, oltre a muovere da un'idea di minore (ingenuo e indifeso) e di adulto (maturo e consapevole) sicu-

ramente discutibile, evidenzia limiti di impostazione pedagogica e applicativi. Si può parlare di educazione nel caso della censura preventiva? È veramente rispettosa del minore una pedagogia che lo intende come soggetto passivo e incapace di difesa dalle insidie del mondo esterno? A questi interrogativi di fondo si aggiungono perplessità di tipo tecnico. Sottoporre a restrizioni di navigazione tutte le pagine in cui compaia la parola sesso implica anche di non aprire le pagine di tipo medico, o quelle pagine in cui si potrebbe parlare della prevenzione dell'AIDS: i dispositivi di filtro non sono così "intelligenti" da discernere che si possa parlare di sesso in modi diversi, accettabili o inaccettabili. Inoltre occorre considerare come questi interventi possano essere aggirati con espedienti molto facili: è sufficiente, ad esempio, scrivere "secs" anziché "sex" perché il filtro non intercetti la pagina.

La *pedagogia critica* merita sicuramente più considerazione. In questo caso, infatti, il minore viene maggiormente rispettato nelle sue risorse e anche il lavoro educativo viene inteso in termini più seri: si tratta di costruire soggetti responsabili, capaci di muoversi da soli nel mondo e di interagire criticamente con i messaggi dei media. A ben vedere, tuttavia, la concettualizzazione di Internet rimane tendenzialmente negativa (sebbene di certo lontana dai toni apocalittici del primo approccio) e si registrano ancora limiti sia sul piano educativo che su quello tecnico. Educativamente parlando il problema è legato a cosa si intende quando si afferma di voler costruire il senso critico del minore: si tratta realmente di metterlo in condizione di usare la propria testa oppure, di fatto, non si sta facendo semplicemente della riproduzione culturale? In altre parole: lo abilito a giudicare autonomamente o ad applicare gli schemi di analisi del suo educatore? Dal punto di vista tecnico, inoltre, l'ipotesi di una alfabetizzazione a Internet sposta il baricentro della prassi educativa una volta di più verso la scuola con il rischio di seppellirla sotto il peso di una gamma sovraesposta di "educazioni" (stradale, alla salute, affettiva, alimentare, civica, ecc.). D'altra parte, si possono chiedere ai genitori competenze semiotiche e di conoscenza tecnologica che spesso nemmeno gli insegnanti posseggono?

L'entusiasmo tecnologico di tutti quelli che come Negroponte disegnano un futuro abitato dalle tecnologie e teorizzano che la "vita in rete" è decisamente migliore di quella normale si commenta da solo. Pedagogicamente, queste posizioni si possono ritenere una versione attualizzata dello spontaneismo rousseauiano risentendo dello stesso limite: la convinzione che la natura, lasciata libera di esprimersi, sia fundamentalmente buona. Il problema è che il nostro non è uno stato di natura, ma una realtà culturalizzata con tutta la sua complessità. In una simile congiuntura l'alternativa, da parte dell'educatore, è di sostenere con coerenza la necessità che il bambino faccia liberamente le sue esperienze nella realtà così co-

m'è, oppure di intervenire sulla realtà stessa perché sia adatta ad ospitarlo: nel primo caso la posta in gioco è veramente alta e i risultati educativi seriamente in discussione, nel secondo si fa la scelta dell'educazione indiretta ritornando, di fatto, all'approccio inoculatorio.

Problemi solleva, infine, anche la posizione antiproibizionista di chi, come Vattimo, pur giustamente sostiene l'impossibilità di "pulire" la rete. Il suo appello a una necessaria autolimitazione delle libertà, infatti, presuppone la responsabilità dei soggetti e apre, di conseguenza, la questione di come si possa formare questa responsabilità. Se nel caso precedente si faceva ritorno all'approccio inoculatorio, l'impressione è che qui si ritorni alla pedagogia critica: analoghi, dunque, i problemi.

2. Le sintetiche osservazioni critiche che abbiamo organizzato attorno alle quattro prospettive individuate vanno lette in maniera adeguata. Non intendiamo dire che si tratta di approcci sbagliati o inefficaci. Molto probabilmente l'educatore, di fronte al "problema" Internet non potrà che collocarsi da uno di questi punti di vista e applicandolo con coscienza potrà anche ottenere anche dei risultati. La questione è un'altra: e cioè di chiedersi se non sia la prospettiva da modificare. In introduzione suggerivamo che l'ipotesi praticabile, da questo punto di vista, potrebbe consistere nel passare da una rappresentazione di Internet come problema (sfida o rischio) a una sua rappresentazione come risorsa. Cosa significa? Provo a suggerire alcune linee di riflessione che consentano di orientarsi nella direzione di una risposta.

Anzitutto dobbiamo renderci conto che la tecnologia – la cultura che la tecnologia contribuisce a produrre – ci abita nostro malgrado. Platone, nel *Fedro*, espone una critica mirabile della scrittura in difesa dell'oralità, ma le sue osservazioni, scritte, sono pensabili solo all'interno della nuova cultura – quella del concetto e dell'argomentazione – che la scrittura aveva iniziato a produrre e di cui Platone è già figlio a tutti gli effetti. Ai miei figli ho deciso di non comprare le figurine dei *Pokemon*: una settimana dopo ne avevamo comunque un cospicuo mazzetto. Dove il genitore non era arrivato, avevano potuto i compagni di scuola. La realtà della tecnologia non inizia ad esistere nel momento in cui la costituiamo a problema educativo: opera già nel tessuto della nostra cultura, alimenta e viene alimentata dalla rete delle nostre relazioni sociali. Chiedersi se e come far entrare il proprio figlio in Internet vuol dire forse collocarsi da un punto di vista inadeguato: la questione sta piuttosto nel consentirgli di metterne a profitto le opportunità.

Un'educazione attenta, da questo punto di vista, può riflettere attorno ad alcuni punti fermi:

- l'integrazione ecologica delle attività in rete con il resto delle attività giornaliere del ragazzo. Internet entra a far parte della sua



dieta quotidiana: deve ritagliarsi con equilibrio il suo spazio in relazione al tempo libero, allo studio, agli amici, alla scuola. Come sviluppare questo approccio intelligente e diversificato ai consumi culturali? Come promuovere un'igiene "alimentare" al riguardo?

- La possibilità di sfruttare il "potere metaforico" della rete, cioè la sua "capacità di sollecitare riflessioni e progetti". L'accesso diretto all'informazione e la necessità di selezionarla produce sicuramente l'attitudine del ragazzo a pensare criticamente e a elaborare teorie autonome. Come stimolare questa attitudine?

- La valutazione dell'altro come risorsa. La rete è soprattutto sistema di comunicazione, scenario psichico, occasione di confrontare e negoziare le conoscenze. Come promuovere questa immagine dell'altro? Quali esperienze proporre per rendere consapevoli i ragazzi delle possibilità di apprendere in maniera collaborativa?

Come si vede altre domande, ma di carattere differente rispetto a quelle da cui muovevano le pedagogie "problematiche": in quel caso si registrava il proporsi di una sfida e si cercavano le contromisure necessarie, l'opzione educativa sorgeva dopo che era stato messo a fuoco il problema; qui, invece, l'educazione prova a interpretare la situazione, l'opzione educativa anticipa e guida l'esperienza.

"Non possiamo rinunciare al mezzo – dice Kevin Kelly, direttore di "Wired" – soltanto perché ci vomita addosso una quantità eccessiva di informazioni. La tecnologia è pensiero, e la risposta a un pensiero stupido non è la rinuncia al pensiero, ma un pensiero migliore, una migliore tecnologia".